

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2016

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:116
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:116

Kyrkohistorisk årsskrift 2016

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



With summaries in English

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

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

ARBETSUTSKOTT

Ordförande: Professor Anders Jarlert

Vice ordförande: Docent Stina Fallberg Sundmark

Sekreterare: Fil. och teol. mag. Andreas Wejderstam

Skattmästare: Teol. mag. Carl Sjösvärd Birger

Övriga ledamöter: Professor Torkel Jansson och Professor Bertil Nilsson

E-post: anders.jarlert@ctr.lu.se, andreas.wejderstam@teol.uu.se

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

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

Redaktör: Professor Anders Jarlert, Lund, anders.jarlert@ctr.lu.se, tel 046-222 90 37

Redaktionssekreterare: Teol.dr Alexander Maurits, Lund (recensioner), alexander.maurits@ctr.lu.se

Adress (böcker): Teol.dr Alexander Maurits, CTR, LUX, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund

(recensioner): Teol.dr Alexander Maurits, alexander.maurits@ctr.lu.se

(artiklar): Prof. Anders Jarlert, CTR, LUX, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund,

anders.jarlert@ctr.lu.se

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

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

PlusGiro 37 05 43-1

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

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

For international subscriptions:

iban: SE13 9500 0099 6034 0370 5431

BIC: NDEASESS (NORDEA)

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

Utgiven med anslag från

Samfundet Pro Fide et Christianismo (Nils Henrikssons stiftelse), Stiftelsens Lindauers fond och Segelbergiska stiftelsen för liturgivetenskaplig forskning

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2016

Tryck: ÅkessonBerg, 2016

ISBN 978-91-982192-5-8

ISSN 0085-2619

Innehåll

Kyrkohistorisk årsskrift 2015 (Anders Jarlert) 9

Artiklar

CAMILLE BATAILLE

The Immaculate Conception in Late Medieval Sweden..... 15
English Abstract..... 38

CAROLA NORDBÄCK & GUNILLA GUNNER

S:t Katarina svenska församling i S:t Petersburg:
Kyrkan som minnespolitiska arena, andlig
gemenskap och transkulturellt rum..... 41
*Summary: St. Catherine's Swedish Church in St. Petersburg:
The Church as an Arena of Memory Politics, a Religious
Community and a Transcultural Space* 55

MAGNUS LUNDBERG

Högt ovanför klausuren: Spansk-amerikanska
kontemplativa kvinnors andliga flygfärder..... 57
*Summary: High above the Enclosure: The Spiritual Flights
of Spanish-American Contemplative Women*..... 76

LENNART NYMAN

»Trumman magert altår är, Kyrkonyckeln
jag begär». En kollektivbiografisk studie över
frihetstidens fältpräster..... 81
*Summary: A Prosopographic Study of the Swedish Field
Chaplaincy During the Age of Liberty*..... 107

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen..... 111
Nordveck (Carola Nordbäck)..... 114
Genmåle på Christer Pahlmblad (Otfried Czaika)
..... 115
Svar till Otfried Czaika (Christer Pahlmblad)..... 118
Brevet om Lillan (Gösta Imberg)..... 120
Hilding Pleijels »genusperspektiv» (Anders Jarlert)
..... 124
Begravning enligt Kyrklig sed 2008–2009 (Curt
Dahlgren)..... 132

Recensioner

Allmän kyrkohistoria..... 147
Nordisk kyrkohistoria..... 183

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

Jonathan Adams, The Revelations of St Birgitta. A Study and Edition of the Birgittine-Norwegian Texts, Swedish National Archives, E 8902 (Roger S. Andersson)..... 194

Bo Ahlberg, Falkenbergs prästgård (Lars Aldén)..... 270

Jan-Åke Alvarsson (huvudred.), Svenskt frikyrko-lexikon (Oloph Bexell)..... 261

Carl Axel Aurelius, Luther i Sverige. Den svenska Lutherbilden under fyra sekler. (Sven Thidevall)..... 223

Elena Balzamo, Den osynlige ärkebiskopen. Essäer om Olaus Magnus. (Ingun Montgomery)..... 200

Eve-Marie Becker, Der Begriff Der Demut Bei Paulus. (Birgit Stolt)..... 149

Lars Otto Berg, Sigtuna/Ärlinghundra kontrakt 1593–1999. 1. Ärlinghundra kontrakt (Uppsala stifts herdaminne II:9:1). (Owe Samuelsson)..... 221

Carin Bergström, Mitt i byn. Med kyrkan som följeslagare genom Sveriges historia. (Martin Nykvist)..... 183

Martin Berntson (red.), Vägen mot bekännelsen. Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595. (Sinikka Neuhaus)..... 199

Martin Berntson & Anna Minara Ciardi (red.), Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson. (Jyrki Knuutila)..... 264

Arne Bugge Amundsen (red.), Vekkelsens møtesteder. (Hanne Sanders)..... 232

<i>Anna Minara Ciardi</i> , On the Formation of Cathedral Chapters and Cathedral Culture. Lund, Denmark, and Scandinavia, c. 1060–1225. (Cordelia Hess).....	188	<i>Saxo Grammaticus</i> , Gesta Danorum. The History of the Danes, 2 vol. Utg. Karsten Friis-Jensen, övers. Peter Fisher. (Anna Minara Ciardi).....	192
<i>Urban Claesson</i> , Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program, praktik. (David Gudmundsson).....	203	<i>Elisabeth Hallgren Sjöberg</i> , Såsom en slöja. Den kristna slöjan i en svensk kontext. (Anders Jarlert).....	228
<i>Alexandre Coello de la Rosa</i> , Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas (1668–1769). (Magnus Lundberg).....	166	<i>Klas Hansson</i> , Kyrkan i fält. Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900. (David Gudmundsson).....	266
<i>Celia Cussen</i> , Black Saint of the Americas. The Life and the Afterlife of Martín de Porres (Magnus Lundberg).....	164	<i>Johan Herbertsson</i> , Rättgångsgudstjänsten i Sverige. Reglering och förändring 1684–1989. (Urban Claesson).....	206
<i>Sigrid Danielson & Evan A. Gatti (red.)</i> , Envisioning The Bishop. Images and the Episcopacy in the Middle Ages. (Sara E. Ellis Nilsson).....	154	<i>Michael Jonas</i> , Mikroliturgie. Liturgische Kleinformeln im frühen Christentum (Birgit Stolt).....	152
<i>Anders Dillmar</i> , Harald Göransson och kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft (fyra band). (Anders Jarlert).....	251	<i>Lennart Karlsson</i> , Ecce Homo. Om passionsdramat i svensk medeltidskonst. (Stina Fallberg Sundmark).....	196
<i>Brian Douglas</i> , The Eucharistic Theology of Edward Bouverie Pusey. Sources, Context and Doctrine within the Oxford Movement and Beyond. (Erik Sidenvall).....	171	<i>Beate Kobler</i> , Die Entstehung des Negativen Melanchthonbildes. Protestantische Melanchthonkritik bis 1560. (Birgit Stolt).....	162
<i>Maria Eckerdal</i> , En katolsk liturgi för en katolsk kyrka. Yngve Brilioths liturgiska reformsträvanden 1914–1942. (Jonas Jonson).....	244	<i>Flemming Kofod-Svendsen</i> , Teologi og konsekvens. Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske virke med særligt henblik på bibelsyn, kirkesyn, konfessionstroskab, karismatik og samarbejde på den kirkelige højrefløj i sidste halvdel af det 20 århundrede. (Rune Imberg).....	257
<i>Stina Fallberg Sundmark</i> , Teologi för praktiskt bruk. Frälsningshistoriska perspektiv på <i>Summula</i> av Laurentius av Vaksala. (Jyrki Knuutila).....	197	<i>Antti Laine</i> , Ecumenical Attack Against Racism. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974. (Björn Cedersjö).....	177
<i>Michael Fischer</i> , Religion, Nation, Krieg. Der Lutherchoral <i>Ein feste Burg ist unser Gott</i> zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg. (Sven-Åke Selander).....	169	<i>Kurt E. Larsen (red.)</i> , Historiebruk i väckelseforskningen. (Urban Claesson).....	234
<i>Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston & Stephen C. Dove (red.)</i> , The Cambridge History of Religions in Latin America. (Magnus Lundberg).....	147	<i>Mats Larsson</i> , »Vi kristna unga kvinnor». Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet. (Erik Sidenvall).....	236
<i>Helen Gittos</i> , Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England. (Stephan Borgehammar).....	155	<i>Volker Leppin</i> , Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. (Birgit Stolt).....	161

<i>Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.)</i> , De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. En vetenskaplig antologi. (Leif Nordenstorm).....	225	<i>Anders Ruuth, Anders Alberius & Krister Wos Andersson</i> , Bibeln till Sverige och världen. Svenska Bibelsällskapets historia 1815–2015. (Andreas Wejderstam).....	243
<i>Hartmut Ludwig & Eberhard Röhm in Verbindung mit Jörg Thierfelder (Hg.)</i> , Evangelisch Getauft – Als »Juden« Verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch. (Anders Jarlert).....	174	<i>Juha Seppo</i> , Arkkipiispan Aika. Martti Simojoki, II (Ruth Franzén).....	253
<i>Eric Metaxas</i> , Bonhoeffer. Präst, Martyr, Spion. (Jenny Karlsson).....	175	<i>Christopher Spehr (red.)</i> , Lutherjhrbuch. 82. Jahrgang 2015. Organ der internationalen Lutherforschung. (Birgit Stolt).....	159
<i>Gustavo Morello, SJ</i> , The Catholic Church and Argentina's Dirty War. (Magnus Lundberg).....	179	<i>Matthias Steuchius</i> , »I dag konung, i morgon död«. Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia. Utgiven med inledning och kommentar av Anders Jarlert. (Ingun Montgomery).....	205
<i>Eva Nilsson Nylander (red.)</i> , Mellan evighet och vardag. Lunds domkyrkas martyrologium Liber daticus vetustior (den äldre gåvoboken). Studier och faksimilutgåva. (Monica Hedlund †).....	184	<i>Bengt Stolt</i> , Kaplanen Herman Hedberg. Ett liv i tillbedjan och själavård. (Martin Nykvist).....	250
<i>Ragnar Norrman (red.)</i> , Delar i en helhet. Nedslag i Uppsala stifts historia 1593–2006. (Uppsala stifts herdaminne I:5); Kyrka mitt i byn. Perspektiv på Uppsala stifts historia 1601–2010. (Uppsala stifts herdaminne I:6); stiftshistoria i Uppsala. Artiklar och notiser. (Uppsala stifts herdaminne I:7). (Owe Samuelsson).....	216	<i>Thomas Tredway</i> , Conrad Bergendoff's Faith and Work. A Swedish-American Lutheran, 1895–1997. (Kjell O. Lejon).....	172
<i>Harry Nyberg & Per Berggrén</i> , Kyrkklockorna i Bolstads medeltidskyrka – Kultur, historia och budskap. (Lars Aldén).....	269	<i>Nick J. Watson & Andrew Parker</i> , Sport and the Christian Religion. A Systematic Review of Literature (Martin Nykvist).....	181
<i>Lena Rangström</i> , Dödens teater. Kungliga svenska begravningar genom fem århundraden. (Jan-Olof Aggedal).....	201	<i>Åke Werdenfels (red.)</i> , Tidsbilder. S:t Laurentii/Heliga Kors kyrka i Ronneby [Blekingeboken 2016, årg. 94]. (Jes Wienberg).....	268
<i>Jens Rasmussen</i> , Vækkelser i dansk luthersk fælleskultur. Andagtsbøger og lægmandsforsamlinger (1800–1840). (Hans Andreasson).....	230		
<i>Samuel Rubenson</i> , Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen. Slutrapport från ett forskningsprogram. (Svante Nordin).....	151		
		Skriftserier och medarbetarförteckning	
		SKRIFTSERIER	
		Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen.....	275
		Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd.....	276
		Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis.....	276
		Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia.....	277
		MEDARBETARFÖRTECKNING.....	279

Kyrkohistorisk årsskrift 2016

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

KYRKOHISTORISKA DAGEN 2016

Kyrkohistoriska dagen 2015 ägnades åt kyrkans år. 2016 kom turen till kyrkans rum. I kristendomens historia har rummet en central och avgörande plats. Dess betydelse kan knappast överskattas. I åtskilliga bibliska skrifter inleds beskrivningar av händelseförlopp med konstaterandet att tiden var fullbordad. Ibland beskrivs tiden tvärtom som ännu inte inne. Det handlar om hur det övertidsliga, av rummet obundna, vid en viss tidpunkt tar gestalt i rummet.

Evangeliernas skildringar av rummet är ibland synnerligen precisa, ibland ytterst diffusa. Det är alltså inte rummets detaljer, som varit viktiga för de nytestamentliga författarna, utan snarare att det de vittnar om som något de sett och hört har utspelat sig i ett verkligt rum i vid mening. I detta avseende blir kristendomen från början rumslig på ett annat sätt än andra religioner. I skildringen av Jesu födelse är det av avgörande betydelse att härbärgets inte hade någon plats för dem. Hade den heliga familjen bott därinne, i ett slutet rum, hade herdarna säkert inte blivit insläppta, och följet kring Österns vise hade av utrymmesskäl måst stanna utanför. Genom skildringen av Jesu födelse just där utanför, är riktningen angiven: rummet är viktigt för att markera att skeendet äger rum här, i denna vår verkliga värld, men för detta skeende får rummet ingen exkluderande innebörd. Man tänker sig att uppenbarelsen är oskiljaktigt knuten till rummet, men inte begränsad till något visst rum – om ett stall eller en grotta. Istället utgår kristendomens anspråk på universalitet till stor del just från dess utestängning från de traditionella eller konventionella rummen, oavsett om det handlar om krubban eller korset.

Under kristendomens historiska utveckling har man sett olika på rummets betydelse. Det har å ena sidan funnits försök att materialisera, binda och gradera den gudomliga närvaron på olika sätt till speciella rum. Det har å andra sidan också gjorts försök att beskriva kristendomen som oberoende av rummet till den grad att endast själens inre rum fått någon egentlig betydelse. Kristendomen är dock alls inte den överrumsliga religion man ibland sökt förvandla den till. Tvärtom: det yttre rummet har en avgörande betydelse för inkarnationens religion, samtidigt som det kontinuerligt samspelar med de inre rummen i människan. Inför nästa års reformationsjubileum är det väl värt att påminna sig att reformatörernas kritik mot den medeltida kyrkoinvigningen för att ha försökt inmana helighet i murarna, inte innebar att kyrkorummets skulle behandlas som vilket rum som helst, utan, med Laurentius Petris ord, hållas i vördnad för Ordets och sakramentens skull, som därinne förhandlas. Och i sin avhandling om liturgins teologi hos U.L. Ullman sammanfattar Oloph Bexell (s. 333f.) Ullmans ord om Lundby nya kyrka på Hisingen: ”Det var ett liturgiskt rum, som visade hän mot den himmelska kyrkan och som var ett tecken på det nya Jerusalem och på det andliga byggnadsverket.” Det yttre rummet skulle avspegla en inre verklighet, som förmedlades där. Rumsligheten har många dimensioner.

I modern historisk teoribildning tilldrar sig Reinhart Kosellecks koncept ”erfarenhetsrum” ett särskilt intresse. Det spränger det fysiska rummet och omdefinierar ”rum”, men betonar samtidigt just rumsligheten: erfarenheten görs inte i någon idé- eller andevärld, utan i ett

materiellt rum, där erfarenhetsrum leder vidare till förväntningshorisont. Koselleck finner det ”meningsfullt att säga att erfarenheten som härrör från det förflutna är rumslig eftersom den är samlad till en helhet i vilken många skikt av svunna tider är närvarande utan att ge någon indikation om före och efter” (Erfarenhet, tid och historia, s. 173). Om framtiden vill Koselleck emellertid inte använda ”rum”, utan ”horisont”. Detta innebär dock inte någon förnekelse av framtidens rumslighet, tvärtom: ”Horisonten är den linje bortom vilken ett nytt erfarenhetsrum öppnar sig som ännu inte kan överblickas”.

Före de bearbetade föredragen från Kyrkohistoriska dagen 2016 möter vi ett annat perspektiv på kristen ”rumslighet” i ett engelskspråkigt medeltidshistoriskt bidrag om ”The Immaculate Conception in Late Medieval Sweden” av Dr. Camille Bataille från Université de Caen Basse-Normandie.

Från Kyrkohistoriska dagen 2016 möter vi två aspekter på kyrkans rum. Professor Tarald Rasmussens föredrag om ”Early Modern Religious Topography of the Nordic Countries” publiceras inte här. Docenterna Carola Nordbäck, Umeå universitet, och Gunilla Gunner, Södertörns högskola, presenterar perspektiv på S:ta Katarina svenska församling i S:t Petersburg: Kyrkan som minnespolitisk arena, andlig gemenskap och transkulturellt rum. Professor Magnus Lundberg, Uppsala, har koncentrerat sin artikel till en aspekt på tidigmoderna latinamerikanska nunnors kontemplativa och apostoliska liv inom och bortom klostermurarna. Under rubriken ”Högt ovanför klausuren” ger han en överblick över spansk-amerikanska kontemplativa kvinnors andliga flygfärder.

Svenska kyrkohistoriska föreningens pris för bästa kyrkohistoriskt relevanta uppsats delades 2016 ut till arkivarien, teol.kand. Lennart Nyman, som nu bearbetat sin uppsats till en artikel: ”Trumman magert altar är, Kyrkonyckeln jag begär”. En kollektivbiografisk studie över frihetstidens fältpräster.

Avdelningen *Meddelanden och dokumentation* innehåller, förutom sedvanliga protokoll och redogörelser, även en kort redogörelse av docent Carola Nordbäck för de konferenser som hittills anordnats av de nordiska nätverket för väckelseforskning, Nordveck. Ett genmäle på en recension i KÅ 2015 och ett svar på genmälet höjer temperaturen i den vetenskapliga diskussionen. Kyrkoherde em. Gösta Imberg presenterar under rubriken ”Brevet om Lillan” Lina Sandells egna ord om sin dödfödda dotter, redaktören publicerar en artikel om Hilding Pleijels genusperspektiv, och professor Curt Dahlgren redovisar ”Begravning enligt Kyrklagsed 2008–2009”. Det är min förhoppning att KÅ 2016 kommer att öppna både erfarenhetsrum och förväntningshorisonter hos oss alla.

Det är nu 99 år sedan ordförandeposten i Svenska kyrkohistoriska föreningen förra gången innehades av en professor från Lunds universitet. Det var Hjalmar Holmquist, som i vakansen efter Herman Lundström trädde in som ordförande. Då ägde föreningens årsmöten rum i Teologiska fakultetens sessionsrum i Uppsala universitet. Kyrkohistoriska dagen var ännu inte uppfunnen. Det blev den först 1950, och årligen återkommande från 1978.

Sedan 1910-talet har såväl föreningen som universiteten vuxit. På väggen i mitt tjänsterum hänger Hjalmar Holmquists porträtt. Det är för mig en ständig, rumsligt påtaglig påminnelse om arv och kontinuitet i den kyrkohistoriska verksamheten, men också om avstånd och distans. Den kyrkohistoriska forskningen och undervisningen utvecklas och fortsätter idag under andra villkor, villkor som delvis är bättre, delvis sämre. Det sistnämnda gäller särskilt den teologiska grundutbildningen, där Svenska kyrkan för närvarande inte tycks anse att de redskap att bearbeta sin egen, sin församlings och sin kyrkas historia som kyrkohistorieämnets studium är avsett att utrusta de blivande prästerna med, har någon nämnvärd betydelse.

Hjalmar Holmquists tid var en annan än vår, forskningsinriktningarna andra, och förhåll-

ningssättet till värderingar i historieskrivningen annorlunda. Likväl tror jag inte att professor Holmquist skulle ha varit främmande för att ägna en dag åt rummet i kyrkohistorien. På sitt porträtt sitter han utplacerad mitt i det rum som utgörs av hans värmländska hembygd. Det är tidstypiskt, visst, men samtidigt var det utifrån sin fasta förankring i det konkreta, svenska rummet, som Hjalmar Holmquist kunde göra de breda, internationella översikter och utblickar, som präglade mycket av hans författarskap. Av detta kan man alltså lära sig att eventuellt påstådda motsättningar mellan svensk och internationell kyrkohistoria är falska – vad det handlar om är istället att låta internationella kontexter och perspektiv, såväl i resp. på den

historiska situationen som i den nutida forskningen, belysa Sveriges kyrkohistoria, och samtidigt om att föra ut resultaten av denna forskning i det internationella forskarsamhället.

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens stadgenliga uppgift är att genom föreläsningar samt genom utgivande av Kyrkohistorisk årskrift och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap. Det handlar i hög grad om det kyrkohistoriska rummet. För stunden blev det ”ekonomiska” rum, där vi på Kyrkohistoriska dagen 2016 befann oss, i denna mening ett kyrkohistoriskt rum, där kyrkohistorisk kunskap spreds. I en vidare mening blir varje rum, där man läser Kyrkohistorisk årskrift ett kyrkohistoriskt rum.

ARTIKLAR

CAMILLE BATAILLE

The Immaculate Conception in Late Medieval Sweden

Introduction

On 28 April 1311, the Archbishop of Uppsala, Nils Kertilsson (1308–1314), inaugurates the altar for the chapel of the Virgin Mary in his cathedral.¹ He offers forty days of indulgence for the »well penitent and confessed» who visit the chapel on the feast days of the Virgin Mary.² As is usual with many grants of indulgences, the Archbishop enumerates the feasts: »the Assumption, the Annunciation, the Nativity of the Virgin, and the Purification, and indeed [*necnon*] the Conception». The Latin adverb *necnon* stresses this last feast, which is quite understandable in view of the fact that this charter is the very first Swedish document to mention the Conception of the Virgin³. The Feast

of the Conception should not be confused with the idea of the Immaculate Conception, which was made a dogma of the Catholic Church in 1854,⁴ but was a topic of harsh debates in the Middle Ages.⁵

The Immaculate Conception is the theory according to which the Virgin Mary has never been touched by original sin, and has never sinned. It has nothing to do with the Virgin Birth (a virgin that has a child), a confusion still too often met with.⁶ The historical origin of the theory can be traced back to apocryphal tales, such as the *Pseudo-Matthew* or the *Liber de Nativitate Mariae*, in which a depiction of the circumstances of the generation of Mary is made available.⁷ The first clear indication of a liturgical celebration of the conception of Mary comes from England, in

1 SDHK 2416 (DS 1792). See Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, Lund, 2001, p. 161.

2 *Omnibus vere penitentibus et confessis qui ad dictam beate Marie virginis capellam in ipsius festiuitatibus. videlicet assumptionis, annunciationis, natiuitatis. et purificationis. necnon et conceptionis eiusdem, deuote accesserint, quadraginta dies de iniuncta sibi penitencia misericorditer in domino relaxamus* (SDHK 2416).

3 Sven Helander, op. cit., p. 161, rightfully acknowledged the document as being the first to mention the Feast of the Conception of Mary, but he mistook the letter for being from Archbishop Nils Allesson (1292–1305), instead of his successor Archbishop Nils Kertilsson (1308–1314). Previously, several documents have erroneously been considered as the oldest tracks of this feast: see for example Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalen des Mittelalters*, Uppsala, 1923, p. 182, who wrongly mentioned a letter to the Dominicans in Sigtuna (SDHK 2434), which does not contain any

mention of the feast; Toni Schmid, »Franziskanische Elemente im mittelalterlichen Kult Schwedens. Teil II», *Franziskanische Studien*, 25:1 (1938), p. 137, gives the correct reference.

4 See Pius IX's bull »Ineffabilis Deus» of 8 December 1854.

5 The important study of Marielle Lamy, *L'immaculée conception. Etapes et enjeux d'une controverse*, Paris, 2000, offers a detailed presentation of the issue.

6 See for example Julia Kristeva, »Stabat mater», in J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, 1983, pp. 227–228, where the psychoanalyst obviously mistakes the Virgin Birth for the Immaculate Conception.

7 Jan Gijssels (ed.), *Liber de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA 9; Rita Beyers (ed.), *Liber de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA 10.

the 1120s.⁸ Its promoters were men such as Eadmer of Canterbury (c. 1060–c. 1124), Osbert of Clare († c. 1158), or Anselm of San Saba († 1148),⁹ who adopted an immaculist position in their defence of the feast of the Conception. When the feast spread on the continent, the theory attached to it started to be questioned. In his letter no. 174, Bernard of Clairvaux sought to halt the propagation of a feast (and consequently a doctrine) that he considered illegitimate.¹⁰ His opinion is important, for it would influence many thinkers thereafter. In the twelfth and thirteenth centuries, the debate for and against the Immaculate Conception involved the best spirits of the time. One of the most important elements in the debate involved medieval ideas about the development of fetuses. In the medieval view, the body was created first, then God infused a soul into it. The process was called »animation». The controversy concerned at what moment the Virgin was freed from original sin: before she was conceived, at the instant of her bodily conception, before the animation, at the instant of the animation, or after the animation. On the maculist side, for example, Anselm of Canterbury and Peter Lombard thought that the sanctification of Mary happened during the Annunciation; Albert the Great and Saint Bonaventure thought the sanctification happened at the instant of animation; Richard of Saint-Laurent and the Ps-Peter Damian (Nicholas of Clairvaux) believed in the sanctification *in utero*. For the immaculist side, Eadmer of Canterbury and Osbert of Clare thought the Virgin was perfect and holy right when she was conceived; Ramon Llull and Peter Pascual thought she had been sanctified before she had been conceived; Peter John Olivi and William of Ware believed a

purification happened before the animation, that is, at the instant of the procreation.¹¹

During this period, the feast was detached from the maculist/immaculist question: it continued to spread independently of the doctrine of the Immaculate Conception. Up to the middle of the fourteenth century, the maculist position was dominant.¹² The question became a thorn in the side of the Church, which sought to reduce dissent in order to preserve unity. The controversy flared up anew sporadically during the fourteenth and fifteenth centuries, but it should be noted that the doctrine of the Immaculate Conception was endorsed by the Council of Basel (17 Sept. 1439).¹³ Not everyone accepted this decision. Pope Sixtus IV ultimately authorized the celebration of the Feast of the Conception (1476)¹⁴ and a few years later (1482–83) forbade the members of either party to accuse the other of heresy, which in practice slowed the discussions about the doctrinal aspects but could not quench them for good.¹⁵ In the late fifteenth century, we can see that the feast and the doctrine were reunited again.

In this article I would like to shed light on the Swedish treatment of the question of the Immaculate Conception. The issue has been addressed by former scholars, but in my opinion inadequately. The subtleties of the high theological debate have sometimes been overlooked, or misinterpreted, which has led to some very questionable statements. To soften my criticisms somewhat, I should add that there are very few Swedish sources that address the issue of the Immaculate Conception. Most of our material concerns the concep-

8 See Lamy, op. cit., pp. 35–39.

9 On Eadmer, see André Carassut, »Eadmer», *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 4:1 (1960), cols. 1–5; on Osbert, see Michael O'Carroll, »Osbert de Clare», *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11 (1982), cols. 1011–1012; on Anselm of San Saba, also named Anselm of Bury, see David Knowles, C. N. L. Brooke & Vera C. M. London (eds.), *The Heads of Religious Houses. England and Wales*, vol. 1: 940–1216, Cambridge, 2004 (2001), p. 32.

10 Bernard of Clairvaux, *Epistola* 174 (»Ad canonicos Lugdunenses»), in Jean Leclercq & Henri Rochais (eds.), *S. Bernardi Opera*, Rome, 1974, vol. 7, pp. 388–392.

11 On the arguments and authors, see Lamy, op. cit., *passim*. See also the table that summarizes the arguments (appendix).

12 Lamy, op. cit., p. 383.

13 Decree of the thirty-sixth Session, 17 Sept. 1439; see Ernst von Birk & Frantisek Palacky (eds.), *Monumenta conciliorum generalium, Seculi decimi quinti. Conciliorum Basileense scriptorum*, Vienna, 1886, vol. 3:1, pp. 364–365.

14 Sixtus IV's bull »Cum praeexcelsa», 1476. See Cherubinus Sericoli, *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Rome, 1945, pp. 34–35, 149 ff.

15 Sixtus IV, Constitution »Grave nimis», 4 Sept. 1483, ed. Cherubinus Sericoli, op. cit., pp. 40–52, 155 ff.

tion of Mary in a more general sense. This is why I would here like to present a detailed overview and analysis of the Swedish sources that deal with Mary's conception, with close attention paid to how former scholarship has presented them and sometimes related them to the question of the Immaculate Conception. Although there exists some relevant Old Swedish material, I shall confine myself to sources in Latin.¹⁶ My aim is not merely to present sources and previous scholarship but to show the dynamics at work as the cult of a major saint such as the Virgin Mary develops. The relations between devotion, hierarchy and dogma will be seen to be of prime importance.

Sources for the Feast of the Conception in Late Medieval Sweden

A. CHARTERS

After the first mention of the Feast of the Conception in Sweden, in 1311, we observe a steady propagation of it. In 1316, Nils Jonsson and his wife Kristina, from Rickeby, gave some lands to the church in Vidbo in their will, asking among other things that the Feast of the Conception be celebrated annually, with an octave.¹⁷ It is one of the rare occasions when there is mention of an octave for the Conception in Sweden. This practice did not leave any tracks in liturgical sources. In 1328, the runic calendar from Gotland has the feast in black ink, indicating a feast accepted but of less importance than other Marian feasts.¹⁸ In 1329, indulgences for the church of Funbo mention the feast in a list of ordinary Marian celebrations.¹⁹

In 1338, a testimony of *Lagman* Magnus Jonsson of Östergötland is dated by the Day of the Conception.²⁰ The feast must have become relatively common by 1344, when it is used as an indicator of time in a royal charter.²¹ Nevertheless, that same year the register for the cathedral of Uppsala does not include it in the list of indulgenced feasts, and marks it with black ink in the calendar.²² At some point, the feast is added in several calendars, now preserved as fragments, such as in MPO Fr. 2547, a calendar for Uppsala covering the months of November and December and dating from the second half of the twelfth century, or MPO Fr. 25599, first used by the Dominican Order and adapted to the use of Linköping, dating from the end of the thirteenth century to the beginning of the fourteenth. The Conception was in both cases probably added at the end of the fourteenth century.²³

The first pope to mention the Feast of the Conception in a letter sent to Sweden is Boniface IX (1389–1404), for the church of Lödöse in March 1401.²⁴ He is also the first pope to mention the Feast of the Visitation in a document addressed to Sweden. The mention of the newest Marian feasts, such as the Conception, in documents written for the pope is not invariable: a concession of indulgences for the St. Mary Chapel in the cathedral of Strängnäs, postdating the previous letter by two months, only refers to four Marian feasts.²⁵ It is possible that the papal chancellery adapted itself to the uses of different dioceses when conceding indulgences. In Strängnäs, the feast has a proper formulary in a breviary dating from the 1380s, but an isolated witness cannot determine by itself the use of a whole diocese.²⁶ In December 1401, a third

16 I would like to thank Stephan Borgehammar for his references to relevant Old Swedish sources and indications of literature. See for example Christer Pahlmblad, »Marias år – Maria i liturgin», in J. Lockman-Lundgren (ed.), *Gud är inte tyst*, Oskarshamn, 1997, p. 127–139.

17 SDHK 2715 (DS 2045). Vidbo church is located in Seminghundra härad, and part of Sigtuna kommun, in Uppland.

18 Nils Lithberg & Elias Wessén, *Den gotländska runkalendern 1328*, Stockholm, 1938–1939, p. 13.

19 Uppsala, UB, E 169, fol. 417r. Funbo church is in Rasbo härad, and part of Uppsala kommun.

20 SDHK 4463 (DS 3402): *Scriptum ... die conceptionis beate virginis*.

21 SDHK 5079 (DS 3866).

22 SDHK 5059 (DS 3849). On the *Registrum ecclesie Upsalensis* of 1344, see Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnebau. Med särskild hänsyn till perioden 1344–1527*, Stockholm, 1977, pp. 6 ff.

23 Sven Helander, *Ordinarium Lincopensis*, Lund, 1957, p. 40.

24 SDHK 15587 (SD 2856).

25 SDHK 15632 (SD 2872).

26 Uppsala, UB, C 416, fol. 18 ff.

Conceptio BMV	Song, prayer or lesson	Alternatives	Reference
Introit	Gaudeamus ... de cuius conceptione		Cantus 501004
Ps.	Conceptione tua		
Oratio/Collecta	Deus qui beate Marie virginis conceptionem angelico vaticinio ... venerata.		CO II: 1373
Lectio	Dominus possedit me	Egredietur virga	Prov. 8:22; Isa. 11:1
Graduale	Propter veritatem	Benedicta et venerabilis; Dilexisti	Cantus 505006; Cantus 505002; no Cantus number
Versus alleluiaici	Conceptio gloriose	Diffusa est gracia	
Euangelium	Liber generationis		Matth. 1:1
Offertorium	Aue Maria	Offerentur; Felix namque	
Secreta	Sanctificata quesumus Domine muneris oblate ... concede.	Deus qui filium tuum; Veneratus omnipotens deus; Salutarem hostiam tibi omnipotens Pater ymmolantes	CO II:343; the others are not in the <i>Corpus orationum</i>
Communio	Diffusa est	Beata viscera	Ps. 44:3
Complenda	Repleti vitalibus alimoniis ... gaudiis ciuium supernorum.	Sumptum quesumus domine; Celestis alimonie vegetati	CO VIII:5074b; the others are not in the <i>Corpus orationum</i>

Table 1: Most common formulary for the mass of the Conception in Swedish witnesses

concession of indulgences is given to the church of the Dominicans of Stockholm, and in accordance with the uses of the Order, the Conception is not mentioned among the indulgenced feasts.²⁷

Judging by the evidence of the charters (indulgences and wills) and of the calendars, the feast is established at the end of the fourteenth century. But what, more precisely, is the content of the celebration? What formularies are used for this feast? One could also ask if the issue of the Immaculate Conception is present or not.

B. LITURGY

In the mass liturgy, the Swedish formularies for the Feast of the Conception vary but little. This is not a Swedish peculiarity.²⁸ Just as in the example of Lyon, studied by Pascal Collomb, the witnesses are

few.²⁹ For Sweden, we have for the whole period 1350–1530 four printed missals, the formularies given by the *Breviarium Scarense*, the printed gradual of Västerås, three manuscript missals, two ordinaries, a compilation of masses and seventeen fragments of missals, plus eight or nine fragments of graduals.³⁰ Table I contains a synthesis of their contents.

²⁹ Pascal Collomb, »L'inscription liturgique de la *Conceptio beate Marie* dans le calendrier diocésain – Le cas lyonnais (xii^e–xvi^e siècle)«, *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 10 (2012) [<http://acrh.revues.org/4355>].

³⁰ The manuscript missals are: Stockholm, KB, A 50a; Stockholm, KB, A 97; Uppsala, UB, C 420. We must add the ordinaries of Linköping: Stockholm RA, Skokl. saml., Avd I, no. 2, edited by Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis*, op. cit., pp. 285 ff.; Uppsala, UB, C 428, which includes a formulary for the Conception written by the first hand on fols. 62v–63; and the compilation of masses in Uppsala, UB, C 439, which has a mass for the Conception on fol. 21. The fragments of missals are: MPO Fr 735, Fr 3828, Fr 4044, Fr 4572, Fr 4800, Fr 7115, Fr 7470, Fr 8611, Fr 8623, Fr 8743, Fr 8873, Fr 10114, Fr 26221, Fr 26440, Fr 26689, Fr 26954, Fr 28592. The fragments of graduals are: MPO Fr 701, Fr 903, Fr 1114, Fr 10302, Fr 11712, Fr 25070, Fr 25249,

²⁷ SDHK 15746 (SD 2896).

²⁸ See Cornelius A. Bouman, »The Immaculate Conception in the liturgy«, in E. D. O'Connor (ed.), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame (Indiana), 1958, pp. 113–160.

The introit of this formulary is very common for Marian feasts. It has a high plasticity due to the ease with which a feast name can be changed. Therefore, it can be used for the Assumption as well as for the Nativity of the Virgin, or the Conception. In Swedish printed and manuscript missals, it is used also for the Nativity of the Virgin.³¹ In this respect the Swedish dioceses do not follow the Roman tradition, which prefers *Salve sancta parens*.³² On the other hand, the high plasticity of this introit can be a hindrance too: it does not specify anything about the Conception on the dogmatic level. It is a characteristic that is also observable for the other chants, lessons and prayers. The mass lessons do not vary much: the *epistola* comes either from Proverbs 8:22 or Isaiah 11:1.³³ The *evangelium* is always, just as in the seventh lesson for the Conception and the Nativity of the Virgin in the breviaries, *Liber generationis* (Matth. 1:1). The songs are borrowed from generalist formularies, such as the Common of Virgins or the masses *de BMV*. All the books give the same gradual: *Propter veritatem*, with the exception of the printed *Graduale Arosiense* (*GAr*), which gives *Dilexisti*.³⁴ *Propter veritatem* is also used for the Nativity of the Virgin in all the Swedish books. A fragment uses *Benedicta et venerabilis*, following perhaps a Roman tradition, since this song is used in the Nativity of the Virgin formulary.³⁵ The Alleluia verse is always *Conceptio gloriose* in the Swedish tradition, except in the *GAr*. The offertory

is distributed between *Ave Maria* (Strängnäs, some fragments)³⁶, *Felix namque* (Uppsala)³⁷ and *Offerentur* (only in the *GAr*). The last song in a *proper* mass formulary, the *communio*, uses either *Diffusa est* (Ps 44:3)³⁸ or *Beata viscera*, originally a song for *Nativitas Domini*.³⁹

For the prayers, the general impression is slightly different. If the first prayer (*collecta*) is commonly used for this feast, it stresses that an angel warned Mary's parents of her conception, a topic clearly drawn from apocrypha.⁴⁰ It is present in one of the oldest formularies for the Conception, the one added to the so-called Leofric Missal in the eleventh century.⁴¹ This formulary is, as Marie-Bénédicte Dary puts it, »d'une composition originale qui ne reprend aucune des prières du sacramentaire grégorien». ⁴² The *secreta* follows three traditions: *Sanctificata quesumus Domine muneris oblate ... concede*, used in Strängnäs and Linköping and present in some fragments,⁴³ *Deus qui filium tuum*, used in Uppsala,⁴⁴ and *Veneratus omnipotens Deus*, used in Skara.⁴⁵ Finally, the *postcommunio* mirrors the distribution of the *secreta*: *Repleti vitalibus* also comes from the Leofric missal

Fr 28549. The fragment MPO Fr 25488 could not be seen; the photographs in the MPO database for this fragment do not correspond: they show an antiphony and not a gradual.

- 31 As for example in the *Missale Upsalense vetus* 1484 (hereafter MUV), *Missale Strengnense* 1487 (hereafter MSt), *Missale Aboense* 1488, *Graduale Arosiense* 1493 (hereafter GAR), *Missale Upsalense novus* 1513 (hereafter MUN), and in Stockholm, KB, A 97 (*missale Lincopensis*).
- 32 Robert Lippe (ed.), *Missale romanum mediolani*, 1474, Vol. I: *Text*, London, 1899, p. 377.
- 33 *Egredietur virga* (Is 11:1) in the missals from Uppsala: see MUV and MUN, and MPO Fr 4044; *Dominus possedit me* (Prov 8:22) in all the others.
- 34 Toni Schmid (ed.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, 1959–1965, p. 192.
- 35 MPO Fr 4800; R. Lippe (ed.), *Missale romanum*, op. cit., p. 378.

36 As in the MSt, MPO Fr 4800, Fr 8623, Fr 1114, Fr 25070, but also in the *Missale Lundense* 1514.

37 Also in MPO Fr 11712, Fr 4044.

38 In the MSt, GAR, *Missale Lundense*, and MPO Fr 8623, Fr 1114, Fr 7115, Fr 25070.

39 In MU and MPO Fr 4800, Fr 10302, Fr 11712, Fr 4044.

40 Eugène Moeller, Jean-Marie Clément & Bertrand Coppeters 't Wallant (eds.), *Corpus orationum*, vol. 2, Turnhout, 1993, CCSL 160A, no. 1373.

41 Frederik E. Warren, *The Leofric missal*, Oxford, 1883. The edition is made from Oxford, Bodley, Ms. 579, fol. 374. See also Richard Pfaff, *The liturgy in medieval England. A history*, Cambridge, 2009, pp. 72 ff.

42 Marie-Bénédicte Dary, »Aux origines de la 'Fête aux Normands'. La liturgie de la fête de la Conception de la Vierge Marie en France (XII^e–XIII^e s.)», in F. Thelamon (ed.), *Marie et la 'Fête aux Normands'*, Rouen/Le Havre, 2011, pp. 85–98, esp. p. 86.

43 As in MPO Fr 4800, Fr 8611, Fr 8623, Fr 7470. This prayer is not referenced in the *Corpus orationum*.

44 Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, vol. 2, Louvain, 1952, no. 343. This prayer is also present in MPO Fr 4044 and in the *Missale Lundense*.

45 This prayer is not referenced in the *Corpus orationum*. One fragment (MPO Fr 7115) contains yet another prayer: *Salutarem hostiam tibi omnipotens Pater ymmolantes*.

and is used in Strängnäs and Linköping,⁴⁶ while *Sumptum quesumus domine* is used in Uppsala.⁴⁷ MPO Fragment 7115 has another prayer, which is not found elsewhere in the Swedish material.⁴⁸

Nowhere in these mass formularies can any indication favourable or hostile to the Immaculate Conception be found. All the formulations are devout but vague, and the only element that might point toward a deeper involvement in the controversy is the use of the *collecta* found in the Leofric missal, with its reference to the apocryphal texts.

The tendency is fairly similar in the formularies for the breviaries.⁴⁹ In most cases, the whole formulary is not written out in the book: many rubrics require the texts to be taken from the Nativity of the Virgin.⁵⁰ The lessons for matins, and sometimes the collect, are the only elements given in full. Two main traditions were in use. First, the practice of using the *Introduxit* office for the Nativity of the Virgin, changing only the word »Nativity» into »Conception». This very widespread practice is the solution chosen by the Swedish dioceses of Uppsala, Linköping, and Strängnäs.⁵¹ The second tradition, also widespread, is the use of *Gaude mater ecclesia*, as in the dioceses of Skara and Västerås.⁵² Both traditions are symptomatic of

the neutrality and distance from polemic that we can observe in liturgy in general.

Already here we can note that the offices composed especially for the Immaculate Conception by Leonardo Nogarolo (end of the fifteenth century) and Bernardino de Bustis (1450–1513) after the intervention of Sixtus IV are nowhere to be found in the Swedish documents. The office by Nogarolo for the Immaculate Conception was printed right after its approval by Pope Sixtus IV. It was relatively widespread, judging by the diffusion of incunabula containing the formulary.⁵³ The office in itself, without musical notation, is based on the Song of Songs and a compilation of authors favourable to the Immaculate Conception.⁵⁴ The office by Bernardino de Bustis for the Immaculate Conception was approved by the pope in 1480.⁵⁵ Printed in 1492 in Rome, with the *Mariale* of this author, the office is less widespread than the one by Nogarolo.⁵⁶ The choice not to use those offices is by itself a doctrinal positioning. The Swedish bishops and canons decided to use other masses and offices than the ones promoted by the Franciscan pope.

The most likely *locus* to find the doctrinal inclination of a feast is in the lessons of matins. Table II contains a synthesis of the texts used in the printed Swedish breviaries for the lessons of matins at the Feast of the Conception.

The lessons used in Sweden for the Feast of the

46 The fragments also correspond. See note 30. The prayer is referenced in the *Corpus orationum*, vol. 8, 1996, CCSL, no. 160G, no. 5074b.

47 The prayer is the same as the one used in the *Missale Lundense* and is present also in MPO Fr 4044.

48 MPO Fr 7115: *Celestis alimonie vegetati*.

49 The witnesses are, first, the printed breviaries: *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493 (hereafter BLi); *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495 (hereafter BSt); *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496 (hereafter BU); *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498; *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513 (hereafter BA). There are relatively few manuscript breviaries for medieval Sweden that contain offices of the Conception with lessons: the breviaries Stockholm, KB, A 50, A 99, A 100; Uppsala, UB, C 354, C 416, C 435, C 463, C 507; the compilation of offices Uppsala, UB, C 446; and the fragments MPO Fr 25645 and Fr 8126.

50 For example: *habeatur hystoria que dicatur in nativitate*, as in Stockholm, KB, A 100, a breviary for Uppsala.

51 It is also found in the following codices and fragments: Stockholm, KB, A 50, A 100, and probably A 99; Uppsala, UB, C 463; MPO Fr 21728 and Fr 20061.

52 This office is also to be found in Uppsala, UB, C 416, a 14th-c. ms. from Strängnäs, and in MPO Fr 20339, Fr

2237. On *Gaude mater ecclesia* (AH 5:12), see Solange Corbin, »Miracula beatae Mariae semper virginis», *Cahiers de civilisation médiévale*, 39–40 (1967), pp. 409–433.

53 Leonardus Nogarolus, *Officium Immaculatae Conceptionis*, Rome, 1477, ISTC 1000051300, GW M27651. The book is reedited several times, for example in 1478 and 1485.

54 Camilla Cavicchi, »Osservazioni in margine sulla musica per l'immacolato concepimento della Vergine, al tempo di Sisto IV», *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 10 (2012) [http://acr.revues.org/4386].

55 Ibid. On Bernardino de Bustis, see Antonio Alecci, »Busti, Bernardino», *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, 1972, vol. 15, http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-busti_%28Dizionario_Biografico%29/.

56 Bernardino de Bustis, *Mariale*, Milan, 1492, ISTC ib01332500, GW 5803. The book was reedited the following year, still in Milan, then in 1496 and in 1498 in Strasbourg.

	BLi 1493	BSt 1495	BU 1496	BSc 1498	BAr 1513
Lectio 1–3	Poncelet 1698, SRD III	Poncelet 1698, SRD III	Lib. Nat. BMV, CCSA 10	Osbertus de Clara, S de Con BMV	Osbertus de Clara, S de Con BMV
Lectio 4	Poncelet 1698, SRD III	Poncelet 1698, SRD III	BnF lat. 18168; CUL li. 4.20	Osbertus de Clara, S de Con BMV	Osbertus de Clara, S de Con BMV
Lectio 5–6	Poncelet 1713; PL 159:320	Poncelet 1698, SRD III	BnF lat. 18168; CUL li. 4.20	Osbertus de Clara, S de Con BMV	Osbertus de Clara, S de Con BMV
Lectio 7–9	Poncelet 832; PL 159:321	»Ut in Nat.» [Hieron., CCSL 77, CPL 590]	BnF lat. 18168; CUL li. 4.20	»Ut in Nat.» [Hieron., CCSL 77, CPL 590]	Osbertus de Clara, S de Con BMV

Table 2. Texts used as lessons for the matins of *Conceptio BMV* in the Swedish printed breviaries.

Conception are, at the end of the Middle Ages, fixed according to the texts chosen for the printed breviaries. In Linköping and Strängnäs, the miracle of Elsin provides the readings for the lessons 1 to 4 (6 in Strängnäs).⁵⁷ The miracle tells the story of an English abbot that is sent to Denmark and whose ship is battered by a storm on its way back. Elsin the abbot prays to the Virgin in order to escape a potential shipwreck and is saved, but must in return celebrate the Feast of the Conception. The text in the Swedish printed breviaries is very close to the one edited in the *Scriptores Rerum Danicarum*.⁵⁸ In Linköping, the lessons 5–6 use another miracle commonly presented as argument in favour of the feast: the Hungarian cleric who married the Virgin.⁵⁹ This miracle often follows the miracle of Elsin, just as the one used for lessons 7–9: a fornicating cleric from Rouen is saved from drowning by the Virgin.⁶⁰ Even though those miracles are often used in a liturgical context as lessons for this feast, Solange Corbin did not find a witness with all three miracles in the list of manuscripts for the Conception that she made.⁶¹ In Strängnäs, the last three lessons are »as in the Nativity of the Virgin», that is, an extract from

Jerome.⁶² The three miracles aim at spreading the Feast of the Conception by basing it on gratitude for the protection of the Virgin Mary. But none of them expresses anything resembling the doctrine of the Immaculate Conception.

The Breviarium Upsalense contains extracts from the beginning of the *Liber de Nativitate Mariae* in lessons 1–3.⁶³ In the *Liber de Nativitate Mariae*, Mary is »blessed, from the lineage of David»,⁶⁴ her parents are named (Anna and Joachim) and said to lead »a rightful and simple life». ⁶⁵The third lesson exemplifies this by explaining how Joachim divided his wealth in three parts: one for the temple, one for the poor, and one for his family.⁶⁶ Though apocryphal, those lessons carry no weight in terms of dogma. It is possible to see a Dominican influence at work in the liturgy of Uppsala, since the *Liber de Nativitate Mariae* is included in the lectionary of Humbert of Romans as one of the texts for the Nativity of the Virgin.⁶⁷

57 In Poncelet's repertory of Marian miracles, this tale has no. 1698. Albert Poncelet, »Index Miraculorum B. V. Mariae quae latine sunt conscripta», *Analecta Bollandiana*, 21 (1902), pp. 242–360 (hereafter: Poncelet).

58 Jacobus Langebeck (ed.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, vol. 3, Copenhagen, 1774, pp. 254–255.

59 Poncelet, no. 1713.

60 Poncelet no. 832.

61 Solange Corbin, op. cit.

62 *S. Hieronymi presbyteri opera*, Pars I: *Opera Exegetica*, vol. 7: *Commentariorum in Matheum Libri IV*, ed. Marc Adriaen & David Hurst, Turnhout, 1969, CCSL 77, pp. 7 ff.; CPL 590.

63 Rita Beyers (ed.), *Liber de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA 10, pp. 277 ff.

64 *Beata Maria ex regia stirpe et familia David*, BU lectio 1.

65 *Vita eorum erat simplex et ante Dominum et recta: apud homines irreprehensibilis et pia*, BU lectio 2.

66 *Nam omnem substantiam suam trifarie diviserunt. unam partem templo et templi servitoribus aliam peregrinis et pauperibus erogabant. terciam sibi et familie sue usibus reservabant*, BU lectio 3.

67 Edited by Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254–1256). Edition et étude*

Of course, the Friars Preachers did not celebrate the Feast of the Conception, but many formularies for this feast were, as we have seen, borrowed from the Nativity of the Virgin. Then, until lesson 9, the text used in the BU is one that we find in the oldest document containing lessons for the Feast of the Conception: a *libellus* from the twelfth century added to an eleventh-century lectionary from Saint-Martin-des-Champs.⁶⁸ This choice of text is peculiar, since no other traces of it are known in Sweden, including in the fragments. Uppsala breviaries from the fifteenth century do not use this text, as we shall see further below. Lesson 4 briefly mentions the Conception of Mary as the object of celebration.⁶⁹ Afterward, lessons 5–9 reflect no further interest in the Conception, but rather evoke the Incarnation, the authenticity of the celebration, and the powerful intercession of the Virgin.

The third text, used in Skara and Västerås, is the *Sermo de conceptione BMV* by Osbert of Clare.⁷⁰ The sermon is an early composition containing immaculist elements.⁷¹ Indeed, the flesh of the Virgin Mary is said to be blessed thanks to the flesh of the patriarchs,⁷² and another passage indicates that »from these clean and chaste entrails

the Word of God (...) clothed itself in immaculate flesh».⁷³ Finally, at the end of the sermon, the Virgin is qualified as *virgo inviolata, mater immaculata*, although without any comment on how she could be immaculate.⁷⁴ Osbert makes statements about the immaculate nature of the Virgin and, particularly, of her flesh. In the whole sermon he provides only one argument to explain this status: that the flesh of the Virgin is special, coming from the lineage of the patriarchs, who benefited from a special relation to God and, therefore, to original sin. The argument prefigures the argument of the Special Seed, making the Virgin stem from a preserved seed coming directly from Adam before the Fall. Hugh of St. Victor, the Pseudo-John of Mandeville, the Pseudo-Peter Comestor and the Anonymus of Heiligenkreuz developed this theory not long after Osbert wrote his sermon.⁷⁵ So, even if the sermon does contain immaculist elements, they are scarce. Moreover, none of those elements are to be found in the Skara and Västerås lessons for the Conception. The texts have been shaped to suit liturgical needs but also, as I argue, to reject potentially dubious or arguable elements. In the BAR, however, a tricky passage could be read in an immaculist way: in lesson 3, several references are made to the »extinction of concupiscence», which is an often used pro-Immaculate Conception argument.⁷⁶ The problem is that in the sermon it refers to the Incarnation and Virgin birth of Christ, not to the Conception of the Virgin. The choice of cutting the phrase off from the reference to the Incarnation (which is made in the previous lesson) is interesting, but in no case sufficient to prove a will to transform the phrase into an immaculist argument. In both breviaries, the lessons have been carefully selected. Lesson 6 is composed mostly of a passage that is not kept in the Thurston & Slater edition of the sermon. The purpose of this

d'après le ms Rome, Sainte-Sabine XIV L1, Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum, Paris, 2004, p. 348.

68 Paris, BnF, lat. 18168, fols. 105v–110v. See Solange Corbin, op. cit., and Kati Ihnat, *Mary and the Jews in Anglo-Norman monastic culture*, London, University of Queen Mary, 2011, p. 62, note 138, p. 101, and the edition of the office p. 222. Kati Ihnat adds to the list of manuscripts containing this text the ms. Cambridge, Univ. Lib., li. 4.20. The database *In Principio* lists yet another manuscript with the same incipit: Leipzig, UB, Ms. 618, according to the *Bibliographie annuelle du Moyen Âge tardif*, t. XIII, Paris–Turnhout, 2003, no. 4108.

69 *Beatam ergo dei Genitricem Mariam cujus annua conceptionis festa veneramus*, BU lectio 4.

70 The *Sermo de conceptione BMV* of Osbert of Clare is edited under the name of Eadmer in Herbert Thurston & Thomas Slater (eds.), *Eadmeri monachii Cantuariensis. Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, Freiburg i. Br., 1904, pp. 65–83.

71 See Marielle Lamy, op. cit., for a presentation of Osbert's ideas, for example pp. 166, 176, etc.

72 *significavit quod in carne patriarchae carnem beatae virginis Mariae benediceret*, Thurston & Slater (eds.), op. cit., p. 68.

73 *ex cuius castis mundisque visceribus dei verbum [...] immaculata se carne vestitit*, ibid., pp. 79–80.

74 Ibid., p. 83.

75 Marielle Lamy, op. cit., p. 131.

76 *Que virginitate Deo sacrificata, concupiscentiam carnis extinxit, in humilitatis arce collocata paupertatem spiritus amplectens concupiscentiam mentis funditus extirpavit*, Thurston & Slater (eds.), op. cit., p. 67.

	KB A50, A100, UUB C507	UUB C446, C463	UUB C416	UUB C354, C435	UUB C21	KB A99	UUB C84, C292
Lectio 1–3	Lib. Nat. BMV, CCSA 10	Poncelet 1698, SRD III	Poncelet 1698, SRD III	Bernerus abbas Humo- lariensis, S in Nat BMV <i>aptatus</i>	Osbertus de Clara, S de Con BMV	Munich, BSB, Clm 27129 [Anon. Ottobeu- ren] <i>aptatus</i>	Venice, Marciana LAT. Z 356 (= 1609)
Lectio 4–6	Lib. Nat. BMV, CCSA 10	Poncelet 1698, SRD III	Poncelet 1698; Poncelet 1713, PL 159:320	Bernerus abbas Humo- lariensis, S in Nat BMV <i>aptatus</i>	Osbertus de Clara, S de Con BMV	Clm 27129 [Anon. Otto- beuren] <i>aptatus</i> ; Bernerus abbas Humolariensis, S in Nat BMV <i>aptatus</i>	Venice, Marciana LAT. Z 356 (= 1609)
Lectio 7–9	Lib. Nat. BMV, CCSA 10	Poncelet 1698, SRD III	Poncelet 832, PL 159:321	»Ut in Nat.» [Hieron., CCSL 77, CPL 590]	Osbertus de Clara, S de Con BMV	<i>incognitus</i>	MPO Fr 25724, Fr 11173

Table 3. Texts used as lessons for matins for the Conception in Swedish manuscripts (breviaries and lectionaries for the divine office)

manipulation could be to smooth the content of the sermon in order to make it suitable for liturgical use. This overall quest for neutrality in the celebration of the liturgy is the key to understanding why immaculist concepts have not circulated very far outside the schools and high theology.

In the manuscripts, the same trends are apparent. Uppsala seems to have used the *Liber de Nativitate Mariae* for some time before the breviary was printed.⁷⁷ The legend of Elsin is in favour both in Linköping and Strängnäs.⁷⁸ The sermon of Osbert of Clara is present in a manuscript from Vadstena – Uppsala, UB, C 21 – which contains also another set of lessons for the Conception, this one proper (and unique) to the manuscript. In addition, texts not kept in the printed breviaries are displayed in the manuscripts. In Linköping, an adaptation from a sermon for the Nativity of the Virgin written by Bernerus, abbot of Sainte-Marie-d’Homblière is present in two manuscript breviaries.⁷⁹ A breviary

for Uppsala, kept in Stockholm, KB (A 99), uses the Anonymus of Ottobeuren, a text attached to »an active propaganda in favour of the feast of the Conception».⁸⁰ Finally, two lectionaries for the divine office and some fragments of the same type of document provide lessons that I believe to be closely related to the Franciscan Order, because of several Franciscan breviaries that I found containing them.⁸¹

There is one last office that must be examined. Ingmar Milveden argued in his contribution to the volume *Maria i Sverige under tusen år* that the *historia Stella Maria maris parvis* has been

»Pro Fulberto», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964), pp. 324–330.

80 Marielle Lamy, op. cit., pp. 58–63. The sermon has been edited by Henri Barré, »Deux sermons du XII^e siècle pour la fête de la Conception», *Sciences ecclésiastiques*, 10 (1958), pp. 353–356.

81 Uppsala, UB, C 84 and C 292. The other manuscripts containing the lessons are MPO Fr 25645, probably Fr 25724, and Fr 11173; Paris, BnF, lat. 13236 and lat. 1037; Venice, Marciana, LAT. Z 356 (= 1609); Vatican, BAV, Barb. Lat. 380 and Chigi. C V 136. The oldest witness for the text is the manuscript from Venice: the homily is an addition to a *legendarium*, written by the same hand as the *legenda maior* of St. Francis (St. Bonaventure’s version).

77 As in Stockholm, KB, A 50, A 100, Uppsala, UB, C 507.

78 As in Uppsala, UB, C 416, C 446, C 463.

79 Uppsala, UB, C 354 and C 435. The sermon has been published under the name of Fulbert of Chartres by J. M. Canal in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30 (1963), pp. 72–83, corrected by H. Barré.

used for the Feast of the Conception.⁸² He adduced a fragment in support of this argument: CCM Ant 189, that is MPO Fr 20441, a Swedish antiphony with a partial formulary for *Stella Maria maris*, followed by a formulary for Anna. Milveden concludes that since this office was not used in Uppsala for the Conception, the antiphony must belong to a »regular tradition (...) and must come from the Franciscans». ⁸³ Obviously, this is a mistake: Franciscans used a secular tradition. I would have taken it to be an error of formulation, but Milveden's further demonstration of a supposed Franciscan influence is also dubious: on page 207, he argues for a »Franciscan-immaculist influence» due to an extract from the fourth lesson of the office: Maria is said to be *sola generali maledictione libera*. Milveden concludes that this is an argument in favour of the immaculist position and, thus, documents a Franciscan influence on the office. However, I believe this interpretation to be hasty: when examining the whole of lesson 4, we read:

O Beata Maria sola inter mulieres benedicta / sola generali maledictione libera / et dolores parturientis aliena. («O Saint Mary, alone among women are you blessed / the only one free from the universal curse / and stranger to the pangs of childbirth.»)

It is very clear to me that there is absolutely no immaculist argument here, only a reference to Mary's privilege of not suffering during childbirth. Therefore, I disagree with Milveden's hypothesis of a Franciscan influence in this office, but do agree that *Stella Maria maris* could have been used as a Conception office.

To summarize this overview of the liturgy used for the feast: 1. Both in mass formularies and in the liturgy of the hours, neutral texts were used for the Conception, texts that do not make any explicit reference in favour of the Immaculate Conception. 2. The feast was spread efficiently and

strong reasons were provided for regarding it as acceptable. 3. Liturgy was not the place to express dogmatic ideas of dubious orthodoxy, which in turn means that in the fifteenth century, a new theological idea had to reach official acceptance before it could be used and propagated in worship. The publication of *libelli* with immaculist material was not sufficient, as it had been in the twelfth century, to influence the dogmatic content of the liturgy; a decision from the hierarchy was also required.

II.

The Immaculate Conception in St. Birgitta's writings and in the sermons of the Birgittines

A. ST. BIRGITTA

When searching for the presence of the immaculist position in Sweden, scholars have followed two major tracks: church art and the writings of St. Birgitta. I will be very brief on church art, since most of the representations that were thought to be typical of the Immaculate Conception have recently been challenged and reattributed. For example, the *Madonna in sole* inspired by Chapter 12 in the Book of Revelations, or the Meeting of Anna and Joachim at the Golden Gate, have been re-examined and denied any link with the Immaculate Conception.⁸⁴ As for Birgitta, however, much has been said and much is yet to say. Following Birgitta Klockars' studies, a »classic» list has been drawn up of passages in Birgitta's writings tagged as »potentially immaculist». ⁸⁵ Opinions vary between a

82 Ingmar Milveden, »*Stella Maria maris paris expers. Om och kring Pseudo-Brynolfs Mariahystoria*», in S.-E. Brodd & A. Härdelin (eds.), *Maria i Sverige under tusen år*, vol. 1, Skellefteå, 1996, pp. 200–201.

83 »Sökandet måste därför inriktas på ett regulärt liturgiskt skikt inom stiftet. Till slut låter sig detta bestämmas som franciskanskt», Milveden, op. cit., p. 201.

84 See the online contributions to *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 10 (2012) [<http://acrh.revues.org/4244>] of Éléonore Fournié and Séverine Lepape, »Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380–1420)»; Réjane Gay-Canton, »La Rencontre à la Porte dorée. Image, texte et contexte»; and also Jean Wirth, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2011, pp. 176–184.

85 As given by Birgitta Klockars, *Birgitta och böckerna. En undersökning av den Heliga Birgittas källor*, Lund, 1966, and recently used in Bridget Morris & Denis Searby (eds.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 2, *Liber Caelestis, Books IV–V*, New York, 2010,

clear affirmation of Birgitta's immaculist position (Anna Nilsén, Kari E. Børresen, Bridget Morris) to a much more cautious position (Virginia Nixon, Marielle Lamy).⁸⁶ Personally I incline towards the second position. Let us examine the passages. First of all, Lib. IV 19, Lib. VI 56 and Extrav. 94 do not concern the conception of the Virgin but her nativity. Klockars' index entry is for *Avlelse & födelse*, i.e. for the conception *and* birth of the Virgin, and several scholars have not taken that into account.

Bridget Morris introduces Chapter 9 of Book I by entitling it, a bit hastily, »On the Marriage of the Virgin's Parents, on Her Immaculate Conception, and Her Assumption into Heaven» [my emphasis].⁸⁷ The original rubric is then correctly translated: »... and about how the Mother of Christ was conceived in a chaste marriage and sanctified in the womb».⁸⁸ Three paragraphs of the revelation are to be examined: § 2, which concerns the chaste marriage of Anna and Joachim, § 3, which stresses that lust had died in them and that their physical union was in obedience to God's will, and § 4, which is about the creation of the body and soul of the Virgin. The English translator, Denis Searby, has chosen to translate the central words of § 4 as »the soul was immediately sanctified with the body». Anna Nilsén says exactly the same.⁸⁹

p. 269, note 15, although omitting Lib. V, Rev. 13. The list goes: Lib. I 9; Lib. III 8; Lib. IV 19; Lib. IV 108; Lib. V, Rev. 13; Lib. VI 49; Lib. VI 55; Lib. VI 56; *Sermo Angelicus* 10–12; *Quattuor Oraciones* I; Extrav. 94.

86 Anna Nilsén, »Marie obefläckade avlelse i kult och konst», *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art history*, 56:1 (1987), pp. 6–15; Kari E. Børresen, »Birgitta's God-language: Exemplary intention, inapplicable content», in T. Nyberg (ed.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, pp. 21–72; Bridget Morris & Denis Searby (eds.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, 4 vols., New York, 2006–2015; Virginia Nixon, *Mary's mother. Saint Anne in late medieval Europe*, University Park, 1999; Lamy, op. cit.

87 Bridget Morris & Denis Searby (eds.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1: *Liber Caelestis, Books I–III*, New York, 2006, p. 64.

88 *et qualiter ex coniugio castissimo Christi mater fuerit concepta et in utero sanctificata*, Sancta Birgitta, *Revelaciones. Book I*, ed. C.-G. Undhagen, Uppsala, 1978, Cap. 9, rubric (p. 260).

89 »I en annan uppenbarelse (1:9) framförs den i sammanhanget inte ovanliga uppfattningen att Maria avlats utan lust och att Gud sekundärt infogat själen

However, the Latin text says: *et mox anima cum corpore sanctificata est*. 'Mox' can be translated by 'soon, next, then', as well as by 'immediately'.⁹⁰ The distinction matters a lot, since »immediately sanctified» indeed affirms the Immaculate Conception by negating the existence of a time-frame in which Mary could have been under the influence of original sin, while »soon sanctified» or »then sanctified» implies at least a fragment of time in which original sin stained the soul of the Virgin. The first position, immaculist, is that of the Franciscans, and the other position is that of the Dominicans. Anna Nilsén rightfully describes it as a Dominican position, even though her general demonstration implied the contrary!⁹¹ Kari E. Børresen uses §§ 3–4 to argue that this revelation is an argument favourable to the Immaculate Conception.⁹² She perceived well that the sanctification occurs after the animation (the infusion of the soul into the body), but unfortunately she did not take into consideration the vocabulary used: *sanctifi-*

i hennes kropp och *i samma ögonblick* helgat båda» (italics added), Anna Nilsén, op. cit., p. 7.

90 See for example »Mox» in Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954–1967 (rev. 2005). The entry suggests several meanings, such as »aussitôt, à l'instant, tout de suite» (»right now, instantly, at once»), which convey the idea of immediacy, but also »aussitôt que» (»as soon as»), which contradicts immediacy. The primary sense seems to be an action that follows immediately after another one. The same sense is chosen in another dictionary: Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 2001 (1934): »Bientôt, dans peu de temps» (»Soon, in a few moments») or »Bientôt après» (»right after»). Medieval dictionaries, such as the one of Firmin le Ver, suggests »maintenant, tantost», showing well the ambiguity of the word; see Firminus Verris, *Dictionarius. Dictionnaire latin-français*, ed. B. Merrilees & W. Edwards, Turnhout, 1994. English dictionaries share the orientations of the French ones and emphasize the ambiguity of »mox»; see the entry in the *Database of Latin Dictionaries*.

91 This puzzling argumentation explains why Virginia Nixon, op. cit., p. 75, correctly identifies the revelation as maculist, but wrongly attributes the information to Nilsén: »For as Anna Nilsén points out, in referring to God's sanctifying Mary's body after her conception at the time of the insertion of her soul, Birgitta is actually describing a maculate, not an immaculate, conception» whereas Nilsén only says: »... Mary was conceived without lust and [...] God subsequently inserted the soul in her body and at the same instant sanctified both. This version comes closer to the Dominican perception.»

92 Børresen, op. cit., p. 47.

cata rather than *concepta*. *Sanctificata* is definitely a term that was used by opponents of the Immaculate Conception.⁹³ It is the term long retained by the Dominicans for their version of the feast of 8 December: the Feast of the Sanctification of the Virgin, as in the Dominican breviaries.⁹⁴ Concerning §§ 2 and 3, which concern the chaste marriage of Anna and Joachim and the absence of lust in their union, it would again be hasty to see immaculist arguments in them. Theologians discussing the point noted that other couples than Mary's parents benefited from a union without lust, and yet did not conceive immaculately. Therefore, there must be a special privilege that preserved Mary from that common state: the chastity of her parents was not enough to make her conception immaculate.⁹⁵ This revelation, then, is not a clue that points to St. Birgitta as an immaculist.

The next revelation is from Book III, Chapter 8. In § 3, Mary affirms: »Thus, I am she who never committed either venial or mortal sin».⁹⁶ This affirmation has nothing to do with the conception of Mary, for in the discussion all protagonists agree on the fact that she, in her lifetime, never sinned. This revelation should thus also be excluded from the list.

Then, from Book IV, Chapter 108: a comment in the English translation informs us that the expression »no stain in her», in the first paragraph, is a reference to the Immaculate Conception.⁹⁷ The comment refers to an article by Børresen but without indicating a specific page in that article. The Latin text says: *Mater igitur mea, quando et postquam nata fuit, sic erat pulchra, quod nulla erat in ea macula*. The translation proposes: »My Mother, both at and before her birth, was so beautiful that there was no stain in her». But

the meaning of *postquam* is »after», not »before». Moreover, this revelation concerns Mary's birth, and not Mary's conception. The rest of the revelation is about the unwavering virtue of the Virgin, which is not at all a consideration of the Conception, but concerns the absence of sin in the Virgin Mary and her intact virtue. Therefore, this revelation, too, should be excluded from the 'proof-texts' demonstrating an immaculist Birgitta.

In Book V, the very last Revelation (number 13) is one that has been frequently commented upon. Kari E. Børresen used it to affirm Birgitta's immaculist position.⁹⁸ The paragraphs 4, 11, 13, 16 and 17 are interesting.⁹⁹ First, § 4 presents the image of a vessel, which is explained in the subsequent paragraphs. § 11 concerns the sins that Mary could have committed if she had not been filled with a special grace that enabled her to resist temptation; it is not about original sin, which has an automatic character. § 13 develops the same idea, dwelling on Mary's virtues (also dependent on her will) and not on original sin. § 16, which begins by calling Mary *tota pulchra*, »all beautiful» – a reference to the Song of Songs 4:7 – is even more subtle: saying

98 Børresen, op. cit., p. 45.

99 The quotation in English is from Bridget Morris & Denis Searby (eds.), op. cit., vol. 2, p. 323, and in Latin from Sancta Birgitta, *Revelaciones. Book VI*, B. ed. Bergh, Stockholm, 1991, Cap. 13, § 4: »Vessel close and not close, clean and unclean» (*vas vacuum et non vacuum, vas mundum et non mundum*); § 11: »But he [the devil] was never able to incline her spirit to the least little sin, for she was closed for his temptation» (*sed numquam ad aliquod quantumcumque minimum peccatum valuit inclinare animum eius, quia clausum erat contra temptationes eius*); § 13: »Third, Mary was a vessel empty and not empty: empty of every lust and sin, not empty but full of heavenly sweetness and goodness» (*Tercio fuit Maria vas vacuum et non vacuum: vacuum ab omni voluptate et peccato, non vacuum sed plenum celesti dulcedine et omni bonitate*); § 16: »Fifth, Mary was a vessel clean and not clean: truly clean because she is all beautiful, and there was not so much uncleanness in her as to fit on the point of a needle» (*Quinto Maria fuit vas mundum et non mundum: mundum vero fuit quia tota pulchra, et tanta immundicia non inueniebatur in ea, ubi cuspis acus infingeretur*); § 17: »But the vessel was not clean in the sense that she came from the race of Adam and was born of sinners, though she herself was conceived without sin in order that my Son might be born of her without sin» (*sed non mundum fuit, quia de radice Ade processit et de peccatoribus nata est, licet sine peccato concepta, ut filius meus de ea sine peccato nasceretur*).

93 The term is explained for example by Bernard of Clairvaux, see Lamy, op. cit., p. 44.

94 For example, the *Breviarium Ordo Praedicatorum*, Basel, Jakob von Pforzshheim, 1492, uses *Sanctificatio BMV* for 8 December.

95 On reflexions about the chastity of the Virgin's parents, see Marielle Lamy, op. cit., pp. 113–114.

96 Bridget Morris & Denis Searby (eds.), op. cit., vol. 1, p. 172.

97 Bridget Morris & Denis Searby (eds.), op. cit., vol. 2, p. 192, note 1.

that »there was not so much uncleanness in her as to fit on the point of a needle« is not quite the same as saying that nothing in her was polluted. On a purely logical point of view, it could suggest that there was some uncleanness (»very little«), even though it might also be a circumlocution for complete absence (»none at all«). In any case, *tota pulchra* is not necessarily an argument in favour of the Immaculate Conception.¹⁰⁰ Finally, though, § 17 would seem to affirm it: »conceived without sin« according to the translators. Børresen also uses this passage. However, one must be extremely cautious about the use of the word *concepta*. *Conceptio* can signify either the sinful act of the parents (active conception) or the sinless act of the creation and infusion of a new soul, performed by God (passive conception).¹⁰¹ In other words, »conceived without sin« could refer to the fact that the union of Joachim and Anna was sinless, as Birgitta affirms elsewhere (e.g. Book VI, Chs. 49 and 55). Knowing this, it is adventurous to affirm that Birgitta meant the passive conception here, especially since the other expressions in this revelation are so subtle. The affirmations of Børresen (and her followers) are much too rigid to be convincing, especially since the question is only briefly dealt with in her argumentation. Birgitta could indeed be expressing an immaculist position here, but if so, she does it in an extremely cautious way, and never crosses the line. I think it is worth stressing this, given the similar tendencies observable in other types of documents, liturgical for example.

Nevertheless, there are some immaculist statements in Birgitta's writings, namely in Book VI, Chapters 49 and 55. The rubric of Chapter 49

reveals it clearly: »Gods Mother makes known with certainty that she was conceived by her parents out of obedience to a divine commandment with no stain of original sin«.¹⁰² § 2 is also very explicit in negating the presence of original sin in the Virgin.¹⁰³ The overall argument here in favour of the Immaculate Conception is that there is no evidence of any sinful motive in the act and effects of Mary's conception, since her parents acted in complete obedience to God. This idea has been nuanced by later thinkers. Still, Birgitta's position in this instance is clearly immaculist. In Book VI, Chapter 55, the rubric and the first paragraph keep at bay the idea of *infectio carnis*, but do not affirm anything more than that.¹⁰⁴ The second paragraph is about »the moment of [the Virgin's] conception«, but also without further precision. § 3 develops an idea often present in liturgy (see for example Osbert's sermon), namely that the conception of the Virgin is the start of the redemption of mankind. It is a positive clue in favour of the immaculist position. Finally, § 4 explains that the doubts about the conception of the Virgin are a part of God's plan, and implies that at the right moment the Immaculate Conception will be revealed. This revelation, then, is a second one that explicitly professes an immaculist position. Moreover, it presents an original argument: the prophecy of a future revelation of the doctrine.

The followers of Birgitta interpreted the revelation in Chapter 55 of Book VI as an affirmation of the Immaculate Conception. The English Cardinal Adam Easton, who authored a defence of Birgitta directed against a pamphlet that questioned the orthodoxy of her writings, clearly adopted an

100 Marielle Lamy, op. cit., p. 78, gives an example of the use of Cant. 4:7 in a maculist way, in her commentary on the attribution of a *sermo de conceptione* to Richard of St. Victor. On page 291, another example is given: Robert Grosseteste, bishop of Lincoln, understands the Biblical text as a proof of sanctification *in utero*.

101 The passive conception can be understood as the fact that Mary conceived Jesus: This signification is used in the *Ordines Romani* nos. 16 and 17, in which the Annunciation is called »*Conceptio Mariae*«. See Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*, vol. 3, Louvain, 1951 and Pierre-Marie Guy, »Liturgies occidentales«, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 9 (1976), cols. 899–912.

102 Bridget Morris & Denis Searby (eds.), op. cit., vol. 3, 2012, p. 102. The Latin text is from *Sancta Birgitta, Revelaciones. Book VI*, ed. B. Bergh, Stockholm, 1991, Cap. 49: *Mater Dei notificat certitudinem, qualiter ipsa concepta fuit ex precepto diuine obediencie a parentibus sine aliquo peccato originali*.

103 »The union of my parents that resulted in my conception took place in a similar fashion. Consequently, the truth is that I was conceived without original sin and not in a state of sin« (*Per similem modum coniunctio parentum meorum fuit, quando ego concepta fui, et ideo veritas est, quod ego concepta fui sine peccato originali et non in peccato*).

104 Bridget Morris & Denis Searby (eds.), op. cit., vol. 3, pp. 116–117.

immaculist position in article no. 23 of his *Defensorium S. Birgittae*.¹⁰⁵ Adam replies to a declaration against the sanctification of the Virgin Mary that she was indeed never sanctified, for neither original nor actual sin existed in her. In his demonstration, he mentions the miracle of Elsin to defend the legitimacy of the feast, but he goes beyond that in mentioning Pierre Auriol, an ardent defender of the immaculist position.¹⁰⁶ Adam Easton uses the revelation in Book VI, Chapter 55, to make his point. In another article (no. 18), the cardinal again expounds on the idea of the immaculate conception when commenting on the lesson for Sunday in the *Sermo Angelicus*.¹⁰⁷

Other sets of Birgitta's writings have been said to contain immaculist ideas, notably the lesson of *Sermo Angelicus* for Wednesday, Chapters 10–12,¹⁰⁸ and the first *Oratio*.¹⁰⁹ Chapter 10 of the *Sermo Angelicus*, § 7 is about the chaste marriage of Anna and Joachim,¹¹⁰ and a position in favour of the feast, not the doctrine, is found in § 19.¹¹¹ The mention of the »conception» of Mary in this paragraph is developed in the first paragraph of chapter 11, where we learn that the word signifies the creation of Mary's body, since Birgitta mentions its animation (the infusion of the soul into the body).¹¹² Finally, in Chapter 12, hints of predestination can be found in § 6, but nothing in

the context is about the conception of the Virgin.¹¹³ The word *immaculata* is used in § 9, but only to qualify the perpetual virginity of the Virgin;¹¹⁴ it has nothing to do with the Immaculate Conception. In the end, there is no element of the *Sermo Angelicus* directly in favour of the Immaculate Conception.

In the first of the *Quattuor Oraciones*, § 6 is also the rubric of the prayer. It uses the expression *de sancta conceptione*, which is not by itself a doctrinal positioning.¹¹⁵ § 8 develops once again the theme of the chaste marriage.¹¹⁶ We may note that it makes a distinction between *concepta* and *genita*. *Concepta* refers here either to the creation of the body of the foetus or to its animation, whereas *genita* refers to Mary's birth.¹¹⁷ Nothing here refers explicitly to the Immaculate Conception.

So, to conclude this investigation of Birgitta's writings: there are only two revelations that actually contain immaculist statements: they are in Book VI, Chapters 49 and 55. Most of the other revelations, when relevant, are too vague to express the doctrine clearly. The great caution and sometimes very delicate subtlety of Birgitta's writings must be acknowledged. Taken as a whole, the evidence does indicate that she was an immaculist. Unfortunately, scholarly literature on the subject too often lumps the above-mentioned texts together in its treatment of the question, which has sometimes led to misinterpretation or a peculiar choice of example that contradicts the very argument.

105 James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defence of St. Birgitta from Bodleian Ms. Hamilton 7*, Oxford University, Duke University, PhD in History, 1971, pp. 222 ff.

106 On Peter Auriol's ideas about the Immaculate Conception, see Marielle Lamy, op. cit., p. 389.

107 Ibid., pp. 207 ff.

108 Sancta Birgitta, *Opera minora II. Sermo angelicus*, ed. S. Eklund, Uppsala, 1972, pp. 38 ff.

109 Sancta Birgitta, *Opera minora III. Quattuor Oraciones*, ed. S. Eklund, Stockholm, 1991.

110 *nullum simile Ioachim et Anne coniugio in omni diuina caritate et honestate preuidit*, Sancta Birgitta, *Opera minora II*, op. cit., p. 103.

111 *Quapropter bene esset conueniens et dignum, quod dies illa ab omnibus in magna reuerencia haberetur qua materia illa in Anne utero concepta et collecta fuit*, ibid., p. 104.

112 *Deinde postquam illa benedicta materia congruo tempore formatum corpus habuit in aluo matris, sicut eam decuit, tunc auxit thesaurum suum rex omnis glorie, scilicet infundendo ei viuentem animam*, ibid., p. 105.

113 *secundum eternam Dei preordinationem venire non poterat, antequam Maria esset genita*, ibid., p. 108.

114 *Prima quippe flamma Marie coram Deo satis lucide resplenduit, quando ad Dei honorem virginitatem immaculatam usque ad mortem firmiter seruare promisit*, ibid.

115 *In ista oracione a Deo reuelata beate Birgittae deuote et pulcre laudatur gloriosa Virgo Maria de sancta conceptione et infancia sua ...*, Sancta Birgitta, *Opera minora III*, op. cit., p. 66.

116 *ab eodem eciam tu patri et matri tue nunciata fuisti et de eorum coniugio honestissimo concepta et genita exististi*, ibid.

117 On the difference between generation and conception, see Marielle Lamy, op. cit., p. 120.

B. THE SERMONS OF THE BIRGITTINES FOR THE CONCEPTION

About fifty sermons for the feast of the Conception of the Virgin are kept in Uppsala University Library.¹¹⁸ Their ‘themes’ (i.e. the short Biblical quotations used as point of departure) often come from the same passages of Scripture. Six of the sermons have for their theme *Candor est lucis eterne* (Sap. 7:26)¹¹⁹ and as many have *Tota pulchra es amica mea* (Cant. 4:7).¹²⁰ Those extracts, when applied to the Virgin, have in common the glorification of her purity and her beauty.

Of the six occurrences of the extract from the Book of Wisdom, four refer to the same sermon.¹²¹ The oldest manuscript kept in Sweden that contains it comes from Prague and is dated 1417–1418.¹²² The other manuscripts appear to be later copies taken from this document, indicating a certain interest in the sermon on the part of the Birgittine preachers. Another extract from the same verse in the Book of Wisdom is also much used: *Est speculum sine macula*, with four occurrences.¹²³

The extract from the Song of Songs is used only three times, for the same sermon.¹²⁴ The manuscripts that contain it are both from the first half of the fifteenth century. The sermon has for a long time been erroneously attributed to Jean Gerson (1363–1429), but it is more probably the work of Gilles Charlier, dean of the cathedral chapter of Cambrai (1431–1472).¹²⁵ The sermon explicitly

uses the term »immaculate», which is not a detail coming from a disciple of Jean Gerson and Pierre d’Ailly († 1420).¹²⁶

Another theme for the sermons on the Conception of Mary frequently used in the Uppsala manuscripts comes from Psalms: *Sanctificavit tabernaculum suum* (Ps. 45:5), present in four sermons, all different.¹²⁷ The Book of Isaiah, with *Egredietur virga* (Isa. 11:1), is the source of inspiration for one sermon used four times, plus one *reportatio*.¹²⁸ However, this sermon also follows a different theme: *Germinet terra herbam virentem* (Gen. 1:10).¹²⁹ Finally, other themes are used, coming from the Gospel of Luke, the Book of Genesis or other books of Scripture. The themes for the sermons on the Feast of the Conception tend to show an interest in dogmatic questions, since copying a sermon with a distinctly immaculist tone is a choice that marks a position in the debate.

Were those fifty sermons composed in Vadstena? The possibility is high. One sermon, apparently much appreciated since it has been found extant in five manuscripts,¹³⁰ is probably the work of Acho Iohannis († 1453), brother in Vadstena since 1416, then bishop of Västerås in 1442.¹³¹ His sermon,

Platelle, »Review: Martin (Hervé), *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge*», *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 68:2 (1990), pp. 479–483.

118 Margarete Andersson-Schmitt & Monica Hedlund (eds.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, op. cit., 1989, vol. 8, p. 29.

119 This theme is used in Uppsala, UB, C 15, fol. 19v; C 16, fol. 189; C 48, fol. 140; C 287, fol. 13; C 331, fol. 289; C 338, fol. 37v.

120 This extract from the Song of Songs is used in Uppsala, UB, C 160, fol. 259v; C 181, fol. 298; C 326, fol. 314; C 331, fol. 157v; C 390, fol. 129; C 392, fol. 160.

121 Its incipit is *Sic Deus creavit*, see Uppsala, UB, C 16, C 48, C 287, C 331.

122 Uppsala, UB, C 287.

123 Uppsala, UB, C 319, fol. 246v; C 337, fol. 282; C 343, fol. 201; C 350, fol. 114.

124 Uppsala, UB, C 15, C 326 and C 392. The incipit of the sermon is: *Karissimi quid de immaculate virginis Dei genitricis conceptione dignum dicam*.

125 On Gilles Charlier, see the review by Henri Platelle of Hervé Martin’s book, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge (1350–1520)*, Paris, 1988: Henri

126 Pierre d’Ailly pronounces himself in favour of the Immaculate Conception. He is one of the main opponents of the Dominican Jean de Monzon, the originator of a new episode in the controversy. See Marielle Lamy, *L’immaculée conception*, op. cit., pp. 564, 569–571; Eléonore Fournié & Séverine Lepape, »Dévotions et représentations de l’Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l’Europe (1380–1420)», *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 10 (2012) [http://acrh.revues.org/4259].

127 Uppsala, UB, C 295, fol. 287v; C 331, fol. 226; C 351, fol. 192; C 383, fol. 213v.

128 Uppsala, UB, C 306, fols. 383–385v; C 337, fols. 296v; C 350, fols. 171–179v. The *reportatio* is in C 392, fol. 270rv, and one last manuscript containing the sermon is C 326, fols. 120–122v.

129 Uppsala, UB, C 326.

130 See note 127.

131 On Acho Iohannis, see Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, pp. 125–127 (no. 57), Gunnar Ekström, *Västerås stifts herdaminne* I:1, Falun, 1939, pp. 152–162, and Roger Andersson, *De birgittinska*

as we have seen, circulated under two themes: the extract from Isaiah and an extract from Genesis. The version examined in this paper, thanks to a transcription made by Håkan Hallberg, is the one based on the Book of Genesis.¹³²

The sermon starts with an original *exemplum*: just as a turtledove builds its nest for its offspring with earth and other material, but takes care to keep the inside of the nest absolutely clean in order not to soil its chicks, so God assumed flesh on Earth in the clean »nest» of the Virgin.¹³³ The author ends the *exemplum* with an *Ave Maria*, which is evidence of its Birgittine origin.¹³⁴ Then the theme of the sermon is recalled: *Let the earth sprout vegetation* (Gen. 1:10) and the author explains that, in Scripture, the Virgin is said to have been miraculously conceived from sterile parents, Anna and Joachim, and that the words of the Book of Genesis apply well to the situation.¹³⁵ The »earth» stands for Anna, and the »vegetation» is the Virgin.¹³⁶ She is called »green and beautiful» (*virens et pulcra*), and this can be explained, according to Acho Iohannis, in the light of three considerations: the Virgin is green and beautiful in her conception, in

her manner of life on earth, and in her departure from this world.¹³⁷ Her conception is exempt from original sin.¹³⁸ In order to strengthen this affirmation, Acho Iohannis quotes Augustine, in a passage which is probably not from the African bishop, then Albert the Great and Anselm. Among those quotations, an important argument compares the conception of the Virgin without sin to the work of a prudent, wise and powerful physician who knows how to eradicate not only illness itself but even the cause of illness. Christ is such a physician. He certainly did preserve the Virgin from diseases and from all actual sins. It therefore seems proper that he should have done so by preserving her from original sin, which is the cause of all sins; for, as St. Thomas Aquinas has explained, all actual sins exist virtually in original sin.¹³⁹

The second way in which the Virgin can be compared to a perennial plant is through her role in the history of salvation and her relationship to the main prophets. The Virgin is connected to seven branches which are: Jeremiah, Jonathan, Moses, Ahasuerus, Aaron and Zachariah (who stands for two).¹⁴⁰ Those illustrious men all predicted

ordensprästererna som traditionsförmedlare och folkfostrare, Stockholm, 2001, pp. 202–205.

132 Uppsala, UB, C 326, fols. 120–122v.

133 Ibid., fol. 120: *Karissimi. Scriptum reperimus, quod turtur volens pullum suum educare facit domum sibi et nidum, ubi reponat pullum suum. Et iste nidus, licet sit de terra, lignis et paleis, tamen semper intus ponit aliquid delicatum et molle, ne pullus pungatur, inquietetur vel maculetur. Sic fecit Deus pater. Cum non haberet nisi unicum filium, volens ipsum in hunc mundum mittere et in natura nostre humanitatis paruulum enutrire et educare, domum et nidum specialem prius sibi construxit, et hic nidus fuit virgo beatissima Maria, quam ix mensibus Dei filius inhabitauit.*

134 See Alf Hårdelin, »I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena», in A. Hårdelin (ed.), *I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena*, Stockholm, 2003, pp. 9–67, esp. p. 21.

135 Uppsala, UB, C 326, fol. 120v: *Karissimi. Sicut sepius audistis ex Scriptura gloriosa virgo Maria ex Ioachim et Anna infecundis parentibus per annunciationem angeli exstitit miraculose concepta et genita, propter quod verba proposita bene possunt figuraliter exprimi de hac benedicta virgine.*

136 Ibid.: *Protulit enim terra id est beata Anna, tunc temporis secundum cursum nature arida et infecunda, herbam virentem id est beatam Virginem, virore virtutum et gratiarum resplendentem.*

137 Ibid.: *Ipsa enim fuit virens et pulcra in ingressu sue conceptionis, in progressu sue conversacionis et in egressu sue peregrinacionis.*

138 Ibid.: *Primo fuit hec gloriosa virgo virens et pulcra in ingressu sue conceptionis, quia sine originali peccato concepta.*

139 Ibid., fol. 121r: *Eam non esse conceptam in originali peccato persuaderi potest racione, quia prudens, sapiens et potens medicus pocius debet preseruare quem diligit a causa morbi quam ab ipso morbo, quia sublata causa morbi aufertur omnino morbus. Sed dominus noster Iesus Christus fuit medicus prudentissimus, qui languores nostros tulit. <Fuit sapientissimus, quia> eius oculis omnia sunt nuda et aperta. Fuit potentissimus, quia non est impossibile apud ipsum omne verbum. Cum igitur constet, quod ipse preseruauerit (?) matrem suam gloriosissimam a multis morbis et effectibus peccati originalis, quia ab omnibus peccatis actualibus ergo ut videtur pocius decuit, ut ipsam preseruasset a peccato originali, quod fuit quodammodo causa et principium omnium peccatorum. Nam, ut dicit sanctus Thomas de Aquino, In peccato originali virtualiter existunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio omnium peccatorum». The quotation is from *Summa Theologiae*, I–II, 89, 2 ad 1.*

140 Ibid.: *Secundo modo fuit hec herba scilicet beata Virgo virens et pulcra in progressu sue conversacionis, quia hec herba excreuit et dilatauit se in vii virgas virorum illustrium, que ipsam in Scriptura mystice*

the coming of the Virgin and she represents the blooming of the branches (*virgae*) that they started to grow, as we see when examining the example of Moses:

The third branch is that of Moses, and this is the branch of division. Among other things that it did, the branch of Moses divided the sea, which choked the Egyptians as is said in Ex. 14[:15–31], and without doubt the holy Virgin is the branch that divides the fluctuations of our temptations and chokes the demons that want to destroy us.¹⁴¹

The third way to compare the Virgin to a beautiful plant is to consider her departure from this world. By her, the beauty of the human and angelic natures is perfected since she is the beauty of heaven, the crown of glory of all the saints.¹⁴² The sermon ends on this note, glorifying the three persons of the Trinity.

The reference to the Immaculate Conception is mainly contained in the *exemplum* of the turtle-dove. The sermon in itself is thus mainly destined to praise the Virgin and her virtues. Relatively short and written in a very dynamic language, endowed with a striking *exemplum* and driven by an argumentation easy to remember, this sermon must have been much appreciated by the preachers of Vadstena, who copied it five times. We thus also have an indication that at least some Birgittine preachers were favourable to the idea of the Immaculate Conception.

In the same manuscript, we find the above-mentioned sermon whose author was probably Gilles Charlier.¹⁴³ Based on the theme *Tota pulchra es*

figurabant. Prima virga fuit Ieremie, secunda Ionate, tertia Moysi, quarta Assueri, quinta Aaron, sexta et septima fuerunt virge Zacharie.

141 Ibid.: *Tercia virga est virga Moysi et ista est virga diuisionis. Virga enim Moysi inter alia, que fecit, mare diuisit, quod Egepcios suffocauit, ut dicitur Exo xiiii. Et sine dubio beata Virgo est virga diuidens fluctuaciones temptacionum nostrarum et suffocans demones nos perdere volentes.*

142 Ibid.: *Tercio fuit hec herba scilicet beata Virgo virens et pulcra in suo egressu ab hoc erumpnali seculo. Per ipsam enim natura angelica et humana decorem et perfectionem consumatam accepit. Nam secundum Bernardum: Eius est tanta glorie pulcritudo, ut non solum mundum, sed et illuminet paradysum. Ipsa est enim pulcritudo celi, corona et gloria sanctorum omnium.*

143 Cf. above, note 125. The sermon is edited in Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, P. Glorieux (ed.), Paris/Tournai/Rome/New York, 1963, vol. 5, p. xvii.

(Cant. 4:7), we find the incipit of this sermon three times in the Birgittine manuscripts.¹⁴⁴ Outside the province of Uppsala, this sermon was widely spread after the Council of Basel. We find it for example copied in a printed *libellus* made by Johann Guldenschaff in Cologne c. 1480.¹⁴⁵ In Acho Iohannis' book, written well before the printing of the *libellus*, the sermon is slightly different than in the printed version. The text has been simplified, for example in deleting many repetitions. When the printed sermon explains that there are four sorts («articles») of arguments to defend the Marian privilege, then repeats the same idea to say that each one of those four arguments will be a part of the sermon, the handwritten version of Acho Iohannis goes to the crux of the matter: he details the four articles, then simply says that he will explain »the first (article) first, the second (article) then, etc.«¹⁴⁶ In other sections, some fragments have been added. For example, the introduction to the first argument in Acho Iohannis' version mentions some Biblical figures that are not in the printed *libellus*, such as the burning bush or Solomon's throne.¹⁴⁷ However, those additions are minor adaptations that do not deeply modify the argumentation.

The sermon is introduced by a direct question: »What about the Immaculate Conception of the Mother of God?«¹⁴⁸ The introduction explains that all men are sinners and infected by original sin except the Virgin, whom the angel saluted as »full of grace«. The plan of the sermon is then indicated: the argument will be divided into four »articles«. The first one will present a list of Biblical figures (*ex figuris Scripturarum*) that can be interpreted

144 Uppsala, UB, C 15, fols. 1–13v; C 326, fols. 314–327; and one *reportatio* in C 392, fols. 160v–161r.

145 Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione virginis Marie*, Cologne, Johann Guldenschaff, c. 1480 (ISTC ig00201000). The copy examined is the one in Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink. G 198.

146 Uppsala, UB, C 326, fol. 314: *in quatuor articulos presente diuisa sermone ita primo agantur de prima via, ita secundo de secunda, ita tertio de tertia, ita quarto de quarta.*

147 Ibid., fol. 314v.

148 Ibid., fol. 314 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 1: *quid de immaculate virginis Dei genitricis conceptione?*

as defences of the Marian privilege, the second article will suggest a list of authorities (*ex auctoritatibus*), the third will examine the arguments of the doctors (*ex rationibus doctorum*), and the last article will draw its proofs from miracles (*ex evidentia miraculorum*). Since those »articles» are listed without a true argumentation, the sermon, especially in its printed version, looks like a catalogue of arguments more than a sermon ready to be preached. On the contrary, the version of Acho Iohannis is with its adaptations a sermon aptly transformed to be recited.

The first argument examines a list of twelve figures from the Scriptures that can be linked to the Immaculate Conception. Some are often used in other sermons on the subject, such as Gen. 3:15, in which a woman crushes the head of a serpent. The Book of Ecclesiastes is much quoted since it supplies seven figures: life, the palm, the arch, the cedar, the cypress, the myrrh and the rose.¹⁴⁹ Then two figures come from the Song of Songs: the lily and the dawn.¹⁵⁰ The last ones are the day and the star of the sea, extracted respectively from the Book of Psalms and from the First Book of Kings.¹⁵¹ We may note the frequent use of plant metaphors, especially of durable or aromatic plants to symbolize the Immaculate Conception. Some other figures, quite common in other sermons, do not appear, such as the burning bush. It might be the reason why Acho Iohannis chose to add it in the introduction.

The second article gives a list of fourteen authorities that supposedly defended the Immaculate Conception: Ildefonse, Ambrose, two extracts from Augustine, four attributed to Anselm, one attributed to Richard of St. Victor, one to Bernard of Clairvaux, one to Jerome, one to Cyril of Alexandria and most peculiarly, a quote that is supposed to be from the Quran. The section of the Quran to which the author refers is in the third sura (*Al-Imran*), verse 36:

But when she [Anne, the wife of Imran, that is to say Joachim] delivered her [child], she said, »My Lord, I have delivered a

female.» And Allah was most knowing of what she delivered, »And the male is not like the female. And I have named her Mary, and I seek refuge for her in You [Allah] and [for] her descendants from Satan, the expelled [from the mercy of Allah].»

The next verse mentions an episode present in the apocryphal tales about the childhood of the Virgin, explaining that Mary was miraculously nourished in the Temple.¹⁵² Actually, the sermon does not really quote the Quran, but a Hadith, that is to say a quote of Muhammad considered by tradition to be authentic. The quotation drawn from the Hadith is in the printed version of the sermon and also in the version of Acho Iohannis.¹⁵³ Before him, other Christian theologians employed the Quran or the Islamic tradition in their argumentation, such as the Franciscan Nicolaus de Lyra († c. 1349), but it is the Franciscan Marquard of Lindau († 1392) who used it for the first time with an immaculist goal.¹⁵⁴ The hadith, called by Réjane Gay-Canton the »Hadith of the preservation», explains that all the children born in this world are touched by the Demon, except Mary and her son.¹⁵⁵ In our sermon this text is attributed to the Quran, »an authentic book among the Saracens», and is quoted after Nicholas of Lyra¹⁵⁶.

152 *Le saint Coran, et la traduction en langue française de ses versets*, s.l., s.d., p. 54, Sura 3, verses 36 and 37.

153 *Ibid.*, fol. 322.

154 Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique*, op. cit., pp. 286–288. On Marquard von Lindau, see also Stephen Mossman, *Marquard von Lindau and the challenges of religious life in Late Medieval Germany. The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary*, Oxford, 2010. On the use of Islamic theology in the controversy of the Immaculate Conception in the Middle Ages, see also Réjane Gay-Canton, »Lorsque Muhammad orne les autels. Sur l'utilisation de la théologie islamique dans la controverse autour de l'immaculée conception de la fin du XIV^e au début du XVIII^e siècle», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 94:2 (2010), pp. 201–248.

155 »According to Abou-Horaïra, the Prophet said: »No child has been born without having been, at the time of his birth, touched by the Demon [...] Mary and her son were the only ones to be exempted from the touch [...]», here quoted after Réjane Gay-Canton, »Lorsque Muhammad orne les autels», op. cit., p. 203.

156 Uppsala, UB, C 326, fol. 322 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 9v: *sicut refert magister Nycolaus de Lyra in libro que dicitur Alchoranus qui est authenticus apud Sarracenos.*

149 Uppsala, UB, C 326, fols. 314v–317v.

150 *Ibid.*, fol. 318.

151 *Ibid.*, fols. 318–320v.

The use of Islamic theology in the controversy of the Immaculate Conception is uncommon but not isolated. It is interesting to note that the argument also appears in another sermon used in Sweden: in a sermon of Francisco de Arimino copied by the Franciscan Kanutus Iohannis.¹⁵⁷

The third »article» examines the »arguments of the doctors». Those arguments show different stages of the controversy and are thus of uneven quality. For example, the argument that Jeremiah and John the Baptist were sanctified *in utero*, used in the fourth position, is not sufficient to prove the Immaculate Conception.¹⁵⁸ Classical arguments, such as the one of the seemliness of the preservation, are also used. Other arguments are more typical of the debate in the early fifteenth century, such as the Virgin being said to be predestined,¹⁵⁹ or the quotation of the »subtle doctor», John Duns Scotus, about preservative redemption.¹⁶⁰

Finally, the fourth »article» examines the miracles that are supposed to support the idea of the Immaculate Conception. Some are very common, such as the three miracles often transmitted with the feast: the ones of Elsin, of the Hungarian cleric and of the canon of Rouen.¹⁶¹ Others are less often copied, such as a miracle extracted from a sermon of »Master Alexander, doctor in Oxford» (*de magistro Alexandro doctori Oxonie*) or of Henry of Langenstein (*Henricus de Hassia*).¹⁶² The sermon ends by an affirmation that the feast is celebrated in the whole Christian world and has been authorized by the popes and by general councils.¹⁶³

Clearly in favour of the Immaculate Conception, quoting recent authorities in the controversy, this sermon shows a real interest for the topic. The fact that it has been simplified and adapted in order

to prepare it for an effective delivery shows that brother Acho Iohannis really wished to preach in favour of the Marian privilege. The sermon of the Pseudo-Gerson is very different in tone from the other sermon of Acho, the one which started with the *exemplum* of the turtledoves. The presence of those two sermons in the manuscript Uppsala, UB, C 326, shows that the Birgittines were well aware of the controversy around the middle of the fifteenth century, and that some of them did preach the Immaculate Conception.

III.

Other Documents Related to the Controversy

The participation of Swedish prelates at the great councils of the early fifteenth century could have been another important source for the presence of the Immaculate Conception debate in Sweden. And indeed, some documents kept in Uppsala, UB and Stockholm, KB were produced in relation to the Councils. However, most are disappointing with regard to the debate. One must note that documents likely to mention the controversy are difficult to track down: some mentions of the Immaculate Conception may appear in sermons for the Conception but also in sermons for other Marian feasts.¹⁶⁴ Some sermons connected to the Immaculate Conception are stand-alones, and not connected to Basel or Vadstena. The best example is Uppsala, UB, C 215, a Franciscan manuscript.¹⁶⁵ The sermon it contains was composed by Francisco de Arimino († after 1463).¹⁶⁶ It is clearly immaculist. It has been chosen deliberately for this reason, but its simple form and its lyrical accents also made it interesting for a preacher such as Kanutus Iohannis. The existence of this sermon among the

157 Uppsala, UB, C 215.

158 Uppsala, UB, C 326, fol. 325 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 13.

159 Ibid., fols. 324v–325 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 13.

160 Ibid., fol. 325 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 13v.

161 See notes 57, 59 and 60.

162 Ibid., fol. 326 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 15.

163 Ibid., fol. 327 or Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, op. cit., fol. 16.

164 See the examples concerning Nikolaus von Dinkelsbühl given by Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique*, op. cit., p. 327.

165 See Margarete Andersson-Schmitt & Monica Hedlund (eds.), *Mittelalterliche Handschriften ...*, op. cit., vol. 3, 1990, pp. 43 ff.

166 See Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum de conceptione beate virginis Marie*, in A. Emmen & C. Piana (eds.), *Tractatus quatuor de immaculata conceptione*, Quarrachi, 1954, pp. 337–391.

Franciscans of Stockholm is enough to show that the Birgittines were not the only ones to maintain a vivid interest in the controversy in Sweden at the end of the Middle Ages.

Aside from this Franciscan sermon, there exist three manuscripts concerning the controversy that contain neither liturgies nor sermons, and are not connected with Birgitta.¹⁶⁷ Some of the texts are easily identifiable, others have a more obscure origin. The first one is a theological collection written in Germany, dating from the fifteenth century.¹⁶⁸ Composed of many different sections, it contains two texts concerning the controversy: the *Letter to the canons of Lyon* by Bernard of Clairvaux,¹⁶⁹ and a »Note on the opinion of Master Richard of England on the Conception of the Virgin». ¹⁷⁰ Harald Lindkvist suggested in 1917 that this »Richard of England» may have been the hermit Richard Rolle, but the anchorite never wrote anything about the Conception.¹⁷¹ Marielle Lamy noted in her synthesis of the controversy that pseudographs circulated widely, and that many of them were attributed to Richard of Saint-Victor.¹⁷² However, the Swedish text does not correspond to any text attributed to this author, nor to any of the works of English medieval writers named Richard and interested in the controversy, such as Richard de Mediavilla († 1308).¹⁷³ The text of the Uppsala manuscript shares some arguments with Richard de Mediavilla but does not present them in the same terms.¹⁷⁴ The other »Richards»,

such as Richard Fitzralph († 1360), archbishop of Armagh (Ireland), or Richard of Bromwych, a monk of Worcester in the early fourteenth century, do not match either.¹⁷⁵ The author of the text is also not Richard de Saint-Laurent, canon in Rouen c. 1239–1245.¹⁷⁶ The identity of »Master Richard of England» is, then, unknown.

The content of his *Opinio* tends to put him among the immaculists. He explains, for example, that for some scholars, the Virgin preserved from original sin does not need the sacrifice of Christ in order to be saved and thus, if she does not need redemption, she cannot be saved, that is, she is damned.¹⁷⁷ This, naturally, is an incongruity since the Virgin cannot be damned. This question of universal redemption had been examined by Albert the Great, then by Thomas Aquinas.¹⁷⁸ At the end of the sermon, the author replies to this argument by explaining that there is enough grace in the Son for him to preserve his mother, and that she knew redemption not according to the common law but according to a special law.¹⁷⁹ This argument is not yet the one of John Duns Scotus, often named as the one of the »perfect mediator», and suggests a redemption of the Virgin by anticipation.¹⁸⁰ The

uteris matrum. The comparison between Jeremiah, John the Baptist and the Virgin Mary occurs in several of the medieval authorities quoted in Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro Immaculatae Conceptionis mysterio Virginis Mariae ...*, Louvain, 1666.

167 Uppsala, UB, C 176, fols. 90–92v et 92v–95; C 193, fols. 3–16, 9v, 10v–12, 16v, 21–31v; C 349, fols. 26v.

168 Uppsala, UB, C 176.

169 Ibid., fols. 90–92v. The *Letter* is edited: Bernard of Clairvaux, *Epistola 174* (»Ad canonicos Lugdunenses»), in J. Leclercq & H. Rochais (eds.), *S. Bernardi Opera*, vol. 7, Rome, 1974, pp. 388–392.

170 Ibid., fol. 92v–95: *Nota opinionem magistri Richardi de Anglia de conceptione Beate Virginis.*

171 Harald Lindkvist, *Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini according to Ms Uppsala C 494*, Uppsala, 1917, p. 22.

172 Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., pp. 63–80.

173 On Richard de Mediavilla, see É. Amann, »Richard de Mediavilla», *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13:2 (1939), cols. 2669–2675.

174 E.g. Uppsala, UB, C 176, fol. 94v: *et tunc constat Jeremiam et Johannem baptistam sanctificatos in*

175 Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 395. On Richard Fitzralph, see also Michael O'Carroll, »Richard Fitzralph», *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 13 (1986), cols. 565–568.

176 On Richard de Saint-Laurent, see Aimé Solignac, »Richard de Saint-Laurent», *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 13 (1986), cols. 590–593.

177 Uppsala, UB, C 176, fol. 94: *Item exchidentes eam a peccato originali eam dampnant quem si non fuit peccator non indignit redemptione et si non indignit redemptione non fuit redempta nec salvata, igitur dampnata.*

178 Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique*, op. cit., p. 189.

179 Ibid., fol. 95: *satis apte redempta a peccato, non quia habuit, sed quia secundum legem communem habuisset, nisi preter legem fuisset specialiter preservata.*

180 Réjane Gay-Canton summarizes this complex argument in a very clear way, see *Entre dévotion et théologie scolastique*, op. cit., p. 183.

Nota of »Richard of England» is placed in the manuscript to contradict the opinion of Bernard of Clairvaux, a fierce opponent of the Marian privilege. It is, however, representative of an early stage of the controversy, which does not yet know the argumentation of the theologians of the early fourteenth century.

Another manuscript containing texts related to the controversy is dated to the fifteenth century. A collection of Marian texts forms the first part of the book, while the *Speculum Humane Salvationis* forms the second part.¹⁸¹ In the Marian part, several texts are about the Immaculate Conception and are gathered together.¹⁸² The first text is a sermon for the Conception presented as the work of a »Richard».¹⁸³ The gathering of texts on the controversy also contains an extract from the *Defensorium* of Adam Easton, in particular Chapter 23, which is especially about the Immaculate Conception. Then come several common *exempla* on the feast of the Conception.¹⁸⁴ Built on the theme *Necdum errant abyssi et ego iam concepta eram* (Prov. 8:24), the incipit of the sermon according to the catalogue of the C Collection would be: *Secundum opinionem illorum que dicunt virginem sine originali [peccato] conceptam*, which does not help in identifying it. However, right after those words the true start of the sermon appears: *Conceptionem beate Marie virginis, corde et voce simul totus consonet et congaudeat orbis*. This allows us to identify the sermon as the work of the Pseudo-Peter Comestor.¹⁸⁵ It is here presented under the name of Richard of St. Victor, which is a very common mistake. This sermon uses arguments that are typical from an early stage of the controversy. Its presence in a fifteenth-century manuscript is curious, since the arguments it refers to are obsolete with regard to the evolution of the

debate. However, the sermon is included in a set of texts that includes a »Defence» of Birgitta, which may indicate that it has been selected in order to strengthen Birgitta's arguments about the Immaculate Conception. And indeed, Birgitta's arguments are quite archaic. An older sermon has the advantage of fitting better with the spirit of the Swedish prophethood than the newest developments of the controversy.

Finally, a third manuscript refers to the Immaculate Conception. Composed by Michael Sunonis, canon of Västerås, then brother in Vadstena (1441–1469), the manuscript contains a short note attributed to yet another »Richard».¹⁸⁶ It also contains two sermons for the Conception. The text of »Richard» is supposed to be by Richard of St. Victor according to the rubric, but the text is not immediately recognizable by the incipit given in the catalogue of the C Collection.¹⁸⁷ Moreover, the identification is even more difficult due to a mix-up of the folios between fol. 26 and fol. 42. Thanks to the incipit however, it can be said that the text is an extract from the *Sermo de conceptione* of the Ps.-Petrus Comestor.¹⁸⁸ Since the version copied by Michael Sunonis is only a short extract, we may assume that it was copied from the preceding manuscript.

In those three manuscripts, an immaculist content is patent. Are there more witnesses about the controversy when we look at a Birgittine context?¹⁸⁹ The examination of the manuscripts shows an interest in the question of the Immaculate Conception, but this interest seems to dwell in individuals rather than to be a specific strategy developed by the Order of the Saviour. The devotion to the Immaculate Conception, then, is known and favourably received in Vadstena, but its defence cannot be considered systematic.

In two other manuscripts from Vadstena,

181 Uppsala, UB, C 193.

182 Ibid., fols. 3–16v.

183 Ibid., fol. 3: *De conceptione beate virginis secundum Ricardum*.

184 Ibid., fols. 10–12.

185 The sermon is edited in Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis*, op. cit., cols. 614–621. On this sermon, see Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., pp. 76–80.

186 Uppsala, UB, C 349, fol. 26v.

187 Ibid.: *Absurdum videtur dicere carnem verbi aliquando subiacuisse peccato ...*

188 Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis*, op. cit., col. 616.

189 For an example of Birgittine practices, see Jonas Carlquist, *Vadstenasystrarnas textvärld: Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, pp. 49–50.

Uppsala, UB, C 15 and C 302, the decree of the thirty-sixth session of the Council of Basel about the Immaculate Conception is reproduced, and sermons are jointly proposed. In UUB C 15, the *Sermones de Conceptione* seem to be originals produced in Vadstena.¹⁹⁰ One of the sermons in this manuscript has been presented earlier in this paper: it is the sermon of the Ps.-Gerson. Strongly linked to the Council of Constance, this sermon has been copied during the Council of Basel. Since the thirty-sixth session of this council pronounced favourably on the question of the Immaculate Conception, what would be the point of reproducing an older sermon with older arguments? Reproducing older documents is a common thing in the history of the controversy, since the debates tend to use more and more references to authorities. An older text was perceived as perfectly apt in order to defend a current point of view. The decision to reproduce a text linked to the Council of Constance would then be of no particular consequence, except for the fact that the manuscript also contains texts directly connected to Birgitta. UUB C 15 contains a short original *Vita* of Birgitta, which gives us hints on the importance of establishing a biography of Birgitta when the manuscript was composed.¹⁹¹ The Council of Basel aggressively put the orthodoxy of Birgitta into question. I believe that a conflict of interest between the defence of the Immaculate Conception and the defence of Birgitta's orthodoxy could have been a reason for the choice of copying the *Sermo de Conceptione* rather than a newer sermon.

Johannes de Turrecremata (c. 1388–1468) was one of the main defenders of Birgitta, but also a fervent opponent of the Immaculate Concep-

tion.¹⁹² The orthodoxy of Birgitta's writings was confirmed by the Council of Basel in 1436, notably thanks to the efforts of Johannes de Turrecremata. It is possible that the redactor of C 15 chose not to weaken this decision by going against Johannes's anti-immaculist position. Therefore, instead of copying the defence of the Immaculate Conception composed at Basel by Juan de Segovia (end of the fourteenth century–1458?), the redactor of C 15 chose to copy an older text, potentially less dangerous to Birgitta's fame.¹⁹³ The conflict of interests between the orthodoxy of Birgitta, a fundamental question for the survival of the Order of the Saviour, and the question of the Immaculate Conception, which in the end might only have led to minor spiritual changes within the Order, since the feast was already being celebrated, is a possible cause for this cautious selection. In this regard, I find it interesting that the *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*¹⁹⁴ of Johannes de Turrecremata does not exist in any Swedish archive, especially since several other texts from the theologian have been preserved.¹⁹⁵

The second manuscript containing the decree of Basel, written near 1476, was copied by Nils Ragvaldsson of Vadstena.¹⁹⁶ The decree of the Council of Basel in favour of the Immaculate Conception is reproduced among sermons that drew a lot from Birgitta, and especially the revelations pertaining to the Immaculate Conception. A *Nota aliqua de conceptione beate virginis*, on fol. 518v, is clearly designed as a defence of the Immaculate Conception, for it quotes Chapters 49 and 55 of

192 See Lamy, op. cit., pp. 393, 595.

193 For a summary of the discussions in Basel, see Cándido Pozo, «Culto mariano y definición de la Inmaculada en el Concilio de Basilea», in *De cultu mariano saeculis XII–XV*, vol. 2, Rome, 1981, pp. 67–98.

194 John of Torquemada, *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*, London, 1869 (1547).

195 For example, we find the *Quaestiones evangeliorum*, Basel, 1484 and the *Expositio super psalterio*, s.l., s.d. kept in Uppsala. See Isak Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Schwedischen Öffentlichen Bibliotheken*, II: *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala*, Uppsala, 1907.

196 On Nils Ragvaldsson, see Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, pp. 94–95.

190 For example, the sermon on fols. 19v–21v *Candor est lucis eterne ...* [Sap. 7:26] *De hodierna festivitate conceptionis virginis Marie aliquantulum loquturus timeo...* contains on fol. 21r a quotation from Birgitta.

191 See Tore Nyberg, «Introduction», in Marguerite Tjader Harris (ed.), *Birgitta of Sweden. Life and selected revelations*, New York, 1990, p. 15; Ansgar Frenken, «The Canonization of St. Birgitta of Sweden – Problems of a Canonization in the time of the Great Western Schism and the Reformation Councils,» *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson*, Skellefteå, 2016, pp. 445–468.

Book VI, among others. It seems that when the Birgittines were exposed to the controversy of the Immaculate Conception, they tried to take cover behind Birgitta's opinions. The *auctoritas* of the foundress of their Order was well established when the manuscript was composed. However, it is peculiar that Nils Ragvaldsson preferred to copy the decree of the Council of Basel, not universally acknowledged, rather than the most recent decisions regarding the Immaculate Conception made by Pope Sixtus IV.

UUB C 302 was composed during a new recurrence of the debate, which led to the intervention of Sixtus IV. In a context of opposition by the Thomists of the Dominican Observance, the choice of a Confessor General of Vadstena to support the Franciscan pope is to be noted. The quarrels that flared anew in the 1480s–1500s about the Immaculate Conception, such as Vincent Bandelli's affairs, or the affairs of Wigand Wirt, do not seem to have touched Sweden, but were limited to Italy and Germany.¹⁹⁷ It could be that attending the local university, Uppsala, instead of going to Leipzig, which was a hotspot of the debate (1489, 1494, 1501–1503), had the effect of cutting Swedish clerics off from the controversy.¹⁹⁸ It is interesting also to note that Vadstena seems to have had no

text from the maculist and immaculist theologians at the end of the fifteenth century. Considering the very high position of the Virgin Mary in Birgittine devotion, this is peculiar. The authorities selected in Vadstena to evoke the conception of the Virgin are Richard of St. Victor, Anselm of Canterbury, Bernard of Clairvaux ..., that is, prestigious authors whose opinions did not reflect the current development of the controversy. Bernard of Clairvaux or Richard of St. Victor, or the works attributed to them, were traditional authorities in the controversy. The mode of argumentation used in this case was heavily dependent on the *auctoritates*. Moreover, those authors often expressed ideas about the feast and not about the doctrinal problem. Such an absence of the fifteenth-century actors in the debate in the library of Vadstena may be explained by the non-involvement of the Order in the debate, and also by the pastoral goals of the »practical theology» in favour at Vadstena.

Conclusion

To conclude, the tracks of the Immaculate Conception controversy are uneven in late medieval Sweden. The liturgical formularies are extremely cautious, and mostly show concern for the Feast of the Conception, not for the doctrine of the Immaculate Conception. A similar caution is to be noted in Birgitta's writings and legacy. Only two revelations in a corpus of approximately 700 are explicitly immaculist. Birgittine preachers did show a real interest in the Immaculate Conception, several being explicitly in favour of the privilege, such as Acho Iohannis and Nils Ragvaldsson. The sermons they composed or copied were either very common or absolutely original. Since some sermons were revised so that they could be effectively preached, it is possible to say that a transmission of immaculist themes in Sweden was made via the preaching at Vadstena. However, there was no particular enthusiasm for the Immaculate Conception of the Virgin in the Swedish monastery. Vadstena was far from being a strong centre of immaculist propaganda, such as the monastery of Sponheim, for example, where the abbot Johannes Trithemius led an aggres-

197 On Bandelli's affair, see Xavier Le Bachelet, »Immaculée Conception», *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7:1 (1930), cols. 1119–1125; Martina Wehrli-Johns, »L'Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe: débats et iconographie», *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 10 (2012) [<http://acrh.revues.org/4280>]. On Wigand Wirt's affair, see *ibid.* and Clément Schmitt, »La controverse allemande de l'Immaculée Conception. L'intervention et le procès de Wigand Wirt, O.P. (1494–1513)», *Archivum Franciscanum Historicum*, 45 (1952), pp. 397–450.

198 On the foundation of the university of Uppsala, see Élisabeth Mornet, »À la périphérie du réseau universitaire médiéval: la fondation des universités d'Uppsala et de Copenhague, entre imitation et spécificité», *Revue d'histoire nordique*, 5 (2007), pp. 207–224. On the frequentation of the University of Leipzig by Swedes, see Georg Erler (ed.), *Die Matrikel der Universität Leipzig*, Leipzig, 1895, vol. 1. The most recent book on the subject, edited by Olle Ferm and Sara Risberg, could not be thoroughly investigated at the time of the redaction of this article; see Olle Ferm and Sara Risberg, *Swedish Students at the University of Leipzig*, Stockholm, 2014.

sive campaign in favour of the Marian privilege. In Vadstena, it is more probably loyalty toward tradition, that is, toward Birgitta, which explains the interest in the Immaculate Conception, rather than the doctrinal content by itself. Apart from the Birgittines and the liturgy, few traces of the controversy have been preserved. Only one other manuscript, of Franciscan origin, mentions it. It is impossible to know if the sermon it contains was preached or not. However, its very existence suggests that, aside from liturgy and Vadstena, a third chain of transmission of immaculist ideas may have existed in Sweden.

List of abbreviations

- AH: Clemens Blume & Guido M. Dreves (ed.), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 55 vols. + index, Leipzig, 1886–1922 (repr. Frankfurt 1961; index 1978).
- aptatus: adapted (for the Feast of the Conception)
- BAr: *Breviarium Arosiense*, Basel, Jakob von Pforzheim, 1513.
- BLi: Knut Peters (ed.), *Breviarium Lincopense*, 4 vols., Lund, Laurentius Petri Sällskapet, 1950–1955, Laurentius Petri sällskapets urkundsserie 5:1–4; *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, Georg Stuchs, 1493.
- BMV: *Beatae Mariae Virginis*
- BnF: *Bibliothèque nationale de France*
- BSc: Christer Pahlmblad (ed.), *Breviarium Scarense* (1498). *Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, Stiftelsen Skaramissalet, 2011; *Breviarium Scarense*, Nuremberg, Georg Stuchs, 1498.
- BSt: *Breviarium Strengnense*, Stockholm, Johannes Fabri Smedh, 1495.
- BU: *Breviarium Upsalense*, Stockholm, Johannes et Anna Fabri Smedh, 1496.
- Cantus: Waterloo (CA), University of Waterloo [Online: <http://cantusdatabase.org/>].
- CCSA: *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*
- CCSL: *Corpus Christianorum Series Latina*
- CO: Eugène Moeller, Jean-Marie Clément, Bertrand Coppeters & Wallant (ed.), *Corpus orationum*, 12 vols., Turnhout, 1992–2003, CCSL 160, 160A, 160B, 160C, 160D, 160E, 160F, 160G, 160H, 160I, 160J, 160K.
- CPL: Eligius Dekkers & Aemilius Gaar (eds.), *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugge, Abbatia Sancti Petri, 1995 (3rd ed.)
- CUL: *Cambridge University Library*
- DS: *Diplomatarium Suecanum*
- GAr: Toni Schmid (ed.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, Berlingska, 1959–1965, Laurentius Petri sällskapets urkundsserie 7:1.
- GW: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz [Online: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/>].
- ISTC: *Incunabula Short Title Catalog*, London, British Library [Online: <http://www.bl.uk/catalogues/istc/>].
- KB: *Kungliga Biblioteket*
- MAB: *Missale Aboense*, Lübeck, Bartholomeus Ghotan, 1488.
- MSt: *Missale Strengnense*, Stockholm, Bartholomeus Ghotan, 1487.
- MUV: *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, Johann Snell, 1484.
- MUN: *Missale Upsalense novus*, Basel, Jakob von Pforzheim, 1513.
- PL: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus ... Series Latina*, 221 vols., 1844–1879.
- SDHK: *Svenskt Diplomatariums huvudkartotek*, Stockholm, Riksarkivet (v. 2013) [Online: <http://www.nad.riksarkivet.se/SDHK>].
- SRD: Jacobus Langebek (ed.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, 9 vols., Copenhagen, 1772–1878
- UB: *Universitetsbibliotek*

Abstract

In this paper I discuss the documents related to the debate about the Immaculate Conception in late medieval Sweden or, more precisely, the scarcity of sources about the controversy. The complex relation between the doctrinal controversy and the Feast of the Conception of the Virgin Mary is examined, especially through liturgical sources. A detailed medieval commentary on the texts and songs used for this feast is examined, as well as hypotheses concerning the absence of a connection between the liturgy for the feast and the doctrinal idea of the Immaculate Conception. In a second part of the paper, I examine writings of St. Birgitta that have been presented in previous scholarship as evidence for her immaculist position, an argument that I would like to nuance. Following the analysis of Birgitta's writings comes an investigation of sermons produced or used by the Birgittines. Finally, several manuscripts from the C Collection at Uppsala University Library that contain tracks of immaculist ideas are reviewed and commented on in relation to the general controversy.

Appendix

Arguments Used in the Controversy about the Immaculate Conception (7th–14th c.)

Table made after Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse (XII^e–XV^e s.)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

MACULISM			IMMACULISM	
Perfection of the Son	Mary conceived according to the common law	Formal arguments	No proof of a »reason for corruption« in sexual intercourse	If there is corruption, the overabundance of grace compensates it
(12th c.) The privilege of Mary can't exceed the privilege of the Son (argument of the dignity of the Universal Redeemer)	(7th c.) Sanctification at the moment of the Annunciation	(12th c.) No tradition for the feast	(12th c.) Sexuality before the Fall was bereft of passion or concupiscence	(12th c.) The unity of the Mother and the Son in one flesh means that the start of the existence of Mary is also the start of the Incarnation.
	(12th c.) It is improper to celebrate an act of sin	(12th c.) No approbation by the head of the Church	(12th c.) New attitude, more positive, toward matrimony	(14th c.) The predestination of Mary to be the mother of the divine excludes original sin (= preventive sanctification)
	(12th c.) It is improper to celebrate the Virgin when she is only unformed matter rather than human	(12th c.) No justification for the feast: the Nativity of the Virgin is enough (if she had not been born, she would not have been conceived)	(12th c.) The sin of the parents (if there is one) does not necessarily affect the child	(14th c.) Theory of the Preservative Redemption and argument of the Perfect Mediator
	(12th c.) Sanctification <i>in utero</i>	(12th c.) Celebrating the Conception is against the dogma of original sin	(12th c.) Distinction between generation and conception	(14th c.) Suitability argument: God could (<i>potuit</i>), it was suitable (<i>deuit</i>) and so he did it (<i>fecit</i>)
	(13th c.) The exception is improper, since it troubles the order of the law and hierarchies	(12th c.) The Virgin does not care about false honours	(12th c.) Theory of the Special Inalterable Seed, from Adam	(14th c.) Mary could not have been exposed to original sin, since this attracts the hatred of God and it is not conceivable that God hates Mary

MACULISM			IMMACULISM	
Perfection of the Son	Mary conceived according to the common law	Formal arguments	No proof of a »reason for corruption» in sexual intercourse	If there is corruption, the overabundance of grace compensates it
	(13th c.) Sanctification happens before or at the instant of animation	(12th c.) Vocabulary: Spiritual Conception only means Spiritual Birth (Baptism)	(12th c.) Difference between carnal conception and animation	(14th c.) Theory of Privileges, influenced by law: the privilege granted exalts the power of the King, who can modify the law because he is the source of the law
	(14th c.) Perfect mediation means preservation from all actual sin, but not from original sin	(13th c.) Vocabulary: the conception means only the animation		
	(14th c.) Impropriety of the preservation from sin, even if this is probable	(13th c.) The feast of the Conception must not be the celebration of the sanctification of the Virgin, but the Nativity of the Virgin must		
	(14th c.) Being exempt from original sin is not necessarily the highest honour	(14th c.) There is a contradiction between the immaculist doctrine and Scripture: this goes against the authority of the Church. Immaculism is therefore unacceptable		

CAROLA NORDBÄCK & GUNILLA GUNNER

S:t Katarina svenska församling i S:t Petersburg:

Kyrkan som minnespolitisk arena, andlig gemenskap och transkulturellt rum

Denna artikel behandlar en av de äldsta protestantiska församlingarna i S:t Petersburg – den svenska lutherska församlingen S:t Katarina. Församlingens kyrka ligger nära den ortodoxa Kazankatedralen och Uppståndelsekyrkan och ett stenkast från Nevski Prospekt som är S:t Petersburgs stora paradgata. Alldeles bakom S:t Katarina finns den finska lutherska kyrkan S:t Maria, och strax bredvid ligger den tyska lutherska S:t Petri kyrka. Dessutom återfinns den holländska reformerta kyrkan ett kvarter bort.¹ Men den religiösa mångfalden sträcker sig vidare – ytterligare en bit bort ligger den katolska S:t Katarina och den armenisk-ortodoxa S:t Katarina. Samtliga dessa kyrkor har en lång historia och de församlingar som förvaltat dem är en del av den religiösa mångfald som utvecklats i staden alltsedan dess grundande i början av 1700-talet.²

Den svenska församlingen S:t Katarina förvaltar

1 Det har inte nybildats någon reformert församling i S:t Petersburg utan kyrkobyggnaden disponeras idag av en stiftelse, Vrienden van Sint Petersburg, som anordnar olika kulturevenemang som konserter och utställningar. Förutom ett kontor på bottenvåningen finns en samlingsal och själva kyrksalen som renoverats och där planen är att installera en orgel. Dessutom finns ett bibliotek i byggnaden. Resten av kvarteret som utgjorde den holländska församlingens byggnad består av affärer, restauranger och lägenheter. www.vriendenvanstpetersburg.nl

2 Werth 2014, s. 1 ff.

arvet efter den församling som fanns i staden Nyen vid Nevas mynning från 1632.³ Nyen var underställd den svenska kronan men när tsar Peters armé besegrade svenskarna, intog Nyenskans 1703, och därefter började anlägga en ny stad vid Nevas stränder, flyttades församlingen till det som kom att bli Rysslands nya huvudstad under mer än tvåhundra år – S:t Petersburg. De kyrkobyggnader som nämndes ovan delade dessutom delvis samma öde under den sovjetiska perioden. De övertogs av staden Leningrad och kom att användas för en rad olika ändamål. Men deras historia tog en ny vändning i samband med att Sovjetunionen upplöstes i början av 1990-talet. Flera av dem återlämnades och verksamheten i de lutherska kyrkorna återupptogs av grupper som gjorde anspråk på att vara arvtagare till de församlingar som tvingades lämna byggnaderna under 1930-talet.⁴ Detta är således en historia om hur en religiös mångfald utvecklas, reduceras för att sedan återetableras.⁵

I föreliggande text diskuteras S:t Katarina

3 Jangfeldt 1998, s. 64–75.

4 Perioden fram till konfiskationen 1936 beskrivs i Jangfeldt 1998, s. 309–326. Jangfeldt beskriver även perioden kring församlingens återfödelse 1991 samt det händelseförlopp som följde under 1990-talet. Se Jangfeldt 2015, s. 420–454. Perioden efter 1991 beskrivs även i Fagan 2013; Balzer 2010.

5 Hellberg–Hirn 2003, s. 174–177.

kyrkas roll som minnespolitisk arena och som transkulturellt rum med utgångspunkt i församlingens utveckling från staden S:t Petersburgs bildande fram till församlingens upplösning 1936. Församlingen utgjorde under större delen av sin verksamhetsperiod en språklig, religiös och kulturell kontaktyta för nordbor, ryssar och till viss del tyskar. Detta skapade en unik social miljö där traditionella etniska, nationella och religiösa identiteter formulerades, utmanades och förändrades. Artikeln är en del av ett pågående forskningsprojekt där den religiösa mångfaldens återetablering från 1991 och den nuvarande församlingens verksamhet utforskas med hjälp av teorier hämtade från kulturell minnesforskning. Denna artikel avspeglar projektets ambition att undersöka församlingens äldre historia i syfte att få tolkningsnycklar för att studera det förlopp som pågår idag.⁶

Transkulturalitet är ett begrepp som inrymmer ett specifikt perspektiv på kulturer och kulturella fenomen. Kulturer betraktas mer som interagerande processer än som homogena och avgränsade fenomen. Kulturers interagerande – hybrida – aspekter har enligt detta perspektiv både diakrona och synkrona dimensioner. Dessa handlar om att kulturens pågående förändringsprocesser ständigt sammanflätas med dels det förflutna, dels med andra samtida kulturer. Transkulturbegreppet avvisar därmed synsätt som utgår från en föreställning om kulturer som avgränsande och enhetliga (homogena) entiteter.⁷ Med utgångspunkt i en sådan kultursyn blir en församling som S:t Katarina en särskilt intressant plats för studier av transkulturalitetens båda dimensioner.

Kyrkan och församlingen kan dessutom betraktas som en sociospatial minnespolitisk arena. I fokus för detta synsätt finns sammanflätningen av den sociala gemenskapens kollektiva minnen med den plats där detta minne gestaltas och medieras. I

artikeln skildras således församlingens historia via dess historiebrik där byggnaden ses som en viktig del. När S:t Katarina beskrivs som en minnespolitisk arena anläggs dessutom ett maktperspektiv på det historiebrik som undersöks. Ett exempel är de narrativ som formuleras om församlingens historia vid jubileer, i historiekronikor och böcker. Jubileer och minnesskrifter belyser hur sociala gemenskaper etablerar och befäster gemensamma föreställningar om det förflutna. Vid sådana tillfällen sker alltid ett urval som kan medföra att tolkningskonflikter uppstår. Ur vems perspektiv berättas skildringen? Minnespolitik handlar därmed lika mycket om glömska – eller glömskepolitik. Vilka narrativ blir bärande element i den kollektiva självförståelsen och vilka potentiella berättelser glöms bort, tystas, eller förvanskas? Hur förenas minne och materialitet när det gäller kollektiv erinran och kollektiv glömska? Vilka större och mer omfattande minnespolitiska processer kan skönjas i den minnespolitik som pågår kring församlingen? Med dessa frågor som utgångspunkt ska nu församlingens historia tecknas – från S:t Petersburgs grundande till församlingens upplösning 1936.

S:t Petersburg och den svenskfinska lutherska församlingen

Under 1700-talets början växte det ryska kejsardömet västerut i en snabb takt via erövringar av omkringliggande landområden i Baltikum, Polen, Ukraina och Vitryssland. Detta innebar samtidigt att det religiösa landskapet i dessa områden förändrades genom att bland annat allt fler lutheraner införlivades i riket.⁸ Tsar Peter I, och senare även Katarina II, erbjöd även utländska hantverkare och experter att bosätta sig i det ryska riket under löfte om religiös tolerans. Religionsfrihet var således en medveten strategi hos de ryska makthavarna för att kunna expandera och samtidigt integrera nya folkgrupper i riket.⁹

Dessa förhållanden låg också till grund för den

6 Artikeln ingår i ett forskningsprojekt som heter *Porten till Ryssland. Minnespolitik, materialitet och kollektiva identiteter – S:t Katarina svenska församling i S:t Petersburg runt två sekelskiftet*. Projektet pågår mellan 2016 och 2018, bedrivs vid Södertörns högskola och finansieras av Östersjöstiftelsen. Projektets deltagare är Gunilla Gunner och Carola Nordbäck.

7 Schöttli & Flüchter 2014, s. 2.

8 Petkūnas & Hagberg, 2011, s. 43.

9 Werth 2014, s. 35–36; Holtrop & Slechte 2007, s. 1; Fedorov 2007, s. 15–26.

svenska lutherska etableringen i staden S:t Petersburg. Den svensk-finska lutherska församling som bildades efter grundläggningen av staden år 1703 utgjorde fortsättningen av den församling som tidigare fanns i Nyen.¹⁰ En avgörande skillnad var dock att medan den äldre församlingen lydde under den svenska kronan var den nya församlingsbildningen – liksom alla andra lutherska församlingar – en del av det ryska samhället och lydde därmed under tsaren.¹¹ Variationen var stor mellan de olika lutherska församlingarna i det ryska riket och under 1700-talet pågick försök att dels göra liturgin enhetligare, dels förena kyrkorna under en kyrkoordning. Detta arbete påbörjades redan av tsar Peter då han år 1711 försökte skapa en gemensam organisation för alla lutherska kyrkor i det ryska riket.¹² Dock misslyckades försöken och vid 1800-talets början var variationen större än någonsin när det gällde såväl lära som gudstjänstordning. Däremot stärktes den statliga kontrollen av församlingarnas verksamhet under 1700-talet. I Östersjöprovinserna gällde under 1700-talets första hälft fortfarande svensk kyrkolag och den betonade vikten av statlig insyn och medverkan i kyrkan. På grund av detta fick det ryska justitiekollegiet ansvar för de lutherska församlingarna i dessa områden. Ansvaret utvidgades 1764 då samtliga lutherska församlingar kom att inbegripas i det ryska justitiekollegiets myndighetsområde.¹³

Staden S:t Petersburg hade redan från början en ovanligt mångkulturell och mångreligiös karaktär. Den skiljde sig både i förhållande till andra städer i Ryssland och ur ett större europeiskt perspektiv. Detta återspeglas även i den tidigare forskningen om den svensk-finska församlingen. Historikern Max Engman har visat att medlemmarna i församlingen inte utgjorde någon isolerad grupp utan att de ingick i ett socialt mönster där giftermål över nationalitets- och konfessions-

gränser var vanligt och där tjänstefolket både talade olika språk och arbetade hos utländska arbetsgivare.¹⁴ Sammanfattningsvis kan sägas att stadens religiösa, språkliga och kulturella mångfald alstrade ett transkulturellt rum som på många sätt utmanade traditionella kollektiva identiteter. S:t Katarina var således redan från sin tillkomst en plats där olika språk möttes och undersåtar från skilda riken förenades under en längre eller kortare period i sina försök att etablera sig i Ryssland.

Den svensk-finska församlingen bestod i början av 1730-talet av ca 1500–1600 medlemmar. Det kan ses mot att S:t Petersburg vid denna tid hade ca 50 000 invånare. Staden var vid mitten av 1700-talet dubbelt så stor som Stockholm och utgjorde centrum för hovet, militären och den statliga förvaltningen.¹⁵ Församlingens medlemmar bestod av hantverkare, pigor, drängar, sjömän och en grupp ståndspersoner, präster och tjänstemän. Historikern Max Engman har undersökt hur livet tedde sig för församlingens medlemmar och pekat på att arbetsförhållanden i S:t Petersburg var friare än i det svenska riket vid samma tid vilket gjorde att både män och kvinnor sökte sig till den ryska kejsarstaden.¹⁶

Fram till 1730-talet höll församlingen sina sammankomster i olika privathus. Den första egna kyrkobyggnaden, en korsformad träkyrka, togs i bruk 1734. Den fick namnet S:t Anna eftersom det var kejsarinnan Anna som donerade den mark där kyrkan byggdes och även finansierade en del av byggnationen. Det fanns dock spänningar inom församlingen, bland annat kring språkfrågan, som gjorde att den delades 1745. Eftersom det fortfarande bara fanns en kyrkobyggnad var de två församlingarna tvungna att dela kyrkobyggnad. Detta pågick i drygt tjuo år fram till 1769 då den svenska församlingens nya kyrka – S:t Katarina kyrka – togs i bruk. Namnet Katarina refererar till den kejsarinna som då regerade i Ryssland – Katarina II. Efter detta kom även församlingen att få namnet S:t Katarina. Den finska församlingen blev kvar i S:t Anna fram till 1804 då den gamla

10 Norberg 2007, s. 41–47; Engman 1983, s. 64–71.

11 Jangfeldt 1998, s. 64–65; Isberg 1982, s. 11–16.

12 Werth 2004, s. 48–52; Amburger 1961, s. 62–78; Petkūnas & Hagberg 2011, s. 43–69; Isberg 1982, s. 13–15.

13 Petkūnas & Hagberg 2011, s. 53–58. Jfr. Akiander 1865, s. 99–100; Isberg 1982 s. 13–14.

14 Engman 1983, s. 94; Engman 1989, s. 59–88.

15 Engman 1983, s. 97–101.

16 Engman 1983, s. 79–89, 98.

träkyrkan revs och en ny, S:t Maria, uppfördes på samma plats. De båda kyrkorna, S:t Katarina och S:t Maria, låg placerade i var sin del av den ursprungliga tomten och gränsade till den tyska lutherska kyrkans kvarter. Detta område inrymde kyrkor, skolor och bostadshus.¹⁷ Senare uppfördes även bostadshus på båda sidor om S:t Katarina kyrka och hyresintäkterna kom att utgöra en stabil och nödvändig inkomstkälla för församlingens verksamhet. I ett av husen inrymdes även bostäder för präster och andra som arbetade i församlingen. Byggnaderna var därmed både inkomstkälla, bostäder och plats för den sociala verksamhet som kyrkan drev.¹⁸

Församlingsnamnet S:t Katarina blev således en identitetsmarkör som sammantvinnades med den kyrkobyggnad som församlingen ägde. Kyrkobyggnaden var dessutom församlingens synliga gestalt i staden. För territoriella församlingar som äger flera kyrkobyggnader är förmodligen inte identifikationen mellan byggnad och församling lika stark. Men i en liten församling, som dessutom befinner sig i ett främmande land och som endast äger en kyrkobyggnad blir denna byggnad desto viktigare. Den blir församlingens gudstjänst- och livsrum. Kyrkobyggnaden möjliggör att församlingen kan konstitueras både som gudstjänstfrände och som social gemenskap.

S:t Katarina som minnespolitisk arena under 1800-talet

Förutsättningarna för S:t Katarina församlingsverksamhet förändrades radikalt under 1800-talets första decennier. En avgörande faktor var Finlands omvandling från att vara den östra rikshalvan i det svenska riket till att förenas med det ryska kejsardömet som ett autonomt storfurstendöme 1809. Den långa fredsperiod som följde för Finlands del kallas ibland *Pax Russica* (1809–1917)¹⁹ och innebar bland annat en kraftigt ökad handel och kulturellt utbyte mellan Finland och Ryssland.

17 Jangfeldt 1998, s. 67–78.

18 Jangfeldt 1998, s. 65–74; Norberg 2007, s. 45–47; Engman 1983, s. 78–89; Engman 2003, s. 13–14; Engman 1999, s. 169.

19 Engman 2003, s. 11.

Staden S:t Petersburg växte oavbrutet och hade vid 1800-talets början ca 400 000 invånare. De ökade kontakterna mellan länderna och stadens tillväxt bidrog till en kraftig ökning av emigrationen från Finland till S:t Petersburg – vilket i sin tur medförde att församlingen växte. 1800-talet präglades därför av expansion av församlingens verksamhet. Den bedrev bland annat skolundervisning, flick- och pojkhem liksom verksamhet för äldre och sämre bemedlade.²⁰

Ytterligare en betydelsefull konsekvens av Finlands omvandling till ryskt storfurstendöme var att den lutherska kyrkan i Sverige delades och en ny kyrka konstituerades – den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Under 1700-talet hade den svenska församlingen i S:t Petersburg av naturliga skäl haft den lutherska kyrkan i Sverige som förankring utanför det ryska riket. Men efter 1809 kom S:t Katarina istället att vända sig mot den lutherska kyrkan i Finland.

Utvecklingen av en självständig kyrka i Finland gav också minnespolitiska effekter. Företrädare för den finländska kyrkan – bland annat dess förste ärkebiskop Jacob Tengström – tog initiativ till kyrkohistoriska verk där den finländska kyrkoprovinsens historia tecknades. Tengströms uttalade ambition var att utveckla finländarnas nationalkänsla via de historiska narrativ som tog sin utgångspunkt i de finländska stiftet och därmed det kyrkliga livet i Finland.²¹ Detta nyvaknade intresse för historiskt meningsskapande med utgångspunkt i Finlands historia omfattade även församlingarna i S:t Petersburg.²²

En annan viktig förändring för S:t Katarina församling, liksom för de övriga lutherska församlingarna i det ryska riket, var den gemensamma kyrkoorganisation som etablerades under 1830-talet. År 1832 stadfästes en kyrkolag för samtliga lutherska kyrkor i det ryska riket och en kyrko-

20 Jangfeldt 1998, s. 81–87; Engman 1999, s. 168–205; Engman 2003, s. 11–14.

21 Denna process beskrivs bland annat av Björkstrand 2012.

22 Björkstrand 2012, s. 386. Eric Ehrströms historik över den svenska och den finska församlingen i S:t Petersburg trycktes inom ramen för en serie kyrkohistoriska häften som utgavs av Tengström.

handbok fastställdes med en gemensam gudstjänstordning. I kyrkolagen stod att de lutherska kyrkorna i riket (utanför Baltikum) skulle styras av två distriktskonsistorier – ett konsistorium i S:t Petersburg och ett i Moskva.²³ Petersburgskonsistoriet fick ansvar för rikets västliga del och Moskva fick ansvar för den östra delen. Den främste företrädaren för Rysslands evangelisk-lutherska kyrka var dock ett generalkonsistorium, bestående av både lekmän och präster, som var placerat i S:t Petersburg.²⁴ Denna lutherska kyrkoorganisation sträckte sig således över hela det ryska imperiet – den västligaste församlingen låg i Baltikum och den östligaste lutherska församlingen låg i Sitka, Alaska.²⁵

Även om församlingen var integrerad i en rysk kyrkoorganisation och medlemmarna till största delen kom från storfurstendömet Finland uppfattades den nya kyrkohandbokens innehåll stå i nära samklang med den svenska handboken. Författaren till det svenska förordet betonar handbokens nära kopplingar till den äldre svenska handboken och därigenom även till den »protestantiska kyrkans fäder». Därigenom tydliggjordes den ryska lutherska kyrkans kopplingar till den evangelisk-lutherska kyrka som utvecklades i det svenska riket efter reformationen.²⁶

Den svenskspråkiga församlingen S:t Katarina, liksom den finskspråkiga S:t Maria, styrdes av var sitt kyrkoråd, en kyrkoherde samt en kyrkopatron

(oftast Finlands ministerstatssekreterare eller hans adjutant). De båda församlingarna skiljde sig dock åt när det kom till deras sociala struktur. Den finskspråkiga församlingens medlemmar var enligt Max Engman i större utsträckning hämtad från landsbygdsproletariatet i östra Finland medan den svenskspråkiga församlingen hade en högre andel ståndspersoner och mer kvalificerad arbetskraft.²⁷

De båda församlingarna bildade mötespunkter för de finländare som bodde i S:t Petersburg och kom att fungera som sociala kontaktytor för de som var finsk – respektive svensktalande. Max Engman beskriver församlingarna som de enda formella organisationer som fanns för dessa språkgrupper under 1800-talets första hälft.²⁸ Successivt bildades ytterligare kontaktytor i form av fruntimmersföreningar, sällskapsföreningar, ungdomsföreningar och gymnastikföreningar. Men i samtliga dessa fall var församlingarna delaktiga genom att deras ledarskikt var representerat i föreningarna.²⁹ Församlingarna var därmed grunden för det föreningsliv som utvecklades.

»ETT LITET FINLAND»

Parallellt med den kyrkliga organisationens utveckling i det ryska riket och i framväxten av en självständig luthersk kyrka i Finland fick S:t Katarina en tydligare och starkare anknytning till Finland. Landets status som ryskt storfurstendöme innebar att kontakterna djupnade och alltfler finländare begav sig till S:t Petersburg. Staden kom därmed att bli en av Finlands största städer – det bodde lika många finländare i S:t Petersburg som i Åbo och i Helsingfors.³⁰ Detta innebar att majoriteten av medlemmarna i församlingen kom från Finland och att församlingen

23 Anledningen till att kyrkorna i Baltikum inte ingick i den nya kyrkoorganisationen, var att de redan hade byggt upp en fungerande organisation som omfattade Estland, Livland och Kurland. I generalkonsistoriets uppgifter ingick även att ansvara för de reformerta kyrkorna. Stricker 2001 s. 101. Den nya organisationen fick namnet Yevangelicheskoye lyuteranskaya tserkov' v Rossii (YeLTsR). Filatov & Stepina 2010 s. 369.

24 Werth 2004, s. 48–52; Amburger 1961, s. 62–78; Petkūnas & Hagberg 2011, s. 43–73; Isberg 1982, s. 13–15. 1832 års kyrkohandbok kom att gälla fram till 1897 då en ny handbok – den nya »Sankt Petersburgs kejsarliga Agenda» trycktes. Isberg skriver att den gudstjänstordning som fastställdes 1832 aldrig blev normerande i praktiken. Istället integrerade många isolerade församlingar de äldre gudstjänstbruket och inlemmade dem i en förståelse av den egna gruppens identitet och tradition – vilket skapade en ovilja att förändra dessa bruk.

25 Olin 2009, s. ??.

26 Petkūnas & Hagberg 2011, s. 9.

27 Engman 1989, s. 81; 61–66, 70–74. Rätten att tillsätta en kyrkopatron hade tillkommit via den ryska kyrkolagen från 1832. En kyrkopatron var en chef för församlingens yttre angelägenheter. Den första patronen var greve Robert Reh binder och den andre blev greve Axel Armfeldt. De var patroner för både den svenska och den finska församlingen. Kajanus 1980, s. 22; Jangfeldt 1998, s. 85, 89.

28 Engman 1989, s. 81.

29 Engman 1998, årg 83, s. 254–288; Engman 1989, s. 81–85.

30 Engman 2003, s. 13–14.

i allt större utsträckning kom att bli en finländsk angelägenhet. I en artikel i Åbo Tidningar 1828 står exempelvis att »uti ingen ort utom Finlands gränser finna wi en så talrik mängd landsmän och medborgare, som uti S:t Petersburg; det will säga just uti hufwudstaden af det kejsarrike, som med hwilket vårt land står uti integrerande förening.»³¹ Författaren redogjorde dessutom för de båda församlingarnas aktuella medlemsstatistik. Siffrorna talade sitt tydliga språk eftersom mer än 75 procent av medlemmarna var bördiga från Finland.³² Artikeln var skriven av kyrkoherden för S:t Katarina församling – Eric Gustaf Ehrström (1791–1835).³³ Han hade vid denna tid påbörjat en artikelserie i Åbo tidningar som handlade om den svenska och den finska församlingens historia och om deras pågående verksamhet i S:t Petersburg.³⁴

Ehrströms tidningsartiklar var ett identitetsformerande narrativ inom ramen för ett historiskt meningsskapande som dessutom fick stort genomslag.³⁵ I sökandet efter svar på frågan om församlingens roll som minnespolitisk arena och vilka narrativ som var förhärskande under 1800-talet är därför Ehrström en viktig utgångspunkt. Den 11 januari 1826 skriver han exempelvis i Åbo Tidningar på följande sätt:

31 Åbo Tidningar, år 1828, nr 13.

32 Åbo Tidningar, år 1828, nr 13. Publicerad 13.02.1828. Den svenska församlingen hade under 1826 ca 3300 medlemmar. Av dessa var ca 2500 födda i Finland eller hade föräldrar som kom från Finland. Ca 500 av församlingsmedlemmarna var från Sverige. Dessutom fanns ca 50 danskar och normän i församlingen. Slutligen ingick en grupp som kategoriserades som »öfvrige». Den bestod främst av ca 260 personer som var »födde i S:t Petersburg eller Östersjöprovinserne, samt till språket oftast Tyskar». Jfr Wassholm 2008, s. 100ff; Engman 1989, s. 61ff.

33 Wassholm 2008; Jangfeldt 1998, s. 75–84.

34 Denna artikelserie trycktes i Åbo Tidningar år 1826, nr 3, 5, 7, 8 samt årgång 1828, nr 13–15, 18, 19, 23 och 24. Den finns även tryckt i Engman 2003, s. 37–68. Dessutom skrev Ehrström ett antal artiklar i *Helsingfors tidningar* där han berättade om församlingens verksamhet och historia. Se *Helsingfors tidningar* 1829, nr 33–37.

35 Den ingick senare delvis i en tryckt församlingskrönika – »Historik öfver de svenska och finska församlingarna i staden, Historisk Beskrifning öfwer S:t Catharina och S:t Maria Församlingar, eller Swenska och Finska Församlingarna i S:t Petersburg» (1829). Wassholm 2008; Jangfeldt 1998, s. 75–84; Engman 2003, s. 20–25.

Knapt torde det gifwas någon Finsk medborgare, som icke wid sitt besök i Nordens präktiga kejsarestad känner sig magnetiskt dragen till den trakt, der, framför andra i denna jettelika stad, ett talrikare antal af nära hwarandra boende landsmän, bilda, så till sägande, ett litet Finland, och, likasom i en fromt förtrolig krets, lägga sig kringom de twenne tempel, der de på sina faders språk så hembära den ewige sin dyrkan; Swenska och finska kyrkorna. Den resande, som från Finland anländer landvägen till S:t Petersburg, kommer wanligen i trakten af Kazanska bryggan och den praktfulla Kazanska kyrkan, till S:t Petersburgs skönaste gata, Newska perspektivet. Ett litet stenkast derifrån, närmare till Amiralitetet, tager han af åt en bred och wacker men icke lång gata, kallad Lilla Stallhofsgatan (Málaja Konúschennaja). Han får då till wenster S:t Petri Tyska Lutherska kyrka med dess höga gammalmodiga torn, och så snart han hunnit förbi densamma, med dertill hörande hus och byggnader, kommer han då till en port med öfwerskrift: Dom Schwédskoj Tsérkvi (Swenska kyrkohuset). Inkommen på sjelfwa gårdsplatsen, ser han framför sig en helt enkel och anspråklös, dock något hög byggnad, med twenne rader fönster öfwer hwarandra, samt på westra (eller rätteligen sydwestra) gafwel prydd med en liten upphöjning af muren, som uppbär ett stort wackert förgylt kors. Öfwer den på samma gafwel befintliga stora ingång läses i bokstäfwer af bronze: S:a (Sancta Catharina) och årtalet 1769. Detta är swenska kyrkan.

Ehrström föddes som undersåte i det svenska riket men skrev sin församlingshistorik som rysk undersåte i storfurstendömet Finland och som medborgare av den finländska nationen.³⁶ Det framgår av hans historik och beskrivning av församlingarna att hans språkbruk sprungit fram ur den omorientering som skedde efter Borgå lantdag 1809. I mötet med den mångfald av språk, nationaliteter och Finlands autonoma ställning inom ramen för det ryska kejsardömet tvingades Ehrström utveckla en ny terminologi för att sätta ord på den verklighet han stod inför. Denna begreppsliga förändringsprocess har undersökts av Johanna Wassholm. Hon menar att det var Ehrströms tid i S:t Petersburg och arbetet som kyrkoherde i S:t Katarina som var utgångspunkten för den begreppsliga utveckling som hans skulle komma att delta i.³⁷ I detta möte formulerades exempelvis distinktionen mellan »finne» (finsktalande finländare) och »finländare» (samtliga medborgare av den finska nationen oavsett modersmål).³⁸

Men S:t Katarina kyrka och församling bibe-

36 Wassholm 2008, s. 91–105. Jfr Max Engman 2003, s. 20–25.

37 Wassholm 2008, s. 100–113.

38 Wassholm 2008, s. 98–113.

höll dock sitt gamla namn och förblev »svensk», dvs svenskspråkig inom ramen för en finländsk tvåspråkig kontext. Katarina församling var i praktiken dock en mötesplats för människor som talade både finska, svenska, ryska och tyska. Det tyska inslaget förstärktes av att det vid denna tid var det gemensamma språket för samtliga evangelisk-lutherska församlingar i Ryssland.³⁹ Katarina svenska församling var därigenom en plats där ordet »svensk» kom att beteckna en till största delen svenskspråkig kyrklig gemenskap – som delades av människor som vuxit upp i Finland, Sverige, Ryssland eller någon annanstans – men som inordnades i ett narrativ som uttryckte en växande finländsk nationalkänsla.

I Ehrströms beskrivningar av förhållandena i S:t Petersburg och i den svenska församlingen synliggörs såväl församlingens minnespolitiska dimensioner som dess transkulturella egenskaper. Med en retorik präglad av en framväxande nationell ideologi beskrev exempelvis Ehrström församlingens specifika egenart och mötet med det ryska samhället på följande sätt i *Helsingfors tidningar*, nr 33, 2 maj 1829:

Wåra i S:t Petersburg warande Församlingar hafwa, under en nådig Öfwerhets beskydd, fritt utbildat sig till hwad de äro, men dock ej kunnat undgå att, nästan sig sjelfwa owetande, erfara en wiss inflytelse af de många fremmande förhållanden dem härstädes omgifwa. Uti allt framstå wäl hufwudsakligen de från Fäderneslandet och dess ecclesiastiska lagstiftning hemtade grundformerne; men öfwerallt röjes äfwen spår af den beständiga gemenskapen med Församlingar af en annan trosbekännelse, och i synnerhet af det närmare förhållandet af egna trosförwanter af en annan och talrikare nation. Mycket har ifrån dem blifwit antaget, och deribland åtskilligt emedan det werkliken warit bättre, men äfwen har stundom händt, att det främmande fått uttränga det bättre forsterländska, endast till följe af det hos menniskan så ofta segrande begäret efter det nya och owanliga. Likwäl har i sednare tider förkärleken för det egna och nationela, mera än tillförne tagit ut sin rätt, och med warm tillgifwenhet ihågkomma i allmänhet wåra i S:t Petersburg wistande landsmän, det land wid hwilket de genom dyrbara minnen, släktskaps- och wänkskapsförbindelser äro fästade. Då en underrättelse om dessa frånwarande landsmän nedlages inför Finlands allmänhet, förekommer det derföre Förf., såsom då under en främmande himmel wistande son går att för de hemmawarande afgifwa redo, huruwida han förmått att under de nya omgifwelserna troget följa de dyrbara lärdomar han fordom erhåll i hembygden, och de

fromma efterdömen, hwilkas minne ledsagade honom från fädernehyddan.

Beskrivningen synliggör församlingens karaktär av kulturell influens- och kontaktzon. I Ehrströms beskrivning av församlingens verksamhet framgår att den utvecklats i mötet mellan rådande omständigheter, rysk lagstiftning, olika kulturella villkor och medlemmarnas skilda historiska erfarenheter. Citatet är dessutom färgat av en minnespolitisk ansats. Med utgångspunkt i församlingens historia gör Ehrström anspråk på en samtida roll som utpost för Finlands nationella församling i kejsarstaden S:t Petersburg. Den nationella tolkningsramen präglar både hans omdömen om församlingens verksamhet och hans normativa uttalanden om det »bättre fosterländska». I denna diskussion kring församlingens identitet, förändring och dess historia blir det tydligt att Ehrström å ena sidan bejaktar det transkulturella utbytet i det kosmopolitiska S:t Petersburg men att han å andra sidan försöker dra gränser mellan det som han benämner främmande och det som han betraktar som fosterländskt.

IDENTITETSFORMERANDE JUBELFESTER OCH KYRKORUM

Det har framgått ovan att Ehrströms historiska skildring av S:t Katarinas församling var en aspekt av det historiska meningsskapande som han deltog i. En annan del av detta var kollektiva minnesceremonier som belyste församlingens och kyrkans historia. Relationen mellan historia och nutid blir särskilt tydlig när historiska jubileer firas genom att referenser till det förflutna sammanflätas med iakttagelser av och utsagor om det närvarande.

Ett exempel på sådan historisk erinran inom ramen för kyrklig verksamhet vid denna tid var jubileum, minnesgudstjänster och jubelfester. Kyrkohistoriska jubelfester var minneshögtider som initierades med anledning av att en viss tidsperiod hade gått sedan någon viktig kyrkohistorisk händelse hade ägt rum. Det var ett etablerat sätt att aktualisera ett historiskt narrativ och samtidigt befästa en social gemenskap.

39 Jfr Wassholm 2008, s. 142ff; Engman 1989, s. 62.

År 1817 firade den självständiga lutherska kyrkan i Finland sin allra första jubelfest för att högtidlighålla reformationens 300-årsjubileum. Då var Ehrström ännu inte anställd vid församlingen i S:t Petersburg eftersom han tillträdde som kyrkoherde 1826. Men under sin relativt korta tid som kyrkoherde (1826–1835) hann han trots allt delta i ett antal jubileer och minneshögtider. Den första jubelfesten gick av stapeln 1830. Då firades 300-årsjubileet av den augsburgska bekännelsens offentliggörande inför det tyska rikets kejsare och ständer. Denna fest kallades för »den evangeliska jubelfesten» och högtidlighölls på olika sätt av den lutherska kyrkan i Ryssland. Bland annat fick samtliga lutherska präster nya ämbetsdräkter. Istället för den svarta prästkappan och hatten skulle de därefter använda långa svarta talarer av ylle eller siden tillsammans med huvudbonader tillverkade av svart sammet.⁴⁰ Fyra år senare firade Katarina församling 200-årsminnet av sin tillkommelse (Nyenskans erhöill sina stadsprivilegier 1632) och 100-årsminnet av S:t Anna – den första svenskfinska lutherska kyrkobyggnaden i S:t Petersburg som invigdes 1734. Ehrström höll i samband med detta en jubelpredikan och läste upp en historisk skildring som beskrev församlingens historia.⁴¹

Jubelfester var ett väl etablerat sätt att aktualisera historiska narrativ och högtidlighålla minnet av viktiga händelser ur det förgångna. Dessutom sammantvinnade de historiska jubileerna olika tidsdimensioner och bidrog till att skapa en cyklisk temporalitet. De årliga minnesceremonierna skapade ett tillfälle att fira ett minne samtidigt som de kom att integreras i kyrkoåret som en form av kyrkohistorisk pålagring.

Ehrström utvecklade även sin syn på jubileernas meningsskapande betydelse offentligt. I *Helsingfors tidningar*, 1829, nr 34, beskrev Ehrström ett par ljusstakar som församlingen skaffat och som pryddes av storfurstendömet Finlands vapen – »som ett emblem af församlingens nära relation till detta land». Han berättade samtidigt att de

tändes för första gången den 12 december 1827 – på årsdagen för kyrkans invigning. Ehrström skrev dessutom att:

...den årliga åminnelsefesten af kyrkans invigning är någonting som hör till warande religionsbruk, och som man träffar också hos många trosförwandter i andra länder. I S:t Catharina församling firas denna åminnelsehögtid hwarje år Christihimmelsfärdsdagen, såwida kyrkan Christihimmelsfärdsdag 1769 blef inwigd. Kyrkgolfwet är då beströdt med blommor, och stundom beledsagas orgmusiken af pukor och blåsinstrument. Gudstjensten begynnes med psalmen N:o 231, O Gud det är en hjertans tröst när i ditt hus man kommer, och redan wid altartjensten före predikan göres tillämpning äfwen på detta ämne för dagens högtid, men isynnerhet sker sådant under sjelfwa predikan och wid slutet af densamma. Dagens evangelium lemnr också dertill den skönaste anledning. Hwart 5:e år uppläses en korrt, med afseende å tillfället författad, framställning af församlingens historie.

Av Ehrströms beskrivning framgår att församlingen varje år högtidlighöll sin kyrkas invigningsdag. I nästa nummer av *Helsingfors tidningar*, nummer 35, fortsatte Ehrström sin beskrivning. Han skrev med anledning av sådana minnesceremonier att:

Mången torde beklaga att denna, af fromma fäder antagna sed, hwilken redan i halftannat årtusende fortwarat i Christenheten, bliwit hos oss bortlemnad. Huru många wigtiga erinringar kunna icke wid ett sådant tillfälle göras en Christen Församling. Glada och sorgliga händelser både i religiöst och medborgerligt afseende, kunna återkallas i minnet, skildringen af bortgångna fäders fromhet och dygd framställas såsom mönster för efterlefwande släkter och deras längesedan förstummade röst ännu en gång höjas utur grifternas till warning och uppmuntran för efterkommande. Troligtwis skulle inga hinder möta den församling som önskade att inom sitt samfund åter upplifwa denna högtidlighet, hwilken weterligen aldrig blifwit öfwerhetligen förbjuden. Ännu länge efter reformationen firades åminnelsen af kyrkornas invigningshögtid uti de under Sweriges Rike då hörande länder, följaktligen också Finland; och säkert skulle äfwen i våra dagar mången församling, med innerlighet begå den årliga åminnelsen af den dag, då dess kyrka inwigdes till det samlingsrum, der tro och kärlek böra höja förenade hjertan och röster till den Ewiges thron.

Ehrström argumenterade således för ett införande av årliga minnesgudstjänster för att högtidlighålla kyrkobyggnadernas invigningsdagar eftersom sådana gudstjänster utgjorde ett utomordentligt tillfälle att påminna människor om det förflutna och att använda historien på ett uppbyggligt och identitetsstärkande sätt. Åter avspeglas här för-

40 Se Åbo Tidningar nr 32, 24.04.1830; Kajanus 1980, s. 24; *Finlands Allmänna Tidning*, nr 47, 22/4 1830.

41 Kajanus 1980, s. 24; Detta beskrivs även i *Finlands Allmänna Tidning* 01.07.1834, nr 148.

samlingens nära sammankoppling med det fysiska rum som man förfogade över.

Även om man firade kyrkans invigning fanns dock stora problem kring byggnaden. Den hade både blivit trång och förfallen. Redan under 1820-talet hade kyrkorådet därför börjat planera för byggandet av en ny kyrka.⁴² Dessa planer tog lång tid att förverkliga men 1865 stod den nya S:t Katarina kyrka färdig. Den var sammanbyggd med de intilliggande församlingshusen vilket gjorde att den inte framträdde så tydligt i gatubilden. Interiört var det dock en ståtlig kyrka. Byggnationen hade finansierats via lån från den ryska staten som kyrkans patron greve Armfelt hade lyckats utverka.⁴³ Den ritades av den svenska arkitekten Carl Andersson och samtidigt byggdes ett församlingshus i anslutning till kyrkan.⁴⁴ Denna kyrka utgör S:t Katarina församlings rumsliga hemvist även idag.

Perioden som följde var på många sätt en glansperiod för församlingen. Den person som kanske allra mest kom att personifiera församlingen kring decennierna före och efter sekelskiftet 1900 var Herman Kajanus (1852–1913). Han var kyrkoherde från 1886 fram till sin död och var församlingens främste representant under den period då församlingen i medlemsantal och verksamhetsomfång stod på sin höjdpunkt.⁴⁵

Medlemsantalet steg till ca 7000 personer år 1880 men sjönk till 6 000 medlemmar år 1900. Minskningen kan delvis bero på att de ryska myndigheterna ändrade attityd och inledde en förryskningspolitik.⁴⁶ Den inleddes under 1890-talet och innebar bland annat att myndigheterna skärpte sin kontroll över skolorna och att undervisningsspråket i de flesta ämnen skulle vara ryska.⁴⁷

Största delen av S:t Katarinas medlemmar kom

vid sekelskiftet 1900 från Finland och Sverige. Församlingen bestod av mindre bemedlade men också av militärer, köpmän, ingenjörer, entreprenörer och hantverkare. Familjen Nobel var kanske den för eftervärlden mest kända familjen. Ludvig Nobel hade olika styrelseuppdrag, bland annat som ordförande för den byggnadskommitté som ansvarade för planeringen av den byggnad som stod klar 1865. Nordbor var flitigt förekommande i stadens sällskapsliv och bildade även egna sällskaps- och välgörenhetsföreningar. Men centrum för »den svenska kolonin» i S:t Petersburg var under denna period S:t Katarina församling och kvarteren runt kyrkan. Med svensk menas här såväl finlandssvenskar som rikssvenskar.⁴⁸

Samtidigt som församlingen växte utvidgades staden S:t Petersburg mycket snabbt och bestod vid sekelskiftet 1900 av ca 2 miljoner invånare.⁴⁹ Den kraftiga urbaniseringen medförde att äldre religiösa strukturer inte längre kunde vidmakthållas.⁵⁰ Antalet ryska ortodoxa kyrkor ökade inte i samma takt som befolkningen växte vilket i praktiken innebar att en mycket stor andel av befolkning – hundratusentals människor – blev utestängda från att delta i gudstjänster m.m.⁵¹ Ur detta perspektiv kan medlemmarna i S:t Katarina sägas ha varit privilegierade.

Förutom gudstjänster och olika typer av kyrkliga förrättningar bestod församlingens verksamhet av hjälpinrättningar för fattiga, skola och uthyrning av bostäder. Hyresintäkterna var under hela församlingens existens en viktig inkomstkälla. I övrigt var församlingen hänvisad till donationer, lån, insamlingar av medel, gåvor av olika slag, anslag från de ryska myndigheterna samt församlingsmedlemmarnas kollekt. Församlingen erhöll även tidvis medel från finska statskassan.⁵²

42 Kajanus 1980, s. 17.

43 Kyrkans patron var vid denna tid minister statssekreteraren för storfurstendömet Finland greve Alexander Armfeldt och kyrkoherde var Gustaf Fredrik Zandt. Zandt ledde församlingen mellan 1835 och 1881.

44 Brodersen 1994; Jangfeldt 1998, s. 87–89, 160–161; Kajanus 1980, s. 33–34.

45 Kajanus 1980, s. 7.

46 Jangfeldt 1998, s. 244–245.

47 Kajanus 1980, s. 43–44.; Isberg 1982, s. 12–13.

48 Jangfeldt 1998, s. 233–280.

49 McLeod 1995, s. 124.

50 Kajanus 1980, s. 123; Jangfeldt 1998, s. 181; McLeod 1995, s. 117–142.

51 McLeod 1995, s. 117–142.

52 Kajanus 1980, s. 17–91.

Församlingens nedgång och upplösning

Trots de skiftande politiska förhållandena under 1900-talets första decennium var församlingens verksamhet i stort sett intakt. I samband med krigsåren och i efterdyningarna av revolutionsåret 1917 upplevde församlingen en nedgång, både medlemsmässigt och ekonomiskt. Finlands självständighetsförklaring 1917, liksom oktoberrevolutionen samma år, medförde att ett stort antal finländare sökte sig tillbaka till sitt hemland.⁵³ Den ekonomiska pressen ökade samtidigt för de få församlingsbor som fortfarande var kvar i S:t Petersburg. Den nya regimen intog dessutom en hårdare attityd till olika religiösa minoriteter vilket bland annat gick ut över församlingarnas tillgångar i form av byggnader. I juni 1918 förklarades S:t Katarina kyrka samt församlingens bostadshus och skola tillhöra Petrograds arbetarkommun även om församlingen hade förfoganderätt och fick disponera delar av lokalerna. Församlingen var den första protestantiska församling vars egendomar konfiskerades av de ryska myndigheterna och därmed nationaliserades.⁵⁴ Den hade fortfarande tillgång till lokalerna men ett par år senare förlorade man även förvaltningsrätten. Under 1920-talet tvingades man hyra sina egna lokaler och det blev därför allt svårare att upprätthålla församlingens verksamhet. Bland annat krävde staden att församlingen skulle genomföra renoveringar vilket man inte hade några möjligheter att uppfylla. Det fanns helt enkelt inte tillräckligt med medel för att genomföra dem. I det läget sökte församlingen upprepade gånger stöd hos Svenska kyrkan. Både ärkebiskop Nathan Söderblom och senare hans efterträdare, Erling Eidem, var engagerade i S:t Katarinas öde. Vissa medel ställdes till förfogande men det räckte inte och det hårdnande politiska klimatet under 1930-talet ledde till att verksamheten upphörde helt 1936 då nycklar och kyrksilver överlämnades till de sovjetiska myndigheterna.⁵⁵ I

och med det var den svenska evangelisk-lutherska församlingens historia i staden över.

S:t Katarina församlings successiva upplösning var ett uttryck för den nedgång som den lutherska kyrkan i Ryssland genomgick under det första världskriget och perioden därefter. De flesta lutheraner i Ryssland var tyskar och det första världskriget medförde att stora grupper tyskar förflyttades. Församlingarna i S:t Petersburg tömdes på medlemmar. Dessutom förändrades själva grunden för den lutherska kyrkan under 1917 eftersom maktskiftet i Ryssland också medförde att kyrkan inte längre stod under statligt beskydd eller fick statligt understöd. Kyrkan förlorade således sina intäkter, sina medlemmar och slutligen även kontrollen över sina byggnader.⁵⁶

Den person som höll ihop den alltmer tynande verksamheten i S:t Katarina församling under perioden 1917–1936 var en svensk ingenjör, John Tuneld (1872–1947). När de flesta svenskar flydde staden stannade han kvar och blev den svenska beskickningens representant gentemot de ryska myndigheterna. Han försökte hjälpa människor ut ur landet och bistå de fattiga, fängslade och svältande nordbor som fortfarande var kvar i staden. Han blev även Röda korsets och Rädda barnens representant i Ryssland. Samtidigt som detta pågick engagerade han sig i S:t Katarina församlings öde. Han förhandlade med myndigheterna om att så långt möjligt bevara kyrkobyggnadens form och funktion men 1936 tvingades han ge upp och som redan nämnts kom byggnaden i sin helhet att ägas av staden Leningrad. Även om bevarandet av kyrkobyggnaden blev ett övermäktigt projekt så lyckades Tuneld vidta åtgärder vad gällde det efterlämnade kyrkoarkivet. Han förde det till det svenska konsulatet i staden och när det stängdes 1938 fördes arkivet till Stockholm tillsammans med övriga konsulära handlingar. I juridisk mening hörde arkivet till staden och skulle i så fall ha förvarats i ett sovjetiskt arkiv men Tunelds agerande satte stopp för detta.⁵⁷

53 Isberg 1982, s. 13.

54 Jangfeldt 1996, s. 149.

55 Jangfeldt 1998, s. 322; Jangfeldt 1996, s. 141–163; Isberg 1982, s. 35–85.

56 Isberg 1982, s. 32–33. Jfr Kuusniemi 2015, s. 31–33; Sawatsky 1992, s. 237–275.

57 Jangfeldt 1996, s. 141–170; Isberg 1982, s. 35–36, 51–56, 67–68, 83; Kahle 1974, s. 237–258.

S:t Katarina församlings arkiv hamnade senare på riksarkivet i Stockholm. Det innehåller 668 volymer och 37 tryckta böcker och är därmed en minnesbärare av stora mått. Det faktum att arkivet fördes till riksarkivet innebar, ur ett minnespolitiskt perspektiv, att den främsta källan till kunskaper om församlingens historia flyttades till en plats där forskare senare skulle ha det tillgängligt på ett relativt enkelt sätt. I arkivet fanns sålunda material lagrat för att forma narrativ kring S:t Katarina den dag sådana skulle komma att efterfrågas.⁵⁸ Detta speglar tydligt vad minnesforskaren Aleida Assman har skrivit: »the archives is the basis of what can be said in the future about the present when it will have become the past».⁵⁹

SOVJETISK MINNESPOLITIK – SLUTORD

En kommunistisk antireligiös politik inleddes i Ryssland direkt efter oktoberrevolutionen 1917. I samband med etableringen av den nya politiken kopierade den kommunistiska regimen på ett slående sätt den ortodoxa kyrkans ceremonier, framställningsformer och sätt att utöva makt när den kommunistiska ideologin skulle legitimeras och spridas bland befolkningen. Samtidigt som en ateistisk ideologi formulerades – i religiös dräkt – utsattes således den ortodoxa kyrkan och dess prästerskap för en omfattande förföljelse. Präster mördades eller skickades till arbetsläger samtidigt som kyrkan fräntogs sin egendom och många kyrkor revs.⁶⁰ Lagstiftningen ändrades också genom att kyrka, skola och stat skiljdes åt samtidigt som skolornas religionsundervisning förändrades i antireligiös riktning.⁶¹

Den antireligiösa omsvängningen innehöll dessutom tydliga minnespolitiska dimensioner. Ett viktigt exempel är framväxten av en helt ny typ av museer – de ateistiska och antireligiösa museerna. Ett hundratal sådana museer skapades och många

placerades i kyrkor, synagogor eller moskéer under 1920- och 30-talet. I dessa museer presenterades religiösa objekt inom ramen för en antireligiös tolkningsram. Museerna skulle utgöra undervisningslokaler för de breda massorna så att folket bereddes möjlighet att tillgodogöra sig den kommunistiska historie – och religionssynen.⁶² Ett av de främsta ateistiska och antireligiösa museerna i landet inrymdes 1932 i Kazankatedralen i Leningrad – ett stenkast från S:t Katarina kyrka.⁶³

Hur kan den sovjetiska religionspolitiken och hanteringen av exempelvis S:t Katarina församling beskrivas utifrån ett minnespolitiskt perspektiv? Detta är en omfattande fråga som inte kan besvaras inom ramen för denna artikel. Icke desto mindre finns det anledning att formulera den och peka på ett par tänkbara svar. Den sovjetiska minnespolitiken handlade bland annat om en avsiktlig förstörelse av platser, artefakter. Det var både en symbolisk skändning och en önskan att reducera och sudda ut sammanhang. Detta resulterade i ett aktivt förträngande av kyrkornas ursprungliga bruk.⁶⁴ Samtidigt förstärktes glömskan av att många kyrkobyggnader som inte blev förstörda kom att användas för andra ändamål. S:t Katarina blev till exempel en sportskola. Andra kyrkor blev lager, fängelser, biografier eller simhallar. Detta sätt att riva, profanera och avsakralisera byggnader kan ses som ett sätt att både symboliskt skända den grupp som använde byggnaden och samtidigt ett försök att sudda ut minnet av dem.

Det kyrkliga landskap som återskapades i S:t Petersburg under 1990-talet – och som undersöks i vårt pågående forskningsprojekt – är präglad av den sovjetiska minnespolitiken. Landskapet består inte bara av de församlingar som nu åter tagit kyrkorna i bruk utan också av de byggnader och rum som renoverats för att åter tjäna som gudstjänstlokaler och av de platser som tidigare sopats bort men nu åter utgör platser av religiös karaktär. Man skulle kunna kalla det ett memorys-

58 Om arkiv och minnespolitik, se Assman 2011, s. 329–332.

59 Assman 2008, s. 102.

60 Gerner 2013, s. 87; Gerner 2011, s. 136–156. Jfr Erik van Ree 2016, s. 1–19.

61 Arzhanoukhin 2000, s. 93–95; Filatov & Stepina 2003, s. 59–60.

62 Paine 2013, s. 81f.

63 Schakhnovich 2016 s. 425–437; Teryukova 2012, s. 541–543; Teryukova 2014, s. 255–258; Koutchinsky 2005, s. 154–157; Elliott 1983, s. 124–129; Paine 2010, s. 61–76.

64 Karlsson 2012, s. 51–68.

cape – där det existerande landskapet är fragment av berättelser, minnen, och resultatet en medveten sovjetisk politik som syftat till att suddas ut de religiösa spåren genom att omvandla de kvarvarande religiösa byggnaderna.

Detta har väckt frågor hos oss som handlar om hur religionen – i det här fallet den lutherska tron – har överlevt utan att bäras av de strukturer som upprätthåller den religiösa gemenskapen i form av ämbeten, gemensamma gudstjänster, kyrkor och så vidare och hur minnet av den kommunistiska terrorn och övergreppen återspeglas i församlingarna idag. Här knyter vi an till annan minnesforskning där historiska trauman är i fokus. Vi rör oss nedåt, mot historiens undermedvetna, mot det som varit förträngt och gömt.

Frågan om S:t Katarinas nya organisation och verksamhet aktualiserar således viktiga teman som handlar dels om glömskans inverkan, dels om hur minnet av församlingen kunde leva vidare trots att den upplöstes och församlingsmedlemmarna försvann samtidigt som kyrkobyggnaden avsakraliserades och nyttjades för icke-religiös verksamhet. Vad var det för narrativ som levde vidare? Vilken minnespolitisk roll spelade den nybildade församlingen i det postsovjetiska S:t Petersburg? Dessa frågor visar riktningen för vårt fortsatta forskningsarbete rörande S:t Katarina församling.

Källor och litteratur

- Amburger, Erik, 1961. *Geschichte des protestantismus in Russland*. Stuttgart: Belsedruck.
- Arzhanoukhin, Vladislav, 2000. »Presentation and problem inventory: religious education in Russia», i Almén, Edgar & Øster, Hans Christian (red.), *Religious education in Great Britain, Sweden and Russia: presentations, problem inventories and commentaries: texts from the PETER project*. Linköping: Linköping University Electronic, s. 9395.
- Assman, Aleida, 2008. »Canon and archive», i Erll, Astrid & Nünning, Ansgar (red.), *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, s. 97-108.
- Assman, Aleida, 2011. *Cultural memory and western civilization: Functions, media, archives*. New York: Cambridge University Press.
- Björkstrand, Gustav, 2012. *Jacob Tengström: universitetsman, kyrkoledare och nationsbyggare*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Brodersen, Leif, 1994. *Svenska Arkitekter i S:t Petersburg 1703-1918*. Stockholm: Konsthögskolans Arkitekturskola.
- Ehrström, Eric Gustaf, 1829. *Historisk beskrifning öfver s:t Catharina och s:t Maria församlingar, eller svenska och finska församlingarna i s:t Petersburg; jemte kort underrättelse om samtliga under evangeliska dom-capitlet i s:t Petersburg lydande församlingar: i ryska riket*. Åbo.
- Elliott, Mark, 1983. »The Leningrad museum of the history of religion and atheism», i *Religion in Communist Lands*, vol. 11(2), s. 124-129.
- Engman, Max, 1983. *S:t Petersburg och Finland*. Diss. Helsingfors: Univ.
- Engman, Max, 1989. »Finnar och svenskar i S:t Petersburg», i Carlsson, Sten & Nilsson, Nils Åke (red.). *Sverige och Petersburg: Vitterhetsakademiens symposium 27-28 april 1987*. Stockholm: Kungl. Vitterhets-, historie – och antikvitetsakademien, s. 59-88.

- Engman, Max, 1995. *Petersburgska vägar*. Esbo: Schildt.
- Max Engman, 1999. »Finnar, finländare och svenskar: nationalskolor och mångspråkighet i Petersburg», i *Historisk tidskrift för Finland*, 1999 (84), s. 168–205.
- Engman, Max (red.), 2003. *Dagligt liv i S:t Petersburg: bland kejsarens finländska undersåtar*. Helsingfors: Svenska litteratursällsk. i Finland.
- Engman, Max, 2000. *Lejonet och dubbelörnen: Finlands imperiella decennier 1830–1890*. Stockholm: Atlantis.
- Engman, Max (red.), 2003. *Dagligt liv i S:t Petersburg: bland kejsarens finländska undersåtar*. Helsingfors: Svenska litteratursällsk. i Finland.
- Engman, Max, 2009. *Ett långt farväl: Finland mellan Sverige och Ryssland efter 1809*. Stockholm: Atlantis.
- Fedorov, V, 2007. »Three hundred years of European integration and relations between churches in St Petersburg» i Holtrop, Pieter & Slechte, C. H. *Foreign churches in St. Petersburg and their archives, 1703–1917*. Leiden: Brill, s. 15–26.
- Filatov, Sergei & Stepina, Aleksandra, 2003. »Lutheranism in Russia: Amidst protestantism, orthodoxy and catholicism», in *Religion, State and Society*, Vol.31(4), s. 367–384.
- Finlands Allmänna Tidning*, 1830, 1834.
- Gerner, Kristian, 2011. *Ryssland: en europeisk civilisationshistoria*, Historiska media, Lund.
- Gerner, Kristian, 2013. »Kommunisttiden – en episod i den ryska kyrkans tusenåriga historia», i Törnquist-Plewa, Barbara & Rasch, Ingrid (red.), *Minne och manipulation: om det kollektiva minnets praktiker*, Centrum för Europaforskning, Lund, s. 87–94.
- Hellberg-Hirn, Elena, 2003. *Imperial imprints: post-Soviet St Petersburg*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Helsingfors tidningar* 1829.
- Holtrop, Pieter & Slechte, C. H. (red.), 2007. *Foreign churches in St. Petersburg and their archives, 1703–1917*. Leiden: Brill.
- Isberg, Alvin, 1982. *Svensk lutherdom i österled. Relationer till ryska och baltiska diasporaför-samlingar och minoritetskyrkor 1883–1945*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Jangfeldt, Bengt, 1996. »John Tuneld och svenska kyrkan i Petersburg», i Björnsson, Anders (red.), 1996. *Det evigt mänskliga: humanismen inför 2000-talet*. 1. uppl. Stockholm: Ordfront.
- Jangfeldt, Bengt, 1998. *Svenska vägar till S:t Petersburg. Kapitel ur historien om svenskarna vid Nevas stränder*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Jangfeldt, Bengt, 2007. »The Swedish Congregation of St. Petersburg: »Ett Tempel till Dyrkande af All Verldens Gud» i Holtrop, Pieter & Slechte, C. H. (red.). *Foreign churches in St. Petersburg and their archives, 1703–1917*. Leiden: Brill, s. 57–81.
- Jangfeldt, Bengt, 2015. *En rysk historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Kahle, Wilhelm, 1974. *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938*, Leiden.
- Kajanus, Herman, 1980. *St Katarina svenska församlings i St Petersburg historie*. Ekenäs: Ekenäs tr.
- Karlsson, Klas-Göran, 2012. »Glömska, historia och ideologi», i Lindberg, Bo (red.), *Glömskan: värd att minnas*, Kungl. Vetenskaps – och Vitterhets-Samhället, Göteborg.
- Koutchinsky, Stanislav, 2005. »St. Petersburg's museum of the history of religion in the new millennium» i *Material religion*, volume 1, s. 154–157.
- Kuusniemi, Kalle, 2015. *The Voice of Confessionalism and Inter-Lutheran Relations : The Influence of the Missouri Synod in the Baltic and Ingrian Lutheran Churches, 1991–2001*, Helsingfors: Helsingfors universitet.
- McLeod, Hugh (red.), 1995. *European religion in the age of great cities 1830–1930*, London: Routledge.
- Norberg, Erik, 2007. »Swedish Churches in Russia and Their Historical Sources» i Holtrop, Pieter & Slechte, C. H. (red.). *Foreign churches in St. Petersburg and their archives, 1703–1917*. Leiden: Brill, s. 41–56.
- Olin, Karl-Gustav, 2009. *Alaska: D. 1, Ryska*

- tiden *Den okända historien på jordklotets baksida*, Jakobstad: Olimex.
- Paine, Crispin, 2010. »Militant Atheist Objects: Anti-Religion Museums in the Soviet Union» i *Present Pasts*, 1(1), s. 61–76. DOI: <http://doi.org/10.5334/pp.13>.
- Paine, Crispin, 2013, *Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties*. London: Bloomsbury Academics.
- Petkūnas, Darius & Hagberg, Johnny, 2011. *Kyrkohandbok för evangeliskt-lutherska församlingarna i Ryska riket 1832*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Sawatsky, Walter, 1992. »Protestantism in the USSR», i Rumet, Sabrina P. (red.), *Protestantism and politics in eastern Europe and Russia : the communist and postcommunist eras*, Durham: Duke University Press, s. 237–275.
- Schakhnovich, Marianna, 2016. »The study of religion in Russia: The foundation of the museum of the history of religion», i Jensen, Tim, Antes, Peter, Geertz, Armin W. & Rothstein, Mikael (red.), *Contemporary views on comparative religion: in celebration of Tim Jensen's 65th birthday*, Sheffield, UK; Equinox Publishing Ltd., s. 425–437.
- Schakhnovich, Marianna, 2015. »Religion in contemporary public education in Russia», i Berglund, Jenny (red.), *Crossings and crosses: borders, educations, and religions in northern Europe*, Boston: De Gruyter, s. 123–137.
- Schöttli, Jivanta & Flüchter, Antje (red.) 2014. *The dynamics of transculturality: concepts and institutions in motion*, New York: Springer.
- Stricker, Gerd, 2001. »Lutherans in Russia since 1990», i *Religion, State and Society*, 2001, Vol.29(2), s.101–113.
- Stricker, Gerd, 2004. »Lutheranism in Russia and the Soviet Union: another response to Filatov and Stepina» i *Religion, State and Society*, 2004, Vol.32(3), s. 247–260.
- Teryukova, Ekaterina, 2012. »The state museum of the history of religion, St Petersburg», i *Material Religion*, Vol.8(4), s.541–543.
- Teryukova, Ekaterina, 2014. »Display of religious objects in a museum space russian museum experience in the 1920s and 1930s», i *Material Religion*, Vol.10(2), s. 255–258.
- Törnquist-Plewa, Barbara & Bernsand, Niklas (red.) 2012. *Painful pasts and useful memories: remembering and forgetting in Europe*. Lund: Centre for European studies (CFE) at Lund university.
- van Ree, Erik, 2016. »Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on 'Political Religion'», i *Politics, Religion & Ideology*, June 2016, s. 1–19.
- Wassholm, Johanna, 2008. *Svenskt, finskt och ryskt: Nationens, språkets och historiens dimensioner hos E.G. Ehrström 1808–1835*. Åbo.
- Werth, Paul W, 2014. *The tsar's foreign faiths: toleration and the fate of religious freedom in Imperial Russia*. Oxford: Oxford University Press.
- år 1826, 1828, 1830.

Summary

ST. CATHERINE'S SWEDISH CHURCH
IN ST. PETERSBURG:
THE CHURCH AS AN ARENA OF MEMORY
POLITICS, A RELIGIOUS COMMUNITY
AND A TRANSCULTURAL SPACE

This article deals with one of the oldest Protestant churches in St. Petersburg – the Swedish Lutheran congregation of St. Catherine. The church building is located a few steps from Nevsky Prospekt and just behind St. Catherine is the Finnish Lutheran Church of St. Mary, and next door the German Lutheran St. Peter's. In addition is the Dutch Reformed Church a block away. But the religious diversity extends further – on walking distance is the Orthodox Kazan cathedral, the Catholic St. Catherine and the Armenian Orthodox St.

Catherine. All of these churches have a long history and are part of the religious diversity that evolved in the city since its founding in the early 1700s.

These churches share a common history. They were taken over by the city of Leningrad in the 1920ies and used for a variety of purposes and when the Soviet Union dissolved in the early 1990s they were returned to groups that claimed to be heir to these churches. Thus, this is a story about how a religious pluralism developed, reduced and then re-established.

This article discuss St. Catherine's role as an object of memory politics and a transcultural space with examples from the formation until the congregation resolved in 1936. The congregation functioned as a linguistic, religious and cultural space for Scandinavians, Russians and some Germans, which created a unique, social environment where traditional ethnic, national and religious identities were formulated, challenged and transformed.

MAGNUS LUNDBERG

Högt ovanför klausuren: Spansk-amerikanska kontemplativa kvinnors andliga flygfärder

Denna artikel behandlar förhållandet mellan apostoliskt och kontemplativt religiöst liv i kolonialtidens spanska Amerika. Huvuduppgiften är att analysera berättelser om kontemplativa kvinnors, i synnerhet nunnors, roll för andra människors frälsning. Mer konkret är det en studie av *en* kontemplativ missionsstrategi: andliga flygfärder till missionsfälten. En mindre grupp spansk-amerikanska kvinnor menade att de på ett mystiskt sätt hade rest till avlägsna områden. Där hade de kunnat göra observationer av missionsarbete, men många av dem hävdade dessutom att de bedrivit ett arbete som liknade de manliga missionärernas, till exempel genom att undervisa, predika och döpa. På detta sätt menade de att de rört sig långt bortom det mycket avgränsade fysiska rum som tilldelades kvinnor.¹

För att kunna göra en förståelig analys av berättelserna är det betydelsefullt att först översiktligt beskriva det apostoliska livet, det spanska missionsarbetet, som till stor del bedrevs av manliga religiösa specialister: präster. För det andra kommer jag att beskriva det kontemplativa livets plats och former i kolonialsamhället och dess normer för kvinnors rörlighet och handlingsutrymme. I denna del preciserar jag studiens syfte

och frågeställningar, och presenterar mitt källmaterial. För det tredje kommer jag att behandla den tidigmoderna teologiska förståelsen av andliga flygfärder och några berättelser om kvinnor i Spanien som ansågs ha gjort sådana resor under första halvan av 1600-talet. Redogörelsen för dessa historiska och teologiska sammanhang är en viktig förutsättning för att på ett uppmärksam sätt kunna analysera berättelserna om spansk-amerikanska kvinnors flygfärder, vilken utgör lejonparten av artikeln.

Spansk kolonialism och mission

I större utsträckning än andra tidigmoderna kolonialmakter dominerade de spanska erövrarna även inlandsområden; de höll sig inte bara vid kusten. I Amerika prioriterade de att kristna, eller åtminstone döpa, den inhemska befolkningen på bred front. Genom den patronatsrätt som påven tillerkände kronan redan 1508 hade den spanske monarken rätt till, och ansvar för, att bedriva mission i de områden som landet lade under sig. Den koloniala expansionen förutsatte alltså plikten att utvidga kristenheten, och teoretiskt kunde kronan mista rätten till erövrade områden om den inte bedrev aktivt missionsarbete.²

Om den andra stora kolonialmakten på 1500-talet, Portugal, expanderade sitt imperium genom

1 Denna artikel är ett delresultat av ett större forskningsprojekt »Mission och Extas: Kontemplativa kvinnors roll för missionen i det koloniala Latinamerika» (2010–2014), som möjliggjordes genom ett forskningsanslag från Riksbankens jubileumsfond. En monografi på engelska (Lundberg 2015) är projektets huvudresultat.

2 För en översikt på svenska om kolonialmission i Latinamerika, se Lundberg 2012.

en kedja handelsstationer, plantager och fort längs Afrikas, Asiens och Brasiliens kuster, kom de spanska kolonistörerna att på ett helt annat sätt kontrollera stora områden i inlandet. Under den sena kolonialtiden, i slutet av 1700-talet, hade Spaniens imperium på andra sidan Atlanten blivit enormt: från delar av det som i dag utgör Förenta staterna i norr till Argentina och Chile i syd. Dessutom inkluderade kolonialväldet flera av de större karibiska öarna, Filippinerna och en ögrupp i Mikronesien, Marianerna. Ett lika massivt missionsprojekt genomfördes inte i de portugisiska, franska och engelska kolonierna som etablerades i Karibien och på den amerikanska kontinenten. Prästerna på de engelska öarna i Karibien inriktade sig till exempel inte alls på att försöka kristna den snabbt minskande inhemska befolkningen eller den växande gruppen afrikanska slavar.³

Ursprungsbefolkningen i det väldiga område som européerna från början av 1500-talet benämnde Amerika bestod av ett stort antal etniska grupper som talade hundratals, om inte tusentals, olika språk. I spansk kolonialdiskurs blev de alla *indios*, indianer. De gavs ett långtgående skydd i lagstiftningen, som hade indianernas segregation från andra befolkningsgrupper som en bärande princip, men i praktiken hade de en klart underordnad position, även om kolonialsystemet inte omöjliggjorde social rörlighet. Vissa uppgifter och ämbeten var dock stängda för dem. Under lång tid hindrades till exempel indianer från att bli präster, och indianska katolska präster var mycket sällsynta före mitten av 1700-talet.⁴

Lika lite som andra kolonialsystem byggde den spanska kolonialismens fortbestånd enbart på direkt våldsanvändning. Överhögheten upprätthölls framförallt med hjälp av allianser och kompromisser, men också genom ett bakomliggande repressivt system, som hade såväl politiska som religiösa aspekter. Inhemska religiös praktik motarbetades ofta på ett hårdfört sätt, och trots att kyrkliga lagar stadgade att ingen skulle tvingas

att bli kristen, fanns det knappast något alternativ i praktiken. Att förbli odöpt i ett område som kolonialmakten lagt under sig var ett brott.⁵

Spanjorerna lade ett kolonialt lager över redan existerande inhemska samhällsformer. Det var speciellt tydligt i Mexiko. Det som i dag ofta benämns Aztekriket bestod i själva verket av omkring 300 självständiga stadsstater (*altepetl*) som försåg en centralmakt, bestående av tre stadsstater, med tribut och arbetskraft. Ovanpå denna samhällsorganisation lades ett nytt politiskt system med en ny centralmakt, Spanien. Om än inte lika tydligt, skedde en liknande utveckling i det så kallade Inkariket i Perus och Bolivias högländer. I områden som hade en nomadisk eller seminomadisk befolkning, som Paraguay, Argentina och nordligaste Mexiko uppfördes missionsstationer och byar, vilket innebar än mer drastiska förändringar för den inhemska befolkningen än för den fastboende befolkningen i de centrala delarna.⁶

I det spanska Amerika etablerades kyrkliga institutioner som församlingar, stift och domkapitel i regel bara något decennium efter missionens insteg. Också på detta sätt skilde Spanien sig från andra kolonialmakter. I Amerika inrättades två separata kyrkoprovinsar i mitten av 1500-talet, med ärkebiskopar i Mexico City och Lima under det kommande halvsekleet hölls en serie provinskoncilier, som bland annat implementerade Tridentkoncilietts normer. Redan vid 1500-talets slut präglades det spanska Amerika av en långt utvecklad kyrklig organisation. Aktiv mission i imperiets utkanter bedrevs dock under hela kolonialtiden, till exempel i nordligaste Mexiko, i sydamerikanska djungelområden och bland nomadiska och seminomadiska befolkningar på många andra platser.⁷

Spansk-amerikanska kontemplativa kvinnor

En annan kolonial kyrklig institution som etablerades i det spanska Amerika var nunneklostret.

3 Se t.ex. Hsia 1998 och Clossey 2008, cf. Lundberg 2012.

4 Se Mörner 1999 om segregationspolitiken och Lundberg 2008 om prästvigning av indianer.

5 Se Lundberg 2002, 55–80.

6 Lockhart 1992, cf. Langer & Jackson 1995.

7 Lundberg 2011, cf. Lundberg 2002, s. 81–96.

Det första grundades i Mexiko 1540 och fram till kolonialtidens slut på 1820-talet uppfördes över 160 konvent på kontinenten. De var fördelade på ett tiotal olika ordnar, men de flesta beboddes av klarissor, kapuciner, dominikaner och karmeliter. Samtliga kloster var belägna i städer och med få undantag var nunnorna spanskättade kvinnor från välbärgade familjer, även om det också fanns fyra mexikanska kloster för kvinnor ur den indianska överklassen.⁸

Det existerade två huvudtyper av kloster: »skodda» (*calzas*) och »oskodda» (*descalzas*), där de senare var betydligt striktare. De skodda klostren hyste ofta hundratals nunnor, men dessutom ännu fler tjänstekvinnor och slavar. Det socialt och rasmässigt differentierade samhället var minst lika tydligt i klostret som utanför, och de allra största konventen var som små städer, där nunnor ägde separata bostäder. De oskodda klostren var betydligt mindre och kvinnorna bodde i celler och åt tillsammans. Ofta överskred deras antal inte trettio, och tjänstekvinnorna och slavarne var betydligt färre än i de skodda klostren.⁹

Denna artikel behandlar inte bara nunnor, utan också andra kontemplativa kvinnor. I begreppet inkluderar jag också *beatas*, vilka inte avlade formella klosterlöften, men levde ett nunneliknande liv i sitt hem eller i en kommunitet (*beaterio*). Det var en etniskt och socialt mer diversifierad grupp; det var fler än välbärgade spanskättade kvinnor som var *beatas*. I den tidigmoderna katolicismen var kvinnligt ordensliv i princip synonymt med ett liv i klausur. Den var aktiv såväl som passiv: ingen fick lämna klausuren utom i nödfall, till exempel en jordbävning, och inga utomstående tilläts komma in annat än i speciella fall, till exempel då en präst skulle ge en nunna viatikum och sista smörjelsen. En kvinna som avlagt eviga löften om fattigdom, kyskhets och lydnad i ett visst kloster skulle normalt stanna inom dess murar fram till sin död.¹⁰ Ett av de få undantagen var om hon fick order att grunda ett nytt kloster. Det fanns till exempel spanska nunnor som korsade Atlanten

för att etablera kommuniteter i Mexiko, Peru och till och med Filippinerna.¹¹

Kvinnornas tillbakadragna liv omöjliggjorde en aktiv roll på missionsfälten, men de kunde fungera som missionärer på andra sätt. Gränsen mellan apostoliskt och kontemplativt religiöst liv var inte ogenomtränglig. Åtminstone kvinnor som betraktades som särskilt heliga ansågs kunna ha aktiva och effektiva roller i den andliga ekonomin. Genom bön, ställföreträdande lidande och undervisning, men också genom det som jag kallar andliga flygfärder till missionsfälten, ansåg de själva och deras levnadstecknare att de bedrev missionsarbete. Kvinnorna levde i ett avgränsat, för omvärlden dolt, fysiskt rum, men i frälsningskonomin var deras aktionsradie gränslös. De kunde ingripa för att befrämja andra katolikers frälsning, men också för själar i skärselden och verka för icke-katolikers omvändelse, oavsett var på jordklotet de befann sig.

Huvudmålet med denna artikel är att studera texter om spansk-amerikanska kontemplativa kvinnors andliga flygfärder i missionens tjänst. Jag använder två huvudtyper av källor. Dels texter författade av kontemplativa kvinnor. Dels hagiografiskt material sammanställt av kyrkomän. Kontemplativa kvinnor skrev texter av olika slag, men alltid på uppmaning av biktfadere eller andliga rådgivare. De författade framförallt självbiografier (*vidas*), dagböcker och brev, men dessa publicerades i princip aldrig under kolonialtiden. Flera texter har dock getts ut i modern tid. Däremot trycktes många hagiografiska verk, författade av kyrkomän, framförallt under tidsperioden 1670 till 1770. Verken utgavs alltid efter kvinnans död; ibland inom något år, ibland långt senare. De byggde ofta på kvinnornas egna texter. Andliga biografier, liksom självbiografierna kallade *vidas*, var en vanlig hagiografisk genre, liksom likpredikningar.¹²

Hela forskningsprojektet bygger på en korpus om drygt hundra texter, inkluderat 50 monografiska *vidas* av manliga författare, 20 texter förfat-

8 Martínez Cuesta 1995.

9 Lavrin 2008, cf. Martínez Cuesta 1995.

10 Cf. Lundberg 2015, s. 58–64.

11 Owens 2009.

12 För en diskussion om genrerna, se Lundberg 2015, s. 35–45, cf. Ibsen 1999 och Durán López 2010.

tade av kvinnor, samt dessutom likpredikningar och klosterkrönikor. De enskilda externa har mycket olika omfång. Vissa är bara 10-20 sidor långa, medan andra uppgår till hundratals sidor. Källorna till denna artikel har destillerats fram från denna mycket omfattande textsamling.¹³

I min textsamling är skildringar av andliga flygfärder ganska ovanliga, men det finns i alla fall detaljerade historier av och om nio kvinnor som skulle ha gjort sådana resor till missionsfälten. För att kunna jämföra berättelserna och tydliggöra gemensamma och särskiljande drag kommer jag att använda mig av två analytiska infallsvinklar: aktivitet och rum. Dessa två begrepp kan kopplas till uppfattningar om kön; mer precist hur de kontemplativa kvinnornas rörelser genom rummet och deras aktörskap beskrivs.¹⁴

Andliga flygfärder, bilokation och mission

En besvärlig fråga för dem som skrev om flygturer var om kvinnorna hade varit fysiskt närvarande på avlägsna platser eller om det endast handlat om något slags andlig närvaro. Katolska teologer försökte förklara de märkliga fenomen som texterna vittnade om. Liksom Thomas av Aquino, menade många att inte ens Gud kunde göra så att en kropp var närvarande på flera ställen vid exakt samma tidpunkt. Den enda förklaringen var en »skenbar bilokation»: att kroppen stannade kvar på ett ställe, men att Gud skapade en vision på en annan plats. Alternativt kunde Gud ge »agilitetens» nådegåva till en människa, vilket innebar att hennes kropp kunde förflytta sig så snabbt från en punkt till en annan, att dess frånvaro inte märktes. Också i detta fall var bilokationen skenbar.¹⁵

Några teologer hävdade däremot att »robust

bilokation» var möjlig och att en person verkligen kunde vara fysiskt närvarande på flera platser samtidigt. De var i regel påverkade av franciskanen Johannes Duns Scotus (1266–1308). En utförlig utredning finns i en text som tillskrivits den aragoniske teologen Antonius Andrae, men som förmodligen författades av en av hans lärjungar i mitten av 1300-talet. Författaren hävdade att Gud genom sin allmakt kunde se till att en människa, en ängel eller ett djur var fysiskt närvarande på två eller flera platser samtidigt. Han menade också att en person kunde verka på en plats och inte göra någonting på den andra, och till och med att hon eller han kunde dö på ett ställe, men inte på det andra. Det fanns helt enkelt inga gränser för den gudomliga viljan.¹⁶

Berättelser om andliga missionsresor var inget unikt för det spanska Amerika. De fanns i medeltida material, men de hade också en mer närliggande förhistoria och parallell utveckling i moderlandet. Jane Tar menar att en »ny generation flygande franciskannunnor» trädde fram i Spanien under 1600-talet, men det förekommer också samtida berättelser om kvinnor som tillhörde andra ordnar.¹⁷ I detta sammanhang finns det anledning att kortfattat behandla tre spanska flygande nunnor, eftersom berättelserna om dem var kända i Amerika. Den tidigaste av dem, klarissan Luisa de la Ascensión (1565–1635) levde i klostret i Carrión de los Condes, där hon så småningom blev abbedissa. Enligt flera hagiografier gjorde hon ett stort antal andliga resor till fjärran destinationer. De flesta gick till norra Mexiko. Flera författare hävdade att hon hade döpt indianer och predikat, men också lett manliga missionärer till dem.¹⁸

Ana María de San José (1581–1632) var nunna i ett oskott franciskankloster i Salamanca. Hennes självbiografi publicerades kort efter hennes död. Där beskriver hon sina missionsresor till Mexiko, som skedde regelbundet under två decennier. Hon hävdade att hon ibland reste »i anden». Vid andra tillfällen hade änglar föry hennes kropp dit. Innan

13 För en närmare diskussion av min textkorpus, se Lundberg 2015, s. 23-25, 35-45.

14 För begreppen »agency» (aktörskap) och »space» (rum), se t.ex. Massey 1994 och Gardiner 1995.

15 *Catholic Encyclopedia* 1907-1922, vol. 2, »bilocation», *New Catholic Encyclopedia* 2003, vol. 1, »agility» samt vol. 2, »bilocation» och »bilocation, mystical», cf. *Dictionnaire de spiritualité* 1932-1997, vol. 10, »multilocation».

16 Gensler et al. 1999.

17 Tar 2008, cf. Poutrin 1995 och Lundberg 2015, s. 186-192.

18 García Barriuso 1986, s. 90-100, cf. Tar 2008, s. 280-282.

avresan tog hon alltid emot kommunionen, och Kristus var därför närvarande inom henne. Hon hävdade att ljus strålade från hennes bröst och reflekterades som stjärnor i pannan på potentiella konvertiter. Hon skriver också att ängeln ibland räckte henne en kalk fylld med olja, som hon använde för att teckna korstecknet på dem hon mötte. Vid sina resor undervisade hon, men hon menade att det var Kristus som lade orden i hennes mun, och att hon i efterhand inte kunde minnas vad hon hade sagt.¹⁹

Den mest kända av de spanska flygande kvinnorna var konceptionistnunnan María de Agreda (1602-1665). Hennes vanligaste destination var Nuevo México (dagens New Mexico), men hennes egna berättelser om resorna är få. Det kan bero på inkquisitionens intresse för just dessa aspekter av hennes fromhetsliv. Historierna blev dock betydligt mer kända än vad hon önskat. Franciskanen Alonso de Benavides, ledare för missionen i Nuevo México, hade hört att en grupp jumaros (apacher) berättat att de vid flera tillfällen hade besökt en ljushyad kvinna klädd i blått, som hade uppmanat dem att låta döpa sig. För att identifiera henne hade missionärerna visat dem ett porträtt av Luisa de la Ascención, men indianerna hävdade att kvinnan de mött var betydligt yngre. Benavides hörde rykten om María de Ágredas flygturer och begav sig till Spanien för att tala med henne. Resultatet av deras möte blev en kort rapport som han lät trycka 1630, vilken följdes av många nytgåvor och översättningar till flera språk. Därigenom blev María de Agreda den otvetydigt mest berömda flygande nunnan.²⁰

Historierna om dessa spanska nunnor, och i synnerhet María de Agreda, var någorlunda bekanta i det spanska Amerika från mitten av 1600-talet, och likheterna mellan dessa berättelser och dem som återges i de spansk-amerikanska källorna är ofta slående. Det är alltså tydligt att det hade utvecklats en ungefärlig mall för skildringar av denna typ. Inom genren fanns dock individuella

variationer, vilket analysen av texterna om de nio spansk-amerikanska kvinnorna visar.

En mexikansk flygande nunna

En av de tidigaste kända flygande kontemplativa kvinnorna i det spanska Amerika var María de Jesús Tomellín (1582-1637), en mexikansk konceptionistnunnan känd som Liljan av Puebla. Hon blev föremål för flera hagiografiska texter. En av hennes medsystrar, Agustina de Santa Teresa skrev en *vida* och en av biktfaderna, jesuiten Miguel Godínez en annan. Den första tryckta hagiografen kom dock först 1676. Den sammanställdes av stiftsprästen Francisco Pardo, som använde de äldre manuskripten som viktiga källor. Sju år senare gav den spanska prästen Diego Lemus ut en annan biografi och mot mitten av 1700-talet, sammanställde Félix de Jesús María ytterligare en. Många skrev alltså om María de Jesús och de kyrkliga auktoriteterna i Puebla samlade in vittnesmål om hennes dygder och mirakler, men trots mer än ett sekels ansträngningar blev hon inte saligförklarad.²¹

Böckerna om María de Jesús överflödar av berättelser om övernaturliga händelser, inkluderat flygturer då änglar tog henne vid handen. Med deras hjälp blev det möjligt att resa snabbare än vinden, vilket verkar antyda att hon ansågs ha fått agilitetens nådegåva. Inget antyder att hennes levnadstecknare menade att hon varit kroppsligen närvarande på flera platser samtidigt. Flygfärderna beskrevs som andliga resor och texterna inkluderar oftast inga uppgifter om destinationer. Enligt Pardo såg hon emellertid vid ett tillfälle vad som först verkade vara en grupp människor, men när hon kom närmare såg hon att de var vilddjur. Hon menade att de var tecken på att djävulen vandrade runt i dessa delar av världen.²² Pardo fortsätter beskrivningen:

Därifrån förde änglarna henne till andra områden, som var de otrognas land. Där såg hon med egna ögon många rikedomar, världsliga spektakel, översinnliga njutningar, vackra odlingar och angenäma fruktträd. Efter att först ha sett hed-

19 Niño 1632, cf. Tar 2008, s. 283-385.

20 Litteraturen om María de Agreda och hennes flygfärder är omfattande, se t.ex. Colahan 1994 och MacLean 2008.

21 Om de misslyckade försöken att få María Jesús saligförklarad, se Rubial García 1999, s. 165-201.

22 Pardo 1676, 76f-77r.

ningarna som levde där i mänsklig form såg hon dem kort därefter i form av bestar, kråk och djur med olika utseende, storlekar och missbildningar, vilket speglade de synder som var och en av dem hade för vana att begå.²³

Inför hennes ögon förvandlades alltså de icke-kristna till underliga och deformerade varelser, vilket hon såg som tecken på de många överträdelser de regelmässigt gjorde sig skyldiga till. Efter dessa upplevelser färdades hon, enligt författaren, vidare till kristet dominerade områden. Också där såg hon deformerade människor, vilket hon återigen tolkade som tecken på syndfullhet. Ändå var det inte mörkt i detta område, vilket det hade varit på de platser hon besökt tidigare. Ljuset lyste från de katolska länderna.²⁴

Félix de Jesús María hävdade att María de Jesús' stora kärlek till medmänniskorna gjorde att hon inte kunde stanna inom klausuren, utan att hon andligen lämnade den för att hjälpa de alltför få manliga missionärerna i deras arbete. Han skrev att hon »många gånger blev förd, antingen på ett intellektuellt sätt eller på ett sätt som bara Gud känner, till olika världsdelar där hennes nästa led någon orätt, för att hennes böner, på grund av det hon hade sett, skulle bli än mer glödande.»²⁵ I denna textpassage finns inget som tyder på att hon ansågs ha undervisat människor på ett direkt sätt. Det verkar som om hon bara observerade deras belägenhet och vid återkomsten bad för dem med förnyad kraft. Författaren avstod från att slå fast på vilket sätt María de Jesús hade färdats genom världen; om det var andligen eller på något sätt kroppsligen.

Bortsett från dessa tydligt missionsrelaterade historier inkluderade Diego Lemus i sin *vida* berättelser om María de Jesús' resor till Europa. Under en flygtur till Rom deltog hon i den ceremoni då den etiopisk-ortodoxa kyrkan svor lydnad till påven. Hon närvarade också vid den spanske kungen Filip III:s begravning. Resorna var alltså av olika slag och beskrevs i de hagiografiska texterna med mycket olika grad av konkretion. Ett genomgående drag var att det var kärleken till nästan och

engagemanget för hennes frälsning som gjorde att hon sprängde klausurens gränser.²⁶

Undervisning på missionsfältet

En kvinna som levde ungefär samtidigt, och i samma stad, som María de Jesús var karmelitnunnan Francisca de la Natividad. Hon författade en av de äldsta bevarade andliga självbiografierna i det spanska Amerika, daterad till omkring 1630. Där berättar hon om en andlig missionsresa till en ospecificerad plats. Upplevelsen inleddes när hon bad för icke-kristnas omvändelse. Hon skriver att hon kände »helig avund» gentemot de manliga missionärerna, som kunde ge sig i väg och hjälpa andra att undkomma den eviga fördömsen. Av just denna anledning önskade hon att hon hade varit född till man; kvinnligheten och de gränser den satte upp gjorde henne frustrerad.²⁷

Francisca de la Natividad beskriver en resa till områden som beboddes av många icke-katoliker. Där såg hon en kyrkobyggnad och kunde notera att horder av människor förgäves försökte öppna porten för att komma in. Några av dem var mörkhyade och hon trodde att de var »morer», muslimer. Andra var ljushyade och dem identifierade hon som kättare, men observerade även grupper av »hedningar» och judar. Hon tolkade kyrkobyggnaden som en jesuitisk missionskyrka och insåg att det fanns ett stort behov av missionärer i »den där regionen» (*aquellas partes*).²⁸

Vid samma tillfälle såg hon en franciskansk missionsstation, som även den var underbemannad. Hon beklagade bristen på präster som skulle ha kunnat undervisa de människor, vilka uppenbarligen hade en önskan att låta omvända sig. Det verkade i synnerhet ha varit fallet med »hedningarna», som hon var övertygad om skulle kunna kristnas om de bara gavs möjlighet. I detta sammanhang skriver Francisca de la Natividad att hon på grund av prästbristen kände sig tvingad att träda in i missionens tjänst på ett mer aktivt

23 Pardo 1676, 77r. Samtliga översättningar från spanska är mina.

24 Pardo 1676, 77v.

25 Félix de Jesús María 1756, s. 156.

26 Lemus 1683, s. 236-237.

27 För ett urval av hennes texter, se Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002.

28 Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002, s. 48-50.

sätt.²⁹ I sina anteckningar om senare flygturer försökte hon förklara vad hon hade sagt och gjort när hon mötte människor på missionsfälten:

Kom till mig, ni själar som återlösts genom Jesu Kristi blod! Eftersom det inte finns någon annan som undervisar er, ska jag i Guds, vår Herres namn, undervisa er. Och liksom när en mängd barn samlas för att undervisas i katekesen, så tycktes det mig att alla dessa själar ställde sig runt omkring mig. Med klar röst började jag lära dem att göra korstecknet och lära sig Credo, Pater Noster, Salve Regina och de tio budorden. Jag undervisade dem med en sådan kraft och kärlek i mitt hjärta, som om vore de kroppsligt närvarande och det verkade som om jag såg dem med kroppens ögon och inte med själens, så tydliga var de för mig.³⁰

Genom beskrivningen blir det tydligt att Francisca de la Natividad menade att hon aktivt hade lärt ut tros läran. Eftersom inga manliga missionärer var närvarande hade hon kallat befolkningen till sig. Hon var dock försiktig nog att konstatera att det bara »verkade» vara på detta sätt, eftersom det var biktfaderns uppgift att utvärdera visionerna tillförlitlighet. Dessutom använde hon ordet »undervisning» och inte »predikan», även om hon understryker skriver att hon med »frimodighet» och »klar röst» lärde dem alla delar av den kristna läran som ansågs nödvändiga för frälsningen; en uppgift som normalt var förbehållen manliga missionärer.

Francisca de la Natividad berättar att hon hade delgivit sina erfarenheter för biktfadern och bad honom se till att missionärer skickades till »dessa trakter» för att fortsätta arbetet. Vilka »dessa trakter» var uppgav hon inte. Senare återvände prästen dock för att berätta att en grupp indianiska ledare, *caciques*, verkligen hade kommit från »dessa trakter» för att be om missionärer. Sammantaget är det tydligt att hennes biktfader betraktade hennes erfarenheter som äkta, och att hon besökt ett område någonstans i närheten av Puebla, eller åtminstone i Mexiko.³¹

En jesuitisk medarbetare med fågelperspektiv

Catarina de San Juan (c. 1605–1688) var en *beata* som, liksom de två tidigare nämnda nunnorna, levde i mexikanska Puebla; ett centrum för barockmystik och hagiografi. I kolonialtidens hagiografiska litteratur är hon en främmande fågel. Enligt hennes levnadstecknare var hon av kunglig börd, från indiska Mogulriket (Gran Mogor) och troligen född muslim. Hon hade kidnappats vid tidig ålder och förts som slav till Mexiko via Filipinerna. Under resan döptes hon. I senare delen av livet, då hon levde i Puebla, blev Catarina de San Juan välkänd för sina visioner och mirakulösa förböner. Efter sin död blev hon föremål för en lokal kult och flera hagiografiska texter: en likpredikan, en mindre biografi, men framför allt ett enormt arbete i tre volymer (1689–1692). Det senare skrevs av en av hennes biktfäder, jesuiten Alonso Ramos. Totalt omfattar skriften närmare tusen foliosidor och är därigenom ett av de mest omfattande bokverk som utgavs i det koloniala spanska Amerika.³²

Den kortare hagiografen om Catarina de San Juan trycktes 1692. Den var författad av sekularprästen José del Castillo Grajeda, som hade stått henne nära, som en av hennes många andliga vägledare. Boken kallas ett kompendium och saknar den mångordiga, blommiga barockretorik som präglar Ramos' tre volymer. Författaren påstod sig ha reproducerat Catarina de San Juans brutna och mycket märkliga spanska, och kommenterade därefter hennes uttalanden.³³ Med tre verk i sammanlagt fem volymer, var Catarina de San Juan en av de mest biograferade personerna i det koloniala spanska Amerika. Det var ett osannolikt öde för en kvinna som hade anlänt till Mexiko som en slav.

I sitt trebandsverk ägnar Alonso Ramos mycket utrymme åt Catarina de San Juans andliga missionsresor, även om han hävdade att han endast vidarebefordrade en bråkdel av vad han kände till. Enligt Ramos hade hon kontinuerligt gjort

29 Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002, s. 48–52.

30 Francisca de la Natividad [c. 1630] 2002, s. 50.

31 Francisca de la Natividad [c. 1630] 2002, s. 50–52.

32 Aguilera 1688 och Ramos 1689–1692.

33 Castillo Grajeda [1692] 1987.

sådana resor på 1670-talet och 1680-talet. Under denna period var

hennes visioner och andliga flygfärder genom världen talrika. Hon hjälpte till vid ett oändligt antal konversioner och grundandet av nya kristna missioner, där kyrkan etablerade sig. Herren understödde den flammande iver för själarna som han med sin gudomliga kärlek hade inplanterat i sin älskade tjänarinna.³⁴

Ramos skriver mycket om Catarina de San Juans flygfärder genom Asien, den del av världen där hon föddes.³⁵ 1674 hade hon en vision av två ljus i öster, vilka hon tolkade som Kristus och Jungfru Maria. Hon flög efter dem genom Asien och Oceanien till Filippinerna, Japan, Indien, Kina och Marianerna, där Gud visade henne den katolska missionens framgångar, men framförallt det stora arbete som återstod. Något senare satte sig Jungfru Maria på hennes axel och stänkte Kristi blod över alla delar av Asien. Därigenom skulle invånarna kunna omvändas lättare. Detta förberedande missionsarbete beskrevs alltså som ett intimt samarbete mellan jungfru Maria och Catarina de San Juan, vilka båda hade blivit utsända av Kristus.³⁶

Alonso Ramos hävdade att Catarina de San Juan också var engagerad i mission på en mer individuell nivå. En gång hade hon befunnit sig mycket nära kejsaren av Kina och tecknat ett kors på hans panna med Kristi blod medan hon bad för hans omvändelse. Vid andra tillfällen, då hon återvände till den kejsaren

predikade hon för honom med ord som Herren och hans Heligaste Moder dikterade, och uppmanade honom att lämna hedendomens mörker bakom sig och anta Kristi lag. Några gånger trodde hon att [kejsaren] var på väg att lyda och lyssna till vad Kristi predikanter sade. Andra gånger var han tveksam och åter andra rebellisk och obstinat.³⁷

I denna textpassage, sägs Catarina de Juan explicit ha predikat för kejsaren för att försöka vinna honom för den katolska tron. Samtidigt var det Kristus och jungfru Maria som lade orden i hennes mun. Därmed utplånade författaren hennes låga status som kvinna och före detta slav, och hon blev ett direkt språkrör för det gudomliga. Ändå

inkluderade Ramos inte henne i kategorin »Kristi predikanter», som enbart innefattade manliga missionärer. Samtidigt menade han att Catarina de San Juan genom sin interaktion med kejsaren hade försökt bereda vägen för dem. Hon predikade, men ansågs inte vara predikant.

Slutet av 1600-talet hade ögruppen Marianerna (Las Marianas) i Mikronesien nyligen koloniserats av spanjorerna. Ramos skildrar en av Catarina de Juans andliga resor till öarna. Jesuiterna bedrev missionsarbete där och Ramos skriver att missionen »framträdde för henne i form av en åkerjord, som hon skötte om från sådd till skörd.»³⁸ Återigen konstaterade han att Catarina de San Juan assisterade missionärerna, men hävdade också att hon, som »den främsta av arbetarna i vingården», hade en samordnande position. Genom sitt fågelperspektiv fick hon en omfattande kunskap som de enskilda manliga missionärerna saknade.

År 1688, då han befann sig i Mexiko för att förbereda sig inför en missionsresa till Marianerna, skrev den tyska jesuiten Adam Kaller ett brev om Catarina de San Juan, som då nyligen hade dött. Precis som i Ramos' texter, framträder Catarina de San Juan hos Kaller som en viktig beskyddare av jesuitmissionen på Marianerna, som ansågs vara ett särskilt besvärligt och farligt fält. Hon hjälpte missionärerna i deras dagliga arbete och förberedde dem för det martyrium som med stor sannolikhet väntade. Kaller hävdade också att Catarina de San Juan hade varit närvarande i fältslag mellan katoliker och protestanter i Centraleuropa och att hon hade följt hans skepp genom Karibien för att skydda det mot pirater. Därigenom kunde han genomgående placera henne i sina egna sammanhang.³⁹

Även om Alonso Ramos skildrar Catarina de San Juan asiatiska resor på ett detaljerat sätt, ägnade han mycket mer utrymme åt hennes påstådda flygfärder till norra Mexiko och de södra delarna av det som i dag är Förenta staterna.⁴⁰ Under 1679 och 1680 hade hon »varit många gånger i Tarahu-

34 Ramos 1690, 164v.

35 Ramos 1690, 154r-159v.

36 Ramos 1690, 153v-154r.

37 Ramos 1690, 155r.

38 Ramos 1690, 166v.

39 För en studie av Kallers brev, se Strasser 2007, cf. Molina & Strasser 2009.

40 Ramos 1690, 159v-175r.

maraindianernas områden, där hon i anden hjälpte till i uppförandet och stärkandet av de många nya missionerna och hon tillhandahöll också kunskap vid [missionärernas] intåg i Las Californias, dit hennes själ flugit många gånger».⁴¹ Dessa resor beskrevs som ett slags andlig närvaro och inte som bilokationer. Catarina de San Juan fick en övergripande kunskap om situationen i nordvästra Mexiko, inkluderat Californiahalvön (Baja California), ett område där jesuiterna inte kunde upprätta en långsiktig missionsverksamhet förrän 1697, även om de gjorde flera tidigare försök.

Vid andra tillfällen hävdar Ramos emellertid att Catarina de San Juans närvaro på missionsfälten hade varit betydligt mer fysisk. Han beskrev hur hon vandrade omkring och talade med missionärer. Hon varnade dem för faror som hotade eller uppmuntrade dem att dö för kyrkans tro. Också i sina mexikanska exempel hävdar Ramos att Catarina de San Juan framförallt hade en rekognoscerande och samordnande roll, genom att hon kunde observera missionsfälten från ovan. I detta sammanhang använde han de mycket vanliga odlingsmetaforerna och motsättningen mellan ljus och mörker, när han hävdade att hon

såg de missioner som skulle slå rot genom att vattnas med evangeliets ord och predikanternas svett, och de som skulle förfrysa, vissna eller försvinna genom häxdoktorernas ondskefulla handlingar; de som var som fladdermöss i den okunghetens mörka natt som härskande i dessa barbariska, hedniska områden.⁴²

Författaren vidhöll alltså att Catarina de San Juan dessutom kunde förutse missionens framtid. Därigenom kunde hon ge prästerna råd inför deras möten med inhemska religiösa specialister, »häxdoktorer» (*hechiceros*), vilka enligt Ramos var den katolska missionens värsta fiender. Dessutom hävdade han att hon hade exakt kunskap om andelen kristna och icke-kristna på enskilda platser.

I sina böcker skriver Ramos att Catarina de San Juan också utförde andra, högst påtagliga arbetsuppgifter i missionsarbetet. Bland annat hjälpte hon missionärerna med att bygga hus och

kapell. Enligt den spanska kolonialpolitiken var uppförandet av fasta bosättningar en förutsättning för ett kristet och »civiliserat» liv. I linje med denna politik, mätte hon upp gränserna mellan byarna och valde lämpliga platser för att bygga kyrkor och missionsstationer. Därmed hade hon en detaljerad överblick över missionens expansion och kunde planera konstruktionsarbetet.⁴³

Ännu mer överflödande än beskrivningarna av hennes missionsflygningar är Alonso Ramos' sjuttio foliosidor långa samling av berättelser om luftresor, som var relaterade till hennes försvar av den katolska kyrkan på andra håll i världen. Han inkluderar hennes militära insatser för katolska trupper på olika europeiska slagfält eller vid pirattackor mot spanska fartyg i Karibien.⁴⁴ Historier om olika typer av flygfärder omnämns också i det äldsta tryckta arbetet om Catarina de San Juan, jesuiten Francisco Aguilera likpredikan från 1688.⁴⁵ Till skillnad från likpredikan och Ramos' hagiografi är José Castillo de Grajedas skildring av Catarina de San Juan från 1692 betydligt mer jordnära och mindre inriktad på mirakler och visioner. I hans *Compendio*, som kan förstås som en indirekt kritik av Ramos mångordiga skildring, ingår överhuvudtaget inga uppgifter om några missionsflygfärder.⁴⁶

Mörker och ljus i Guatemala

Ana Guerra Jesus (1639-1713) föddes på landsbygden i dagens El Salvador, en på den tiden mycket perifer del av imperiet. Hennes far var från Kanarieöarna och modern kom från Honduras. Efter att ha blivit föräldralös vid tio års ålder, bodde hon hos sin morbror och moster tills hon gifte sig med en man, som visade sig vara mycket elak och våldsam. Hennes levnadsskildrare beskrev hennes äktenskap som en »ständig död». Ana Guerra de Jesús hävdade att hon vid trettio års ålder fått en vision: hon skulle lämna hembyn för att flytta till

43 Ramos 1690, 153v-154r.

44 Ramos 1692, 116r-152r.

45 Aguilera 1688.

46 Castillo Grajeda [1692] 1987.

41 Ramos 1690, 163v.

42 Ramos 1690, 170v.

Guatemala, och kort därefter gav hon sig dit i sällskap med sin make och två barn.

Väl i staden Guatemala (dagens Antigua) försvann hennes make, och vid samma tid började Ana Guerra de Jesús få frekventa visioner och lokutioner. Hon tog ofta emot kommunionen och ägnade nästan all sin vakna tid åt bön och kontemplation. När hennes man återvände många år senare var han, enligt uppgift, helt förändrad och inträdde som lekmanbroder i ett dominikan-kloster. Också hennes dotter och son gick i kloster. Ana Guerra de Jesús blev inte själv nunna, utan bodde kvar i sitt hem som *beata*, och blev alltmer känd för sin helighet. 1689 beordrade hennes bikt-fader, jesuiten Juan Cerón, henne att skriva en *vida* och hon arbetade med den under åtta år, tills hon förlorade synen.

Efter hennes död skrev hennes sista bikt-fader, jesuiten Antonio de Siria en *vida* baserad på såväl hennes egna skrifter som på hans minnen från biktstolen. Boken publicerades 1716. En jämförelse mellan de delar av Ana Guerra de Jesús' manuskript som har bevarats och den publicerade texten visar att den tryckta texten tydligt byggde på hennes berättelser, men att Siria producerade en mångordigare version med frekventa teologiska utvikningar.⁴⁷

Enligt Antonio de Siria hade Anna Guerra de Jesús ofta fått visioner av »otrogna», som kravlade runt i lerpölar, men hon hade också sett att en del av dem lyckades komma upp ur sörjan med prästers hjälp. Dessutom hävdade Siria att hon kunde se världen uppdelad i två lätt urskiljbara regioner; en ljus och en fylld av mörker och skuggor. Alltså några av de vanligaste metaforerna som användes för att särskilja kristna från icke-kristna. Hon kunde också se andelen fördömda och frälsta i människosläktet.⁴⁸

De flesta av hennes visioner av de »otrogna» öde hade allmän karaktär, men fanns det undantag från regeln. I slutet av 1690-talet, när trupper i staden Guatemala förberedde sig för att marschera mot provinsen Petén, bad Ana Guerra de Jesús

för dem. Mayanska Petén var ett av de få större områden i Centralamerika, som nästan helt hade lyckats stå emot den spanska invasionen, och kolonistörerna betraktade det som en avskyvärd och ociviliserad provins, till bredden fylld av fiender. I detta sammanhang hävdade Ana Guerra de Jesús att hon med Kristus som vägvisare hade cirklat över regionen. Siria skriver: »Där visade Herren henne mycket utsträckta fält, som var inneslutna i skuggor och mörker. Det var bara en liten del som var upplyst; resten var kvar i sitt gamla, skrämmande mörker.»⁴⁹

Motsättningen mellan mörker och ljus var alltså tydligt närvarande även i denna mer kontextualiserade version. Enligt Siria hade Kristus under deras gemensamma flygtur låtit henne få veta att mycket få av Peténs invånare skulle bli döpta. De flesta skulle förbli i ett hopplöst tillstånd utanför kyrkan. Textpassagen indikerar att Anna Guerra de Jesús menade att hon hade gjort en resa, men hon gjorde inte anspråk på att ha tagit aktiv del i något missionsarbete. I stället uppgav hon att hon observerade området och dess geografi från ovan, och att Kristus informerade henne om invånarnas framtida öde. Ana Guerra de Jesús' observationer under flygfärden var alltså till stor del av allegorisk och profetisk karaktär.

Inte i Santiago längre

Klarissan Úrsula Suárez (1666-1749) som levde i Santiago de Chile författade en text, som i modern tid har publicerats under titeln *Relación autobiográfica*. Där ingår, som i andra skrifter av detta slag, drag av hennes livshistoria och beskrivningar av mystiska upplevelser, men tonen är mycket mer humoristisk och ironisk. Hon inkluderar till exempel berättelser om practical jokes och beskriver en närmast flirtig interaktion med Kristus och var känd som »den glada nunnan».⁵⁰

I det självbiografiska manuskriptet ingår en kort berättelse om en missionsrelaterad mystik erfarenhet. En natt när Úrsula Suárez var på sitt

47 Siria 1716. För utdrag ur manuskripten, se Platero 1969.

48 Siria 1716, s. 184-187.

49 Siria 1716, s. 297-298.

50 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, cf. Myers 2003, s. 116-139.

rum, försänkt i bön, upptäckte hon plötsligt att hon befann sig i en för henne okänd del av världen, där det var soligt och människor hade ljus hudfärg och bar vita kläder. Hon såg grönskande och väl-ordnade odlingar och noterade särskilt att »detta hände på vintern, för det regnade här [i Santiago] och där var det vackert väder.» Hon förstod att hon inte var i hemstaden längre. Sedan insåg hon att hon faktiskt flög över området och såg sin bikt-fader sväva över marken. Han bar stola och var beredd att administrera dopets sakrament, men hon hörde inte honom säga något, fastän hon vid upprepade tillfällen flög nära. Först trodde hon att de vitklädda gestalterna på marken var änglar, men kom snart till slutsatsen att de verkligen var människor, men icke-kristna. Således var de potentiella konvertiter.⁵¹

I skildringen av upplevelsen berättar Úrsula Suárez att hon vid mötet med de vitklädda män-niskorna passade på att undervisa dem i hur de skulle vörda och be till Gud, och enligt henne tackade de henne med tårar i ögonen. Hon var imponerad av deras tro och var förvånad över att den gått så lätt att väcka. Således trodde hon sig ha förmågan att kommunicera med dem, trots att hon inte kunde deras språk. Av texten framgår det dock att hon inte hade bibringat dem någon bredare katekeskunskap. Hennes undervisning bestod i att upplysa dem om att Gud var alltings skapare och hur de skulle be.

När hon kom tillbaka till sina sinnen, och till Santiago, beklagade Úrsula Suárez att hon inte kunde berätta för sin bikt-fader vart hon hade rest. Därför visste hon inte vart missionärer skulle sändas för att omvända dessa människor, som nu hade en rudimentär kunskap om den kristna tron och en positiv inställning till religionen. Något senare uppenbarade sig emellertid några av de per-soner som hon tidigare träffat på nytt och berättade att de var kineser, vilket hon kunde meddela sin bikt-fader.⁵²

I de delar av *Relación autobiográfica* som följer direkt på historien om kinaresan, skriver Úrsula de Suárez om sina ständiga böner för mänsklighetens

frälsning, utan att nämna några andra resor.⁵³ Mot slutet av manuskriptet påstår hon emellertid att en grupp människor från »Arabien» hade uppmanat henne att komma till dem för att predika, men textpassagen är för svävande för att förstå om hon trodde sig ha rest dit.⁵⁴

Från den slutna trädgården ut i världen

Klarissan Jerónima del Espiritu Santo (1669-1749), oftast känd under sitt efternamn Nava y Saavedra, bodde i Bogotá i Nya Granada (Colombia). På inrådan av sin bikt-fader förde hon en andlig dagbok som i den moderna utgåvan kallas en självbiografi. I detta arbete har visioner och andra mystika erfarenheter en framträdande plats.⁵⁵ Bland annat berättar hon om när hon vid ett tillfälle såg Kristus som en trädgårdsmästare som skötte om sin odling, men murarna som omgav trädgården var delvis raserade och blommorna var i oordning. Hon skriver att hon observerade hur Kristus först reparerade muren, så att trädgården blev skyddad. Därefter ordnade han blommorna efter deras art och rensade bort ogräset. Jerónima Nava y Saavedra skriver att hon var glad för att det blivit så vackert, men att glädjen inte var långvarig. Hon blev uttråkad och hade ingenting att göra. Därför talade hon med Kristus och sade att hon gärna ville resa någonstans. Enligt henne svarade han:

Vart vill du att jag ska ta med dig? Jag visste inte vilka val-möjligheter som fanns, men innan jag hann svara tyckte jag mig se en mycket avlägsen plats, där det fanns mängder av mycket vackra träd. Men inget av dem bar frukt. Jag sade då till mig själv »Detta måste vara Asien» och jag förstod att där var det få som kände honom [Kristus] och att jag skulle be för dem som behövde det stora ljuset. Därefter tog han mig till ett annat ställe som var klarare och ljusare där det fanns mängder av plantor, även om det var glest mellan dem, och de hade en del blommor. Jag frågade mig själv: Är detta en del av Amerika? Men jag visste inte vilken region det var.⁵⁶

Jerónima Nava y Saavedra hävdade alltså att hon först hade en vision av en inhägnad trädgård,

53 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 220-224.

54 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 231.

55 Jerónima Nava y Saavedra [1707-1727?] 1994.

56 Jerónima Nava y Saavedra [1707-1727?] 1994, s. 83-84.

51 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 219.

52 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 219.

en *hortus conclusus*, en bild som ofta har använts för förhållandet mellan Kristus och hans brud, kyrkan. Genom att reparera muren och ta bort ogräs återställde Kristus förhållandet mellan sig själv och sin brud, hon, i vars »hjärta» visionen hade ägt rum.

Från denna trädgård fördes Moder Jerónima till flera avlägsna platser. I beskrivningen av missionsfälten fortsatte hon att använda odlingsmetoder. Hon såg fruktlösa träd i Asien och klenta, utspridda men blommande plantor i Amerika. I det förstnämnda området var nästan ingen kristen. I Amerika hade missionsarbetet varit betydligt framgångsrikare, men på intet sätt perfekt. När hon beskriver sina erfarenheter, gav hon inte sig själv en aktiv missionsroll; hon framstår snarast som en förvånad observatör. Men när resan var över, uppmanade Kristus henne att be för de människor som levde i de områden som de hade besökt.

Vad som skiljer Moder Jerónimas berättelse från de andra är att den ursprungliga orsaken till resan inte beskrevs som ett svar på en missionskallelse. I själva verket hävdade hon att hon bara hade velat resa någonstans för att »roa sig», och att Kristus då visat henne flera missionsfält. Hon nämner heller inga andra andliga flygturer i sin levnadsskildring.

Resor, smärta och frustration

Jacinta María Ana de San Antonio (1674-1720) var dominikannunna i Oaxaca i södra Mexiko. Eftersom hon ansågs ha uppvisat stor helighet och många dygder, blev hon föremål för en tryckt likpredikan, författad av dominikanen Sebastián de Santander y Torres. Han betonade framförallt hennes lidande, såväl genom botgöring som i form av olika sjukdomar, vilka plågat henne livet igenom. Predikanten prisade dessutom hennes djupa teologiska insikter och skrev att hon inte talade om Gud som en »dum kvinna», utan som en »fulländad teolog». ⁵⁷ Mot slutet av predikan, före skildringen av hennes död, redogjorde Santander y Torres för några av hennes många visioner och

ägnade två tättskrivna sidor åt andliga missionsresor. Han inledde med en övergripande beskrivning:

Redan som liten upplevde hon att hennes ande flög. Redan som mycket ung förde Herren henne i anden till sjukstugor, till provinser som smittats ned av heretiker, till de väldiga områden som är fyllda av avgudadyrkan, till Rom, till Jerusalem, till skärselden och till och med till helvetet. Överallt var hon och allt såg hon andligen, men med större klarhet än om hon hade sett det med kroppens ögon. ⁵⁸

Från barndomen gjorde alltså Jacinta María Ana de San Antonio, enligt predikanten, flygresor till lokala, regionala och internationella destinationer, inkluderat områden som beboddes av icke-kristna och kättare. Liksom i andra berättelser av detta slag, gjordes ingen tydlig avgränsning mellan resor genom världen, och de som hade skärselden eller helvetet som mål. Det var ett kontinuum. Moder Jacinta María hade berättat att när hon företog dessa flygfärder tillsammans med Kristus, kände hon det som om »hennes själ blev korsfäst». Det var med andra ord mycket smärtsamma upplevelser. När hon hade varit i Jerusalem, hade till exempel Kristus visat henne platser där han vandrat under sitt liv på jorden och var och hur han hade lidit, och hon tog på sig hans smärtor. Ett gemensamt drag för alla resor var den närmast obeskrivliga plågan. ⁵⁹

När Jacinta María Ana de San Antonio flög till »kättarnas provinser» och »avgudadyrkarnas regioner» fick hon veta exakt vad de behövde i andligt och fysiskt avseende. Hennes lidande blev ännu större då hon visste att hon som nunna inte kunde resa ut och förkunna frälsningsbudskapet för de människor, vars behov hon så väl förstått. Om denna frustration skriver Santander y Torres:

Då hon insåg att hon som kvinna, nunna och dessutom sängliggande inte kunde gå ut och predika för att vinna sina bröders och systrars själar, brast hon ut i snyftningar, tårar, gråt och klagan och kände brännande smärtor, vilka till slut krossade henne och ledde till hennes död. ⁶⁰

Enligt Santander y Torres var alltså orsaken till hennes död den utdragna frustrationen över att, på grund av sitt kön, förnekas möjligheten att

58 Santander y Torres 1720, 13v.

59 Santander y Torres 1720, 13v-14r.

60 Santander y Torres 1720, 14r.

57 Santander y Torres 1720.

missionera på ett aktivt sätt. Jacinta María Ana de San Antonio var enligt likpredikan onekligen berest, men bortsett från Rom och Jerusalem sade predikanten ingenting om de exakta destinationerna. Om hennes kontakter med »otrogna» och »kättare» nämnde han enbart att hon fick kunskap om deras behov, men det finns inget i texten som tyder på att hon skulle ha undervisat dem. Även under resorna var lidandet hennes främsta missionsmetod, och den beskrevs dessutom inte som speciellt effektiv.

En bilokerande *beata*

Francisca de Los Angeles (1674-1744) var en *beata* och franciskantertiär som levde i *beateriot* Santa Rosa de Viterbo i Querétaro, Mexiko, i närheten av den viktiga franciskanska missionsinstitutionen Colegio Apostólico de la Santa Cruz. Liksom andra kvinnor i denna studie gav hon uttryck för en stark kallelse att bli missionär. De hundratals brev som Francisca de los Ángeles skrev till sina biktfäder och andliga rådgivare från femtonårsåldern och framåt ger en mångfacetterad bild av hennes andliga missionsarbete.⁶¹ Som tonåring blev hon föremål för inkvisionens intresse. Bland annat granskade de hennes vittnesmål om resor i anden till Texas och Nuevo México, men misstankarna om heterodoxi ledde inte fram till en formell process. Förmodligen berodde det på att den lokala inkvisionskommisarien hade en positiv uppfattning om hennes person och fromhetsliv.⁶²

I breven kombinerade Francisca de los Ángeles försäkringar om sin okunnighet och ödmjukhet med långtgående påståenden om karismatiska gåvor. Några av de mest detaljerade berättelserna om hennes missionsresor återfinns i ett par brev från 1699 och 1700 till den inflytelserika franciskanmissionären Antonio Margil de Jesús, som med bas i kollegiet i Querétaro gjorde långa missionsresor genom Centralamerika, de norra delarna av Mexiko och de södra delarna

av Förenta staterna.⁶³ På grund av sin stora missionsiver var Margil mycket intresserad av att ta del av Francisca de los Ángeles' erfarenheter. I ett brev daterat i februari 1700, berättade hon att hon sedan ungefär ett decennium hade gjort regelbundna andliga flygturer till nordligaste Mexiko, och att hon reste i sällskap med Kristus, sin skyddsängel och det franciskanska helgonet Rosa av Viterbo. Francisca de los Ángeles hävdade att hon oftast åkte dit på veckobasis, normalt varje torsdag. Enligt hennes vittnesmål hade resornas karaktär förändrats genom åren. De hade börjat som något drömliknande. Senare tog de formen av visioner och hade nu blivit ett slags mystik, om än tydligt fysisk närvaro på fjärran platser.⁶⁴

I ett annat brev till Margil gav hon ytterligare förklaringar till hur hon förstod sin kroppsliga närvaro på missionsfälten. När hon reste var det »liksom kroppsligt, med samma lätthet som om det hade varit i anden» och hon medgav att hon inte skulle ha trott på det om hon inte hade upplevt det själv.⁶⁵ Det är tydligt att hon fann det problematiskt att beskriva sina erfarenheter. I ett tidigare brev, daterat i juni 1699, berättade Francisca de los Ángeles för Margil, som hade bett henne att beskriva hur hennes sinnen påverkades under resorna: »Vid dessa tillfällen styrs inte något av mina sinnen av min egen vilja. Det tycks mig som om jag rör mig, går, hör, ser och känner på ett på ett starkare och mer smidigt sätt, och det verkar som om Herren styr allt jag tar mig för.»⁶⁶ Även om Francisca de los Ángeles hävdade att hon var vid medvetande under sina resor, menade hon att Gud kontrollerade och förstärkte sinnesintrycken, och att hon kunde flyga och gå med en övernaturlig hastighet, alltså ett slags mellanform mellan bilokationens och agilitetens nådegåvor.

I flera brev berättar Francisca de los Ángeles om besök på missionsstationer, och beskriver geografi, klimat, invånare och byggnader. Hon sammanställde till och med en guidebok för missionärer, som baserades på hennes fälterfarenheter. Den

61 För ett urval av brev, se Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002. För studier se Owens 2003 och Gunnarsdóttir 2004.

62 Gunnarsdóttir 2004, s. 51-67.

63 Gunnarsdóttir 2004, s. 103-138.

64 Owens 2003, s. 160-162, cf. Gunnarsdóttir 2004, s. 97.

65 Owens 2003, s. 168.

66 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 243.

verkar tyvärr inte ha bevarats. Även om målet för hennes resor inte alltid framgick av berättelserna, gick många av dem till Texas, där den spanska militära och andliga erövringen just hade inletts, och oppositionen från ursprungsbefolkningen var betydande. En annan vanlig destination var Nuevo México, där franciskaner arbetat under lång tid. De hade bara delvis varit framgångsrika och upplevt mycket motstånd, inkluderat flera väpnade uppror.⁶⁷

Liksom i de andra kvinnornas reseskildringar ger Francisca de los Ángeles sällan en tydlig beskrivning av de människor hon mötte. De framstår som ett formlost kollektiv, som ibland beskrevs i negativa, ibland positiva termer. Vid ett tillfälle skriver hon att hon vid resor i norra Mexiko en gång hade mött grupper av indianer, som hon ansåg vara så ociviliserade att hon liknade dem vid bökande grisar, som letade efter sina falska gudar i leran. Trots den låga status hon tillskrev dem, ansåg hon dem vara människor och borde få ta emot dopets sakrament. Om missionärerna bara bemötte dem på ett vänligt sätt var hon säker på att de skulle lyssna. I detta sammanhang skrev att hon var villig att dö, om det skulle främja deras frälsning. I själva verket gjorde hon gällande att resorna i sig innebar ett slags martyrskap, eftersom de var så smärtsamma, och att hennes hälsotillstånd successivt försämrades.⁶⁸

I korrespondensen hävdade Francisca de los Ángeles att hon med tiden fått en mer aktiv roll under resorna i och med att hennes närvaro blivit mer kroppslig. Först var hon bara observatör. Senare fick hon annorlunda uppgifter. På grund av bristen på manliga missionärer hade hon fört flera barn till ett kapell, där hon döpte dem. Vid dessa tillfällen hade hennes skyddsängel gett henne välsignat vatten och Gud hade genom henne uttalat orden i ritualen. Francisca de los Ángeles hävdade också att hon på ett mirakulöst sätt kunde kommunicera med de indianer hon träffade, trots att hon var helt obekant med deras språk. Vid andra tillfällen döpte hon inte bara små barn utan

också vuxna, inkluderat två mycket gamla män, som hade lyssnat till den spanska bilokerande nunnan Maria de Agredas undervisning många årtionden tidigare, men som förblivit odöpta tills Francisca de los Ángeles mötte dem. På så sätt satte hon in sig i den allra mest kända flygande nunnans sammanhang och visade att hon på åtminstone detta sätt var överlägsen henne.⁶⁹

Hon hade med tiden tillägnat sig effektivare missionsstrategier. I ett av sina brev till Margil, berättade hon att när flög över missionsfälten i norra Mexiko tillsammans med sin skyddsängel brukade de sjunga för att locka invånarna till sig, så att hon skulle få tillfälle att undervisa dem.

När jag färdades sjöng jag högt och ljudligt tillsammans med ängeln, och jag ringde i en klocka, som liknade dem som används när hostian höjs under gudstjänsten. På grund av denna nya [metod] följde en mängd människor oss [...] De sånger vi sjöng var för att väcka kunskapen om Gud hos dessa själar. På detta sätt åkte vi runt och sjöng [...] om hopp och kärlek.⁷⁰

Francisca de los Ángeles hävdade att Gud hade befallt henne att under resorna klä sig samma sätt som de manliga prästerna och att han gett henne samma slags dräkt som de bar. I detta sammanhang vittnade hon om att indianerna inte visste om hon var man eller kvinna; omväxlande talade de om henne som *señora*, moder och fader.⁷¹

Även om de flesta av hennes andliga resor gick till nordligaste Mexiko och de södra delarna av dagens Förenta staterna, innehåller också den rikliga korrespondensen berättelser om resor till muslimskt dominerade områden. I ett brev till en annan av biktfaderna, Pedro de Sitjar, berättar hon att hon tillsammans med Kristus hade färdats till ett land som hon identifierade som Turkiet. Därifrån tog de tre nyfödda barn och flög med dem till en kristen region, för att låta döpa dem.⁷² Andliga missionsresor hade således en mycket framträdande plats i korrespondensen mellan Francisca de Los Angeles och biktfaderna. Hon beskriver att hon under resorna antog roller som vanligen var

69 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 241-246, 251-256; citat på s. 242.

70 Francisca de Los Angeles [1696-1727] 2002, s. 252-253.

71 Owens 2003, 167-171; citat på s. 169.

72 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 229.

67 Gunnarsdóttir 2004, s. 87-95.

68 Owens 2003, 159-166, cf. Gunnarsdóttir 2004, s. 98-100.

begränsade till manliga missionärer, men hon såg sig själv som en *ancilla Dei*, en Herrens tjänarinna utan egen vilja eller auktoritet. Gud stod bakom allt, och hon var ingenting (*nada*).

En predikant med vingar

I inte mindre än 76 år levde Maria Manuela de Santa Ana (1695-1793) i dominikanklostret Santa Rosa de Santa Maria i Lima. 1780, vid 85 års ålder, skrev hon på uppdrag av sin biktfader en kortfattad *vida*. I texten finns självbiografiska noteringar, men fokus ligger på hennes spektakulära andliga upplevelser, vilka presenteras utan uppenbar ordning, även om det är möjligt att urskilja viss inre kronologi. Hon utvecklade en variant av Teresa av Avilas *Den Inre borgen*, där hon hävdar att Gud inom människan kunde bygga ett antal inre kapell (*capillas*) som successivt leder in mot själens mitt, där Gud möter människan. Även om Moder Maria Manuela använder de vanliga uttrycken för ödmjukhet och okunnighet, innehöll texten en ovanligt rättfram skildring av visioner och interaktion med Gud och andra himmelska varelses.

I texten vittnar hon om hur hennes själ vid ett tillfälle förts till himlen och att Kristi kärlek därefter tvingade henne resa runt i världen för att alla människor, om möjligt, skulle frälsas. Enligt vittnesmålet hade Kristus försett henne dold kunskap, som hon ville kommunicera till mänskligheten. Trots att hon i texten underströk att hon ständigt ville dö för att förenas med Gud, förstod hon att hennes kallelse var att fortsätta leva för att motarbeta djävulen, och hjälpa till att leda människor på vägen mot fullkomlighet. Hon ville »inspirera» (*inspirar*) andra, så att de inte fortsatte förolämpa Gud med sina gärningar.⁷³ I en annan textpassage uttrycker hon sig något mer konkret. Genom hennes råd (*consejos*) hade fyra personer konverterat till den sanna tron, även om hon inte avslöjade några detaljer om hur det hade gått till.⁷⁴ I María Manuela de Santa Anas *vida* sägs ingenting om de exakta destinationerna; bara att

hon rest världen runt. Bortsett från historien om de fyra omvändelserna finns ingenting som tyder på att hon ansåg sig ha interagerat med människor under flygfärderna.

I en kortfattad hagiografisk *vida* som författades av en av hennes biktfäder hade emellertid missionstemat en mer framträdande plats och han anger några av hennes resmål: »Hon var flera gånger på ett andligt sätt i Guinea, Kina och andra okända länder, där hon predikade och undervisade i katekesen, och även om hon talade spanska förstod de vad hon sade».⁷⁵ Biktfadern hävdade alltså att hon åtminstone vid vissa tillfällen både predikat och undervisat, och att hon mirakulöst gjort sig förstådd av dem hon mötte i Afrika, Asien och eventuellt också Amerika. I följande avsnitt konstaterar han dock att hon endast banat väg och att hon vid återkomsten till Lima bad Gud sända manliga missionärer för att de skulle fortsätta undervisningen.

Biktfadern påpekade också att María Manuela de Santa Ana kände stor sorg för att hon inte var »en apostolisk missionär som kunde resa världen runt för att undervisa judar, heretiker, hedningar och i synnerhet de svarta, för vilkas omvändelse och dop hon alltid bad till Gud».⁷⁶ I likhet med flera andra kontemplativa kvinnor var María Manuela de Santa Ana olycklig för att hon inte var man, eftersom det hade inneburit att hon fått verka som en »apostolisk missionär» (*misionero apostólico*) och ägna sig helhjärtat åt missionen i Afrika, Asien och Karibien. Även om hennes levnadstecknare konstaterar att hon gjorde sina andliga resor till mer eller mindre oetablerade missionsfält, menade han att hon fortfarande kände ett behov av att bli en »riktig» missionär, en position som hennes kön förhindrade.

I en annan skrift, *Esquelas originales de correspondencia espiritual* ägnade María Manuela de Santa Ana ett kapitel åt sina resor, där hon beskriver en mer aktiv roll. Hon förklarar att »hennes ande» begav sig till Rom, där hon bad påven att sända jesuiter till en plats som Gud hade förevisat henne. Kort därefter reste hon till denna, i manus-

73 María Manuela de Santa Ana [1780] 1999, s. 164-166.

74 María Manuela de Santa Ana [1780] 1999, s. 167.

75 Sánchez [1794] 1999, s. 193.

76 Sánchez [1794] 1999, s. 190.

kriptet anonyma, plats tillsammans med aposteln Paulus och kyrkofadern Augustinus »som predikade för henne» och inför människor de mötte »predikade [hon] tillsammans med dem». Hon var osäker på var de hade varit, men en okänd kommentator till texten menade att det fanns tecken på att de hade varit hos kejsaren av Kina eller »Storturken» (*Gran Turco*), men fann det mer troligt att det rörde sig en profetia om dessa imperiers framtida omvändelse.⁷⁷ Själv vittnade hon alltså om en resa till ett okänt område, där hon, Paulus och Augustinus på Guds uppmaning arbetade för att bereda vägen för jesuiterna. Kommentatorn såg dock inte textpassagen som en reseberättelse, utan som en förutsägelse av framtida omvändelser.

Avslutande reflexioner

Andliga flygturer som missionsmetod har stått i centrum för denna studie och jag har analyserat hur rum och aktivitet under resorna beskrivs i texter författade i det spanska Amerika under 1600- och 1700-talet. De enskilda berättelserna skiljer sig åt genom sitt omfång och sin exakta inriktning, men genom min analys av texter om och av nio kvinnor är det möjligt att identifiera några återkommande teman och variationer på dem.

I allmänhet är de passager som ägnas åt flygturer kortfattade och dyker upp helt oväntat i texten. Oftast är de relevanta texterna några sidor långa i koloniala eller moderna utgåvor, men det finns också betydligt mer omfattande och detaljerade beskrivningar av fenomen av detta slag. Detta gäller i synnerhet Alonso Ramos' väldiga bokverk om Catarina de San Juan, som ägnar över hundra sidor i folioformat åt hennes resor.

I många berättelser om andliga flygfärder har kvinnorna en observatörsstatus, men den kan beskrivas på olika sätt. I vissa fall gör de vid något tillfälle en kortare flygtur över ett område, där de kunde göra övergripande observationer om geografi, bosättningar och missionsstationer. De beskrivs inte sällan som en mellanform mellan observationer av dagsläget och profetior om missionens utveckling i framtiden. Observa-

törspositionen kan emellertid vara betydligt mer informerad och kvinnorna kunde återvända till en viss provins vid flera tillfällen. De fick därigenom en detaljerad överblick över området och missionärerna som arbetade där, och kunde ofta rekognoscera eventuella framtida missionsfält. I sina beskrivningar av läget på missionsfälten är agrara metaforer vanliga. De såg groende, växande eller vissnande fält, träd och växter. Ett annat återkommande tema var den binära uppdelningen mellan mörker och ljus, mellan hedendom och katolsk tro, som de observerade på ett påtagligt sätt.

De andliga flygfärder hade en global räckvidd. De gick till Afrika, Asien, Amerika och Oceanien, men många av dem gick till de nordligaste delarna av Mexiko, som inte erövrats i sin helhet av spanjorerna. Asien, som till större delen inte var underställt Spaniens överhöghet, ansågs innehålla många komplicerade missionsfält, som behövde assistens och samordning. Med undantag för spanska Filippinerna var Katolska kyrkans närvaro i regionen mycket osäker och det gällde i synnerhet Japan och Kina, som åtminstone teoretiskt föll inom Portugals kolonialsfär. I Japan var kristendomen från och med början av 1600-talet helt förbjuden och kristna som höll fast vid sin tro riskerade avrättning. För de kvinnor som hade som största önskan att dö martyrdöden var Japan drömdestinationen. Även om de inte kunde resa dit på fysiskt sätt kunde de genom bilokation ändå dö för den kristna tron. Andra flygresor, som beskrivs i materialet, gick till ospecificerade eller okända platser i Afrika och till muslimska områden. Det är dock viktigt att understryka att beskrivningarna av vissa resor helt saknar kontextuella referenser.

Aktivitet och rum har helt klart varit relevanta infallsvinklar när jag har närmast mig texterna. Kontemplativa kvinnors fysiska rörlighet begränsades på ett tydligt sätt genom livet inom klausuren eller tillbakadragenheten i hemmet. Aktivt apostoliskt arbete, som förutsatte just sådan rörlighet, var inte ett alternativ för dem. Kvinnor ansågs heller inte ha auktoritet att predika eller undervisa i offentliga sammanhang, än mindre kunde de prästvigas. Mystiska resor till olika missionsfält var därför ett viktigt medel för

77 María Manuela de Santa Ana [1775] 1999.

att aktivt bidra till den form av apostoliskt arbete som vanligtvis var reserverad för manliga präster. Således fann de genom resorna ett medium för att kanalisera sin kärlek till Gud och mänskligheten. Många av dem skriver att de annars skulle ha gått under av frustration, eftersom de inte var födda som män och därför inte hade möjlighet att odla sin missionskallelse.

I texterna som jag har studerat i detalj var olika typer av observation en genomgående erfarenhet under flygfärderna till fjärran missionsfält. Sex av de nio kvinnorna hävdade dock att de också, åtminstone vid något tillfälle hade haft en mer aktiv roll, genom att de undervisade, predikade eller döpte. Oftast förklarade och försvarade de sina aktiviteter med hänvisning till bristen, eller den totala avsaknaden av manliga missionärer. Samtidigt hävdade de i regel att det inte var de själva som ytterst agerade; det var Gud som verkade genom dem. Deras aktörskap berodde på Guds direkta ingripande, inte egen formell auktoritet. Såväl genom sina egna vittnesmål som genom historier som nedtecknats av deras biografer fanns det alltså ett antal spansk-amerikanska kontemplativa kvinnor, vars upplevelser av flygande relaterades till den globala katolska missionsverksamheten, vare sig den bedrevs i Amerika, Asien eller Afrika.

Kvinnorna kunde genom sina flygresor göra nästan allt som prästvigda män kunde göra; ingen nämner dock att de skulle ha firat mässan. Samtidigt är det viktigt att understryka att de inte sällan ansåg sig, och ansågs, kunna göra många saker bättre och effektivare än männen. Deras fågelperspektiv gav dem kunskaper om helheten, så att de kunde vara vägvisare och väggröjare för manliga missionärer. Genom nådegåvor hade de också möjlighet att förutse missionens framtid, förstå främmande språk och färdas blixtnabbt. De fungerade alltså som ett avantgarde med uppgift att observera och informera männen som kom efter. Som kvinnor hade de ingen formell apostolisk auktoritet, som prästerna hade på delegation av Kristus, påven, kungen och biskopen (eller ordensledningen), men väl en karismatisk auktoritet i och med att de getts speciella nådegåvor av Gud. De kontemplativa kvinnornas resor kan ses som ett

utslag av det som i postkolonial teori brukar kallas »mimikry», alltså att de efterhärmade de manliga missionärerna, men tog deras arbete till en högre nivå.

Vittnesmål om andliga flygturer verkar i viss mån ha varit ett känsligt område för den officiella Katolska kyrkan. Många av böckerna om spanska flygande kvinnor censurerades eller förbjöds helt av inkvisitionen. Andra kvinnor i Spanien frågades ut av inkvisitionstribunaler och några dömdes för heterodoxi eller hölls fängslade under perioder.⁷⁸ Också en del kvinnor på andra sidan Atlanten utfrågades av regionala inkvisitionskommisariater. Berättelserna om andliga resor kunde uppenbarligen betraktas som diskutabla. De ansågs vara för otroliga och för gränsöverskridande. Bilokation hade dessutom en omdiskuterad status inom akademisk teologi.

Ett tecken på ämnets känslighet var att det enda spansk-amerikanska hagiografiska arbete som totalförbjöds av inkvisitionen efter publicering just var Alonso Ramos' trebandsverk om Catarina de San Juan. Även om berättelserna om flygfärderna inte var enda anledningen till att texten förbjöds spelade de in. Inkvisitionsdomstolar i både Spanien och Mexiko slog fast att verket innehöll alltför många fabulösa historier för att de skulle kunna sättas i händerna på teologiskt oerfarna läsare. Trots att de hade granskats av en rad lokala censorer totalförbjöds böckerna några år efter utgivningen och det existerar i dag bara i ett fåtal kompletta serier i vetenskapliga bibliotek.⁷⁹

I slutet av 1600-talet och början av 1700-talet ökade åtminstone de spanska inkvisitionstribunaler och de teologiska censorernas skepsis mot arbeten som innehöll en stor mängd berättelser om mirakler och visioner. En ny syn på vad som kännetecknade ortodox fromhet började successivt etableras. Samtidigt kom många liknande verk att ges ut åtminstone till mitten av 1700-talet.⁸⁰

I det spanska Amerika var det alltså endast en bok som drabbades av censur efter utgivningen och i Catarina de San Juans fall är det tydligt att

78 Poutrin 1995 och Haliczzer 2002.

79 Myers 2003, s. 44-68.

80 Haliczzer 2002.

hennes etnicitet och låga sociala status påverkade domslutet. Det fanns alltså många berättelser, om än inte så detaljerade, som behandlade flygturer, vilka inte mötte någon censur alls, utan uppenbarligen betraktades som oproblematisks och ortodoxa. De flesta av dessa skrevs av nunnor och förblev opublicerade. I de texter som jag har studerat verkar varken hagiograferna eller kvinnorna ha betraktat missionsflyg som så mycket märkligare än andra typer av mirakler. Kvinnorna själva hade dock klara problem med att förklara på vilket sätt de varit närvarande, kroppsligen eller enbart själsligen.

De kontemplativa kvinnornas egna texter gavs inte ut under kolonialtiden, men historierna har uppenbarligen inte censurerats av biktfäder och andliga rådgivare som hade till uppgift att granska dem i manuskriptform. Berättelser om aktivt missionsarbete genom flygresor verkar alltså i allmänhet ha betraktats som trovärdiga. Det finns alltså inget som indikerar att andliga flygresor betraktades som en särskilt tveksam missionsmetod. Trots att den på ett tydligt sätt innebar en verksamhet långt bortom och ovanför klausuren ansågs den vara en effektiv och väsentlig, om än ovanlig, form av kontemplativ mission.

Källor och litteratur

KOLONIALA KÄLLOR

- Aguilera, Francisco. *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heróicas y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan...*, Puebla, 1688.
- Castillo Grajeda, Joseph del. *La verdadera historia de la China poblana [=Compendio de la vida y virtudes de la Venerable Catharina de San Juan, 1692]*, Mexico City, 1987.
- Félix de Jesús María. *Vida, virtudes, y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios Sor María de Jesús religiosa professa...*, Rom, 1756.
- Francisca de la Natividad. »Vida de la Madre Francisca de la Natividad, religiosa de velo negro del convento de carmelitas descalzas de esta ciudad de Los Ángeles», [c. 1630], i: Asunción Lavrin & Rosalva Loreto (red.), *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, s. 40-66, Mexico City, 2002.
- Francisca de los Ángeles. »Cartas de Francisca de los Ángeles», [1696-1727], i: Asunción Lavrin & Rosalva Loreto (red.). *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, s. 224-262, Mexico City, 2002.
- Jerónima Nava y Saavedra. »Autobiografía», [1707-1727?], i: Ángela Inés Robledo (red.), *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): Autobiografía de una monja venerable*, s. 55-187, Universidad del Valle, Cali, 1994.
- Lemus, Diego. *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús angelopolitana religiosa ...* Lyon, 1683.
- María Manuela de Santa Ana. »Esquelas originales de correspondencia divina y poesías místicas», [1775], i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 197-244, Cuzco, 1999.
- ____. »Vida y otros documentos personales», [1780], i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 149-188, Cuzco, 1999.

- Niño, Juanentín, OFM. *A la Sereníssima Señora Infanta Sor Margarita de la Cruz... en razón del interrogatório en la causa de ... Ana María de S. Joseph*, Salamanca, 1632.
- Pardo, Francisco. *Vida y virtudes heróycas de la Madre María de Jesús, religiosa professa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de los Ángeles*, Mexico City, 1676.
- Ramos, Alonso. *Primera parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan, natural del gran Mogor*, Puebla, 1689.
- . *Segunda parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la V. Sierva de Dios Catharina de S. Joan*, Mexico City, 1690.
- . *Tercera parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la V. Sierva de Dios Catharina de S. Joan*, Mexico City, 1692.
- Sánchez, Manuel. [»Vida de Madre María Manuela de Santa Ana«], [1794] i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 189-195, Cuzco, 1999
- Santander y Torres, Sebastián de, OP. *Sermón fúnebre que en las honrras de la Venerable Madre Iacinta María Anna de S. Antonio ...*, Oaxaca, 1720.
- Siria, Antonio de. *Vida admirable y prodigiosos virtudes de la V. Sierva de Dios D. Anna Guerra de Jesús ...*, Guatemala, 1716.
- Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, [c. 1708-1730], kritisk utgåva av Mario Ferreccio Podestá, Santiago de Chile, 1984.
- doctrine et histoire*, 17 volymer, Paris, 1932-1995.
- Durán López, Fernando. »Religious Autobiography«, i: Hilaire Kallendorf (red.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, s. 15-38, Leiden, 2010.
- García Barriúso, Patrocinio. *La Monja de Carrión: Sor Luisa de la Ascensión Colmenares Cabezón, aportación documental para una biografía*, Madrid, 1986.
- Gardiner, Judith Kegan (red.), *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, Urbana, 1995.
- Gensler, Marek et al. »The Doctrine of Place in a Commentary to the 'Physics' Attributed to Antonius Andrae«, *Early Science and Medicine* 4.4 (1999): 329-358.
- Gunnardóttir, Ellen. *Mexican Karismata: The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, Lincoln, 2004.
- Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford, 2002.
- Hsia, R. Po-Chia. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, New York, 1998.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, 1999.
- Langer, Erick & Jackson, Robert H. (red.). *The New Latin American Mission History*, Lincoln, 1995.
- Lavrin, Asunción. *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, 2008.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992.
- Lundberg, Magnus. *Unification and Conflict: The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, 2002. Digitalt tillgänglig genom www.diva-portal.org
- . »El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica eclesiástica«, *Estudios de Historia Novohispana* 38 (2008): 39-62.
- . *Church Life between the Metropolitan and*

LITTERATUR

- Catholic Encyclopedia*, 17 volymer, New York, 1907-1922.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, 2008.
- Colahan, Clark. *The Visions of Sor María de Ágreda: Writing, Knowledge and Power*, Tucson, 1994.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique:*

- the Local: Parishes, Parishioners, and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*, Orlando, 2011.
- ____. »Katholicism», i: Magnus Lundberg & David Westerlund (eds.), *Religion i Latinamerika*, s. 104-156, Stockholm, 2012.
- ____. *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines*, Uppsala, 2015. Digitalt tillgänglig genom www.diva-portal.org
- MacLean, Katie. »María de Agreda, Spanish Mysticism and the Work of Spiritual Conquest», *Colonial Latin American Review* 17.1 (2008): 29-48.
- Martínez Cuesta, Angel. »Las monjas en la América colonial», *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 50 (1995): 573-626.
- Massey, Doreen. *Space, Place and Gender*, Minneapolis, 1994.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, New York, 2003.
- Molina, J. Michelle & Ulrike Strasser. »Missionary Men and the Global Currency of Female Sanctity», i: Daniella Kostroun & Lisa Vollen-dorf (red.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)*, s. 156-179, Toronto, 2009.
- Mörner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, 2 uppl., Madrid, 1999.
- New Catholic Encyclopedia*, 2 uppl., 15 volymer, Detroit, 2003.
- Owens, Sarah E. »Journeys to Dark Lands: Francisca de los Angeles' Bilocations to the Remote Provinces of Eighteenth-Century New Spain», *Colonial Latin American Historical Review* 12.2 (2003): 151-171.
- ____. *Journey of Five Capuchin Nuns*, Toronto, 2009.
- Platero, Juan Antonio. *Ana Guerra de Jesús ante la historia y la teología mística*, Bilbao, 1969.
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los Venerables no canonizados de Nueva España*, Mexico City, 1999.
- Strasser, Ulrike. »A Case of Empire Envy?: German Jesuits Meet an Asian Mystic in Spanish America», *Journal of Global History* 2 (2007): 23-40.
- Tar, Jane. »Flying through the Empire: The Visionary Journeys of Early Modern Nuns», in: Jennifer Eich, Jeanne Gillespie & Lucia Harrison (red.), *Women's Voices and Politics of the Spanish Empire*, s. 263-302, New Orleans, 2008.

Summary

HIGH ABOVE THE ENCLOSURE: THE SPIRITUAL FLIGHTS OF SPANISH-AMERICAN CONTEMPLATIVE WOMEN

This article deals with the relationship between apostolic and contemplative varieties of religious life in seventeenth and eighteenth-century Hispanic America. The aim is to analyze stories of contemplative women's role for the salvation of other human beings. Most of the women I write about were nuns, but some were non-professed lay

religious, *beatas*. More specifically, this is a study of one female contemplative missionary strategy: spiritual missionary flights. A small group of women claimed to have traveled to remote mission fields in a mystical way. There, they were able to observe missionary work, but many also claimed that they assumed roles that resembled the male missionaries', for example, by teaching, preaching and baptizing. In this way, they testified that they had moved far beyond the very limited physical space allocated to colonial religious women.

For the study, I use two main types of sources. The first are texts written by contemplative women at the request of their confessors or spiritual

advisors: autobiographies and diaries. These manuscripts were almost never printed during the colonial period, but many have been published in modern times. The second type are hagiographical texts about contemplative women, written by ecclesiastics: hagiographies and funeral sermons. They were, indeed, printed in the colonial era, particularly between 1670 and 1770.

The present article is a partial result of a larger research project, which was presented at length in my monograph *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines* (2015), where I analyze several other contemplative missionary methods, too. The whole project was based on a corpus of over a hundred texts, including 50 monograph hagiographies by male authors and 20 texts of different kinds written by women. The sources used in this article were distilled out from that extensive text collection.

In my textual corpus, the descriptions of spiritual flight are quite rare. Still, I have encountered detailed accounts by and about nine women who claimed to have made such trips to remote mission fields. Some flights were intercontinental. They went to China, Japan and Oceania. Others travelled to unspecified places in Africa and the Muslim world, but most went to the northern-most parts of Mexico, or other only partly conquered and missionized parts of America.

To be able to compare the stories and identify common and distinctive features, I use two analytical approaches: agency and space. Contemplative women's physical mobility was clearly limited through their life in strict enclosure or, if *beatas*, at least in radical withdrawal from the surrounding world. Active apostolic work, which required freedom to move was thus not an option for them. Women were not considered to have the authority to preach or teach in public, and much less be ordained. Mystical flights to mission fields was therefore a means to actively contribute to the form of apostolic work usually reserved for male priests. In a mystical way, they found a medium to channel their love of God burning within and contribute to others' salvation.

In most of the stories about spiritual flights, women have an observer status. In some cases flights were brief and they were only able to make general observations about geography, settlements and missions. In other cases, however, their observer position was much more informed as they returned to the same region on several occasions and for longer periods of time. From their bird's-eye perspective, they gained a detailed knowledge of the area, the native population and the missionaries who worked there, and they could often also reconnoitre new mission fields.

In the texts that I have studied, six of the nine women claimed that they, at least occasionally assumed a more active missionary role by teaching, preaching and baptizing. Most often they explained and defended their activities with reference to the lack, or total absence, of male missionaries. While stating that they worked actively, God was described as the ultimate actor. Their agency depended on God's direct intervention, not on any formal authority or their own will or knowledge.

According to the women's accounts, flying contemplative missionaries were able to do virtually everything that ordained men could do, though nobody of them claimed that they celebrated mass. Though not explicitly stating it, in the stories they told, they were able to do many things better and more efficiently than male missionaries. Their bird's eye view gave them the big picture, so that they could guide and pave the way for the clergy. Through divinely conceded charismatic gifts they could foresee the future of the missionary enterprises, understand foreign languages and travel at lightning speed. Thus, they served as a vanguard, whose task it was to observe and inform the men, who came after.

As women, they had no formal apostolic authority, but they had charismatic authority, as they had been singularly favoured by God. The contemplative women's journeys can be seen as a sign of what the post-colonial theory calls mimicry, meaning that they, in their stories, imitated male missionaries, but that they took their work to a higher level.

To some extent, testimonies about spiritual missionary flights seems to have been a sensitive area.

In Spain, many of the early modern books, which included testimonies about flying women were censored or banned by the Inquisition. Several Spanish women, who claimed to be mystical fliers were questioned by Inquisition tribunals, and some were sentenced. Some of the Spanish American women in my study were also questioned by the Holy Office, and one colonial hagiography that was filled with stories about spiritual flights was totally banned. Accounts of spiritual missionary activity could obviously be regarded as questionable, but none of the other works in my textual corpus was prohibited or censored.

The contemplative women's own texts were not

printed during the colonial period, but the stories about the missionary flights were not censored by their confessors or spiritual advisers, who were assigned to review them. Therefore, it seems that stories of missionary work by air travel were generally regarded as credible, and nothing indicates that spiritual flights were regarded as a particularly questionable contemplative missionary method. Although they involved activities that took place beyond and high above the limited space conceded to them, ecclesiastics regarded them as examples of an effective, albeit rare, form of contemplative missionary work.



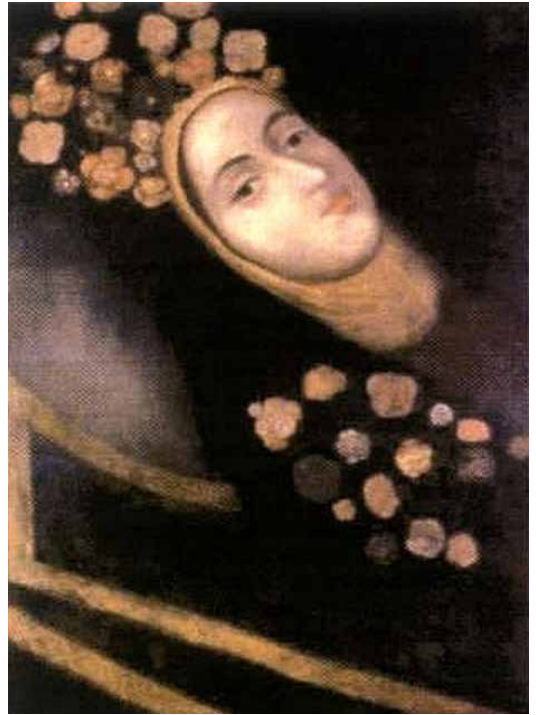
Francisca de los Ángeles, beata från Querétaro, Mexiko.



Conceptionistmunnan María de Agreda



Conceptionistnunnan María de Jesús från Puebla, Mexiko.



Klarissan Jerónima Nava y Saavedra från Bogotá, Colombia.



Catarina de San Juan, beata från Puebla, Mexiko.

LENNART NYMAN

»Trumman magert altar är, Kyrkonyckeln jag begär»

En kollektivbiografisk studie över frihetstidens fältpräster¹

Inledning

För att ett militärt förband ska fungera behövs åtskilliga funktioner utöver de stridande. Det handlar om sjukvård och intendentur, men också om själavård. Det borde då vara intressant för kyrkohistoriker, att se hur kyrkan förhöll sig till krigsmakten. Det är sedan länge känt, att de evangeliska kyrkorna i 1700-talets Preussen var utomordentligt konforma mot militariseringssträvanden och i hög grad kom att bidra till regimens politik härvidlag. Bland annat kom detta till synes i att så gott som samtliga viktiga eller inkomstbringande pastorat i praktiken reserverades för före detta fältpräster. Det innebar att »... en strängt militärisk disciplin därigenom infördes också i kyrkoväsendet».² I ljuset av Tysklands fortsatta historia är detta ett kyrkohistoriskt faktum med starka teologiska implikationer.

Det kan sägas gälla generellt för 1700-talets

svenska präster att deras strävan var att bli kyrkoherdar, och det för ett så inkomstbringande pastorat som möjligt.³ På ett individuellt plan var det sannolikt att flertalet fältpräster såg tjänsten i det militära som en genomgångstjänst; dåligt avlönad, men försedd med ett högt meritvärde, fr.a. genom förmånen att kunna söka regala tjänster direkt hos Kungl. Maj:t.

Peter Tugurin vid Västgöta-Dals regemente kan ses som ett typexempel på detta. Efter tjänstgöring som sergeant under Stora nordiska kriget blev han prästvigd som huspredikant och sedan fältpräst. Efter elva år sökte han, och fick, kyrkoherdetjänsten i Vånga. I samband därmed skrev han en supplik på vers. Det är från denna som artikelns huvudrubrik är hämtad: »Trumman magert altar är, Kyrkonyckeln jag begär».⁴

SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNINGAR

Frågan är i vilken utsträckning det var en framgångsrik strategi att bli fältpräst, och om detta sedan säger något om förhållandet mellan Svenska kyrkan och det omgivande samhället. Det har

1 Titeln är densamma som för min D2-uppsats, som lades fram 2015 vid teologiska institutionen vid Uppsala universitet. Artikeln är en bearbetad och fr.a. förkortad version av uppsatsen. Jag vill här tacka Magnus Lundberg för hans goda handledning.

2 Hartmut Rudolph, *Das evangelische Militärkirchenwesen in Preußen*. Göttingen 1973, s. 23f. samt s. 31. Citatet är »... auch im Kirchenwesen der Geist einer strengen militärischen Disciplin Eingang fand.» från Heinrich von Mühler: *Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg*, Weimar 1846, s. 231. Artikelförfattarens översättning.

3 Ragnar Norrman, *På det övriga prästerskapets bekostnad. Den utökade prästerliga tjänsteårsberäkningen i Sverige i författningar, debatt och praxis 1809-1850*. Uppsala 1986, s. 10.

4 Arvid Noreen, *Anteckningar om Kungl. Hallands regemente åren 1625-1910*. Stockholm 1911, s. 658.

också ett intresse i sig självt att undersöka de präster som var, eller hade varit, verksamma inom krigsmakten. Uppskattningar ger vid handen att omkring en tiondel av Sveriges befolkning under frihetstiden fick sin utkomst av krigsmakten.⁵ Dessa präster utgjorde också en stor andel av det totala antalet präster – i Skåne var mer än var sjätte av kyrkoherdarna före detta militärpräster.⁶

Artikeln syftar till att redogöra för frihetstidens fältpräster som grupp, och att klarlägga vilka skillnader ifråga om bakgrund, fortsatta karriärer och geografisk mobilitet som fanns inom denna. Frihetstidens krigsmakt var långtifrån homogen, utan kännetecknades av stora skillnader mellan olika förband. Vilka skillnader fanns inom gruppen av fältpräster, och korrelerade i så fall dessa skillnader mot skillnaderna inom armén? Den frågeställningen kommer att bearbetas utifrån två hypoteser:

- » Fältprästerna vid regementen med hög rang och stor andel adelsmän bland officerarna hade högre utbildning, samt kom i större utsträckning att få indräktiga pastorat och bli inflytelserika.
- » Fältprästerna vid värvade regementen kännetecknades, i likhet med dessas officerare och manskap, av en högre grad av geografisk mobilitet än fältprästerna vid indelta regementen. Även om Kungl. Maj:t gynnade fältpräster vid tillsättning av regala pastorat, kom de vid indelta regementen inte att utnyttja sin rätt att söka pastorat utom stiftet i den utsträckning de vid värvade regementen gjorde.

METOD OCH KÄLLMATERIAL

En kollektivbiografisk eller prosopografisk metod är bäst lämpad för att utreda detta.⁷ Arbetet med den här studien ansluter till denna metod och kan

enklast sett indelas i tre steg: identifiering, biografering och sammanställning.

Identifieringen syftar till att få ett tillräckligt stort material för att kunna ge en statistisk säkerhet. Ambitionen härvidlag har varit att identifiera samtliga innehavare av ordinarie fältprästtjänster vid svenska regementen under perioden 1722–72. De extraordinarie fältprästerna blev, i synnerhet mot slutet av perioden, en ganska stor grupp, men de kommer inte att behandlas i studien. De är svåra att identifiera fullständigt och korrekt; graden av tjänstgöring hos dem växlade också markant. Avgränsningen innebär att vissa förband utlämnas helt, eftersom de endast hade extraordinarier som tjänstgörande. Slutligen avgränsas studien geografiskt till det nuvarande Sveriges gränser, med det undantaget att värvade regementen som tjänstgjort inom området följs under hela perioden. Det vill säga, de indelta finska regementena och de värvade regementen som under hela frihetstiden tjänstgjorde i Pommern eller Finland räknas inte med. Med viss orätt betraktas frihetstiden som en enhetlig period, utan större skillnader över tid.

Huvudsakligen har militära källor använts för att identifiera fältpräster. Det vill säga generalmönsterrullor och andra primärkällor, även om regementshistoriska verk kunnat användas som komplettering. Det här materialet kan med fog anses ha en hög grad av reliabilitet. De regementshistoriska verken är förvisso ofta ålderstagna, men de kännetecknas ändå av relativt stor källsäkerhet. De baseras i allt väsentligt på militära primärkällor, t.ex. boställssyneprotokoll, avlöningslistor o.d.

Periodens slutdatum väljs med utgångspunkt i Gustav III:s statskupp, 19 augusti 1772. Startåret är mera problematiskt. Det tog tid innan Sverige ställts om på fredsfot efter Stora nordiska kriget; mängder av krigsfångar, däribland fältpräster, återkom från rysk fångenskap, samtidigt som krigsmakten reducerades. Detta orsakade stor turbulens bland befattningarna. Flertalet återkom under 1722, och omplaceringarna av fältpräster synes i huvudsak ha skett under början av det året. Jag väljer därför att påbörja studien vid 26 juni 1722. Detta datum inkom Krigskommissionen

5 Gunnar Artéus, *Krigsmakt och samhälle i frihetstidens Sverige*. Stockholm 1982, s. 380.

6 Erik Sandstedt, *Prästernas ekonomiska och sociala villkor i Lunds stift 1723–1832*. Lund 1986, s. 169.

7 Lawrence Stone har skrivit det sannolikt mest inflytelserika arbetet om metoden: »Prosopography» i *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Winter 1971.

med sin berättelse till Kungl. Maj:t angående placeringarna av övertaliga befattningshavare.⁸

Det som här kallas biografering, handlar om att finna svar på relevanta frågeställningar beträffande fältprästernas bakgrund, fortsatta karriär samt geografiska mobilitet. De uppgifter, som insamlats, har varit, beträffande bakgrunden: faders yrke, födelseort, akademiska examina, samt första missiv; beträffande den fortsatta karriären: tjänstetidens längd, status på den slutliga civila tjänsten (oftast liktydigt med pastoratens senare klassindelning) samt eventuella utnämningar till prost, riksdagsman och teologie doktor.

För biograferingen har framför allt kyrkligt material använts, främst de olika stiftens herdaminnen. Dessa är av skiftande kvalitet, men har bedömts ge korrekta svar beträffande de lapidariska fakta som efterfrågats. Det finns inte heller skäl att tro att förekommande fel i enskilda fall kan påverka undersökningens resultat som helhet. Däremot kan naturligtvis undersökningens reliabilitet variera något utifrån hur hög frekvens av svar som gått att få. Faktum att mer än en femtedel av studiens fältpräster dog utan att gå vidare till andra tjänster, ger ett visst bortfall.

Sammanställningen, slutligen, har utgått från militära parametrar. Den viktigaste skillnaden har varit den mellan indelta och värvade regementen. Därefter har skillnaden mellan livtrupper (Livdrabantkåren, Livgardet, Livregementet till häst samt, fastän inte med i undersökningen, Livdragonregementet) och övriga tillmätts betydelse. Inom gruppen av värvade regementen har skillnader mellan Stockholms – och landsortsförbanden jämförts.⁹ Inom gruppen av indelta regementen har skillnader mellan kavalleri och infanteri sammanställts samt för infanteriets del har förbanden i norra Sverige jämförts med övriga landet.

TEORETISKA UTGÅNGSPUNKTER

En studie av det här slaget tjänar på att inspireras av Bourdieus teorier om fält, socialt kapital och habitus.¹⁰ För att tala med en bourdieusk teoribildning kan man säga att fältprästerna återfinns i ett militär-kyrkligt fält, som samtidigt utgör en del i två olika, större fält: det militära och det kyrkliga. Fälten påverkar varandra, och frågan är på vilket sätt det militära fältet har ett inflytande på det kyrkliga fältet.

I bägge fälten har fältprästerna ett starkt socialt kapital, och när, eller om, de lämnar det militära fältet är de fortfarande präglade av detta. Bourdieu talar om habitus, att det är vad som representerar själva förutsättningen för en aktörs ställningstaganden; i stor utsträckning handlar det om hela den sociala miljö som aktören befunnit sig i. Om det är så, att fältprästerna övergått i civil tjänst och då fått ett stort inflytande, kan de ha verkat för en militarisering i varje fall i meningen av ett relativt bejakande av krigsmaktens inflytande och krav på samhällets resurser.

Ett sätt att undersöka det militär-kyrkliga fältets habitus är att se till skillnader inom gruppen av fältpräster. I den mån de över huvud taget har behandlats i kyrkohistorisk litteratur, har fältprästerna setts som en enhetlig grupp oberoende av vilken inommilitär bakgrund de hade. I 1700-talets svenska krigsmakt fanns det dock avsevärda skillnader mellan olika typer av förband; skillnader som blir uppenbara när officerskårerna har studerats socialhistoriskt, skillnader som också snarast accentueras under frihetstiden.¹¹

Om fältprästerna utgjorde en heterogen grupp, och de inbördes skillnaderna starkt korrelerade till den militära förbandstillhörigheten, kan det ses som ett indicium på att fältpräster, möjligen också efter en övergång till civil tjänst, agerade utifrån ett militärt tankemönster, eller om man så vill: ett slags militarisering också inom kyrkan på samma vis som i t.ex. Preussen.

8 Kaarlo Wirilander, *Officerskåren i Finland under 1700-talet*. Stockholm 1964, s. 281 n. 425. Även om fördelningen av tjänster mest styrdes av andra faktorer, så är datumet motiverat; förändringarna av tjänsteinnehaven var genomförda då.

9 Livdrabantkåren tjänstgjorde omväxlande i Stockholm och Arboga, men räknas här som ett stockholmsförband.

10 För en lättillgänglig översikt om Bourdieus teorier se: *Sociala nätverk och fält*. Red. Håkan Gunneriusson. Uppsala 2002.

11 Artéus 1982, s. 173 ff.

Fältprästerna

KRIGSMAKTEN UNDER FRIHETSTIDEN

Under stormaktstiden hade den svenska armén varit bland Europas mest vältränade och effektiva. I allt väsentligt behöll krigsmakten sin struktur under frihetstiden, men t.ex. frekvensen av övningar kom att gå ned väsentligt och med det arméns effektivitet.¹² Många i Sverige önskade återta den förlorade positionen som ledande makt i östersjöområdet, men i frihetstidens båda krig, Hattarnas krig 1741-43 samt Pommerska kriget 1757-62, visade sig dessa brister med obarmhärtig tydlighet.

Krigsmakten bestod av armén och flottan. Armén hade inte några fasta högre enheter, utan bestod under 1700-talet av ett drygt 40-tal regementen, som alla var självständiga direkt under regeringen. Majoriteten av dem var indelta. Det egentliga indelningsverket var sättet att avlöna officerare, underofficerare och civilmilitär personal. Till indelningen, lönen, anslogs boställen och jordränder, d.v.s. skatter. Jordränderna erlades i spannmål, men staten åtog sig att lösa in denna enligt s.k. lokal markegång.¹³ Fördelen med det här systemet var att avlöningen, åtminstone i princip, blev oberoende av konjunkturer och statsmaktens likviditet.

Rusthålllet användes för att sätta upp kavalleri. Det gick ut på att större gårdar åtog sig att värva och utrusta en ryttare mot en skattefrihet om 40 daler årligen. Åtminstone under fredstid, och om ryttaren och hans häst levde och hade hälsan, var det en god affär att vara rusthållare. Infanteriet rekryterades genom rotering. Allmogen i varje landskap skrev kontrakt att bli befriade från utskrivningar mot att ständigt ställa ett visst antal män till arméns förfogande. Roteringen tillgick så

att genomsnittligen ca fyra gårdar bildade en rote. Denna skulle, utöver vanliga skatter och avgifter, leja en man att stå till förfogande som soldat.

Befriad från rotering och rusthåll var frälsejord, d.v.s. adelns jord, prästgårdar och bergslagar, samt lappmarkerna. Genom indelningsverket uppsattes sju kavalleriregementen och femton infanteriregementen i dagens Sverige.¹⁴

Utöver de indelta regementena fanns värvade förband, från början Livgardet och Artilleriregementet. Under Stora nordiska kriget hade många tillfälliga regementen satts upp. En del av dessa slogs på 1720-talet ihop, övergick på värvad stat och kom att tjänstgöra som garnisonstrupp i de större städerna eller vid fästningar.¹⁵ Därtill kom Livdrabantkåren; den bestod av 150 man till häst, samtliga officerare, och hade skapats för att utgöra livvakt åt kungen. Självklart innebar detta att kåren hade mycket hög status och nära kontakter med hovet.

De värvade regementena fick sitt manskap genom att kompanicheferna uppdrog åt underställda att under permissioner resa runt och värva soldater. De var tvungna att hålla sig inom ett bestämt område, men dels utgjordes det av ett helt län, dels var det vanligare att sådana som redan flyttat inom landet kom att ta värvning. Därutöver förekom tvångsvärvning; fr.a. att lösdrivare anslöts till ett värvat regemente.¹⁶

Ett nyckelbegrepp för förståelsen av frihetstidens krigsmakt är rangen. Det uppenbara är att rangen följde de militära graderna. Men sedan fanns också rangskillnader mellan förbanden. En officer vid Livgardet stod före en officer med samma grad vid Livregementet till häst, och denne kunde vara ett par rangklasser över artilleriofficeren, som i sin tur hade ett försteg gentemot vanligt

12 Nils-Göran Nilsson, »Övning och färdighet. Den indelta arméns övningar och arbetskommenderingar 1685-1805.» i *Med spade och gevär. Symposium rörande det militära indelningsverket*. Borås 1984, sid 69 ff. De indelta regementena kom p.g.a. ekonomiska svårigheter att minska antalet övningar och deras längd radikalt.

13 Artéus 1982, s. 161.

14 Claes Lorentz Grill, *Statistiskt sammandrag af Svenska Indelningsverket*. (4 Bd) Stockholm 1855-57, passim. För en grundlig orientering kring indelningsverkets organisation rekommenderas framför allt Band 1 sid 3-69.

15 Värvade regementen namngavs oftast efter sin chef, varför samma regemente kan ha olika namn i källmaterialet.

16 Thomas Magnusson, *Proletär i uniform*. Göteborg 1987, s. 55 ff samt s. 83 ff.

kavalleri. Detta var finare än indelt infanteri, och allra lägst stod det värvade garnisonsinfanteriet.¹⁷

Ju högre rang ett regemente hade, desto tydligare koppling socialt hade officerskåren till samhällets eliter. Detta handlar för 1700-talets del framför allt om i vilken utsträckning det fanns adel och högadel inom en grupp. Självklart är detta något trubbigt, men för krigsmaktens del är det ett relevant mått. Sten Carlsson har undersökt frågan och visat att det fanns ett mycket starkt inslag av adel hos Livgardet och hos kavalleriet. Hos Livdrabantkåren, som alltså uteslutande bestod av officerare, växer det sig mycket starkt under frihetstiden. Artilleriet och fortifikationen, däremot, hade en högre rang än kavalleriet, men ändå en stor majoritet ofrälse bland sina officerare.¹⁸ Intressant är också den geografiska fördelningen. Framför allt i norra Sverige (Dalregementet, Hälsinge regemente, Västerbottens regemente samt Jämtlands dragonregemente) var det adliga inslaget inom officerskårerna jämförelsevis mycket lågt.¹⁹ Det är därför relevant att undersöka dessa regementen särskilt.

FÄLTPRÄSTERNAS TILLSÄTTNING

Fältprästerna fyllde en viktig funktion i stormaktstidens svenska armé. Redan under medeltiden hade det förekommit själasörjare vid svenska militära förband, även om det inte var i organiserade former.²⁰ I takt med att arméns förband fick en fastare organisation kom också fältpräster att tillsättas reguljärt. Erik XIV:s fanor och fänikor (äldre kavalleri – resp. infanteriförband om några hundra man) fick vardera en predikant.²¹

Den taktik och stridsteknik som utvecklades av Gustav II Adolf ställde höga krav på disciplinen och på den enskilde soldatens förmåga att stålsätta sig

mot sin rädsla.²² Här spelade fältprästerna en stor roll genom att hos soldaterna inge gudsförtröstan inför fältslagen. Men inte bara då. Den religiösa förkunnelsen präglade hela samhället, och det är väl omvittnat att stormaktstidens kungar hade en stark personlig tro.²³

Erik XIV:s skeppsartiklar från 1566 började med orden: »Effthet thett alles vår lycke och wälfärd kommer vdaff Gudh thenn alzmechtige».²⁴ Denna inledning återkommer sedan, med endast stavningen modifierad, i krigs- och sjöartiklar ända till 1798. I Karl XI:s krigsartiklar handlar de första 22 artiklarna av 145 om det kyrkliga livet.²⁵ Sett till detta, framstår det som självklart att de som hade ansvaret för själavården ansågs viktiga att ha med också i armén.

I krigsartiklarna reglerades det hur en fältpräst fick sin tjänst. Det var biskopen i det stift där »folket är hemma», som skulle förordna och regementschefen hade inte rätt att antaga någon som inte var godkänd av sitt domkapitel. Å andra sidan var det endast domkapitlet som hade rätt att avsätta fältprästen från sitt ämbete.²⁶

Realiteten var dock krassare. Det hände att översten kallade, och domkapitlet fick examinera i efterhand.²⁷ Och det hände också att fältpräster avsattes utan domkapitlets hörande. Regementspastorn Anton Grimbeck vid garnisonsregementet i

22 David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611-1721*. Malmö 2014, s. 44f.

23 Karl-Gustaf Hildebrand, »De gamla fältprästerna» i *Julhälsning till församlingarna i Årkestiftet 1943*, s. 135 ff.

24 Gierow 1918, s. 37.

25 *Krigs-Articlar om af den Stormächtigtste Konung och Herre, Herr Carl XI Sweriges, Giötes och Wändes Konung etc. Åhr 1683 förnyade och stadgade äre*. Stockholm 1683.

26 Sven Wilskman, *Swea Rikes ecclesiasticve werk i alphabetisk ordning*. Örebro 1781, s.x 33of.

27 Riksarkivet, RA, Riksarkivets ämnessamlingar. Militaria. M 1232 (Meritförteckningar m.m. Prästers meritförteckningar, Forsskåhl. (Personakter ordnade i bokstavsordning). Så t.ex. när Johan Christian Forsskåhl av översten Cronhielm kallas till bataljonspredikant. Han var inte prästvigd, varför översten skrev till domkapitlet i Uppsala att han borde undergå examen. F.ö. låg regementet förlagrt på Sveaborg vid den tidpunkten, men Forsskåhl var född i Stockholm ochörde därför till Uppsala stift.

17 Artéus 1982, s. 135 ff.

18 Sten Carlsson, *Ståndssamhälle och ståndspersoner 1700-1865*. Lund 1973, s. 86 och s. 96.

19 Carlsson 1973, s. 88.

20 Arvid Gierow, *Bidrag till det svenska militärkyrkoväsendets historia*. Uppsala 1918, s. 14f.

21 Krigsarkivet, KrA, Militäreräkenskaper G I: 1564:1-12; G I: 1565:59-65. Prästernas lön motsvarade ungefär en löjtnants.

Göteborg (Gyllengranatska regementet) t.ex., kom att bli »suspended på någon tid ifrån Embetet, enligt KrigsGeneral KrigsRättens dom».²⁸

Det var direkt vanligt att extraordinarie predikanter antogs vid regementena. I vissa fall tjänstgjorde dessa i hög grad, t.ex. under Pommerska kriget, medan de i andra fall synes ha varit verksamma i mycket liten omfattning. Upprepade gånger utgick kungliga cirkulär med innebörden att extraordinarier inte fick kallas. Till slut, 1784, gick det så långt att regementscheferna var tvungna att till domkapitlen årligen redogöra för antalet präster och att det inte överskred det tillåtna.²⁹

Efter Stora nordiska kriget indrogs åtskilliga fältprästs befattningar. Från och med 1729 var det vanliga att en av bataljonspredikantstjänsterna vid infanteriregementen inte tillsattes, annat än i krig, och att lönen delades mellan de två övriga. Vid kavalleriet, vars ursprungliga prästlöner var högre och befattningarna flera, indrogs hälften av lönedelen till generalförrådskassan och resten delades mellan två.³⁰

FÄLTPRÄSTERNAS TJÄNSTGÖRING

Under krigstid var det fältprästernas sak att dela soldaternas umbäranden och under fältslagen vara nära de stridande. Bekant är hur Andreas Westerman efter slaget vid Holowczyn tvangs vada runt i träsket och erbjuda döende den sista nattvarden. Han berättar också om hur han i början av 1709 blev kvar i Hadzatz för att betjäna 700 sjuka, de flesta med förfrusna och amputerade lemmar, »hvaraf lätteligen kan dömas att sjukstugorna [...] med stank uppfyllde voro».³¹ En annan av

de gamla karolinerna var Johannes Lindberg vid Södermanlands regemente. Vid Poltava blev han beskjuten och räddades av att den bibel han bar i rocken tog den kula, som annars antagligen tagit hans liv.³²

Striderna under frihetstiden var för fältpräster-
nas del faktiskt mer dödliga än under Stora nordiska kriget.³³ Totalt fyra av fältprästerna i studien stupade. Två av dem vid Villmansstrand 1741 under Hattarnas krig. Tre av undersökningens regementen var med vid slaget: Dalregementet, Södermanlands och Västerbottens regementen. Vart och ett av regementena hade en fältpräst i anslutning till striden. Anders Carelius vid sörmlänningarna och Olof Mellin vid västerbottningarna stupade.³⁴ Henrik Lindbohm vid Dalregementet blev sårad och tillfångatagen.³⁵ Fältprosten Johan Dahlgren, regementspastor vid Närke-Värmlands regemente, stupade också under Hattarnas krig, men året därpå och under övning (det var antagligen en kanon som laddats felaktigt).³⁶ Under Pommerska kriget stupade Zacharias Colliander från Kronobergs regemente vid Wolgast 1762.³⁷

Under krigen var det dock inte de direkta stridshandlingarna som tog flest liv, utan sjukdomar och umbäranden. Peter Tugurin vid Västgöta-Dals regemente berättade från Hattarnas krig, att han

28 KrA, Generalmönsterrullor, GMR, Gyllengranatska regementet (1769-1774) 1773. Grimbeck återkom dock i tjänst, men fortsatte som fältpräst till sin död.

29 Olof Wallqvist, *Utkast till en handbok öfver ecclesiastique befordringsmål*. Växiö 1797, s. 154.

30 Henric Frosterus, *Inledning til Svenska krigs-Lagfarenheten*. Stockholm 1765 (och Uppsala 1770, sammanbundna, obruten paginering), s. 86.

31 Andreas Westerman, »Själfbiografiska anteckningar af bataljonspastorn vid Gardet Mag. Andreas Westerman (1672-) 1705-1722» i *Karolinska krigares dagböcker, band 7*, Red. August Quennerstedt. Lund 1912, s. 284 samt s. 289.

32 K.A. Hagström, *Strängnäs stifts herdaminne*. (4 Bd) Strängnäs 1897-1901, II:366.

33 B.A. Ennes, *Biografiska minnen af Konung Carl XII:s krigare*. Första delen Stockholm. 1818, det opaginerade företalet. Enligt detta skulle faktiskt inga fältpräster ha stupat under kriget, även om det såklart var många som sedan dog av umbäranden under fångenskapen.

34 Karl K:son Leijonhufvud, *Kungl. Södermanlands regementes historia*. Tredje volymen. Uppsala 1919. Fjärde delen, Fältpräster, s. 18. (pagineringen bruten inom bandet).

LEONHARD Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne*. (4 Bd) Uppsala 1923-25, andra bandet, s. 162 (herdaminnet över fadern, Olov Mellin)

35 Gunnar Ekström, *Västerås stifts herdaminne, Andra delen*. Västerås 1990, s. 584.

36 C.O. Nordensvan, *Värmlands regementes historia. Andra delen. Personalhistoria*. Stockholm 1904, s. 195.

37 Gunnar Hyltén-Cavallius, *Kongl. Kronobergs regementes officerskår 1623-1896*. Stockholm 1897, s. 258.

på Åland tillsammans med en kollega tvangs jordfästa över 4000 soldater vintern 1742.³⁸

Under fredstid var tjänsten vid ett indelt regemente däremot inte betungande. Soldaterna hörde till församlingarna de bodde i och skulle vända sig till sina vanliga sockenpräster. Det var endast under regementsmöten, eller om delar av regementet blev kommenderat till arbete, t.ex. på Sveaborgs fästning, som fältpräster behövde tjänstgöra. I en skrivelse från Krigskollegium till Kungl. Maj:t »måste i underdånighet erindra, at Battaillons-Prästernas giöromål och Embetes sysslor, wid de indelte Regimenterne uti fredlig tjd, äro ringa och icke ofta förefalla».³⁹

Vid de större övningarna var dock ingen fältpräst sysslolös. Enligt exercisreglementena från 1731 och 1751 skulle varje dag hållas såväl morgon- som aftonbön. På sön- och helgdagar skulle det vara högmässa kl. 7 på morgonen och aftonsång kl. 14 på eftermiddagen.⁴⁰ Såvitt vi vet följdes i huvudsak den vanliga gudstjänstordningen, även om det skedde i det fria och en av pukorna fick tjänstgöra som altare. Samma ordning skulle råda i krigstid som vid möten. Straff var utfärdade för de soldater som utan laga förfall var frånvarande från gudstjänsten, bötesstraff för officerare, och kroppsstraff för meniga. Den präst som försummade att hålla korum fick böta en månadslön.⁴¹

Utöver gudstjänsterna hörde det till fältprästernas åligganden att förhöra soldaterna i kristendomskunskap. Allt tillsammans torde det ha varit fulla dagar. I en mötesrapport från 1699 beskrivs Kalmar regementes möte. Under de tio dagar mötet pågick hann fältprästerna hålla gudstjänst med predikan fem gånger (varav två på söndagen), enkelt korum åtta gånger, och examinera samtliga 1100 soldater i kristendomskunskap, två kompanier om dagen under senare delen av mötet. Med tanke på att examinationen vid ett tillfälle

ägnades rum i direkt anslutning till en större stridsövning, som pågick också över natten, kan förmodas att prästerna också var närvarande under den.⁴²

De värvade regementena var kontinuerligt tjänstgörande, och fungerade därmed som icke-territoriella församlingar. Till dessa hörde inte bara soldaterna, utan hela deras familjer. Det kunde ibland vara en ganska avlägsen koppling till regementet för att tillhöra dess församling. Det fanns exempel på att det räckte med äktenskap med en dotter till en förutvarande gardist för att tillhöra Livgardet kyrkligt.⁴³ Därmed var fältet öppet för stridigheter mellan regementets präst och den territoriella församlingen om vart en församlingsbo rätteligen borde höra och därför betala ersättning för diverse förrättningar. Det fanns förordningar om att den soldat som inte höll sig till rätt församling skulle bestraffas med tre par spö, och den officer som inte gjorde det hotades av en halv månads löneavdrag.⁴⁴

Livgardet hade tre bataljoner och utgjorde tre församlingar. Var och en av de ordinarie fältprästerna hade därmed en tämligen stor, vanlig församling att ha ansvar för – inte bara ifråga om gudstjänster, förrättningar och enskild själavård, utan också kyrkobokföring. Vid livbataljonen på 1730-talet föddes och döptes ca 100 barn årligen och drygt 100 begravingar samt 50 vigslar genomfördes. Till detta kom administration av bötespengar till änkor och faderlösa.⁴⁵ I själva verket var fältprästerna vid de värvade förbanden sannolikt mera tyngda av församlingsarbete än flertalet präster i en vanlig landsortsförsamling.

Sett i ljuset av detta, blir det begripligt både att en präst ibland inte hann med tjänsten och att det kunde uppstå tvistigheter kring denna. Vid Livgardet hade den ordinarie pastorn regelmässigt en extraordinarie, som då oftast hade en annan tjänst

38 Noreen 1911, s. 94.

39 RA, Kollegiers m.fl. skrivelser till Kung. Maj:t. Skrivelser från Krigskollegium, volym 80, 13 september 1749.

40 Karl K:son Leijonhufvud, 1918: »Bidrag till själavårdens vid de indelta regementena historia under Frihetstiden och Gustavianska tiden» i *Kyrklig tidskrift* 1918. Hössna, s. 19.

41 *Krigs-Acticlar* 1683, artikel 8-10.

42 »En mötesrapport från Stormaktstiden.» i *Krigsvetenskapsakademiens tidskrift* år 1903. Stockholm 1903, s. 623 ff.

43 Lars-Otto Berg, »Några anteckningar rörande Stockholmsgarnisonens kyrkoböcker.» i *Meddelanden från Kungl. Krigsarkivet*. VI. Stockholm 1973, s. 121.

44 Berg 1973, s. 120.

45 Stockholms stadsarkiv, SSA, Svea Livgarde, Livbataljonens församling, Födelse- och Dopbok, C:2 (innehåller lysnings- samt död- och begravningsbok).

parallellt med denna. Våren 1755 hade Lars Lang permission för att dricka brunn, och i stället skulle Johan Lexelius sköta hans församling, samtidigt som han fortsatte vara rektor vid Katarina skola på Södermalm. Efter brunnsdrickandet anklagar Lang sin vikarie för tjänsteförsummelser, främst att han skulle ha vägrat att gå sockenbud. Tidigt en söndagsmorgon låg en soldat, Nyström, för döden. Lexelius sades ha skyllt på sin predikan, och struntat i att gå. Efter vittnens hörande, framgick dock att Lexelius visst besökt Nyström före gudstjänsten, och lovat återkomma men Nyström hade hunnit avlida under tiden. Slutligen frikändes Lexelius.⁴⁶

Antalet fältpräster i studien

I studien har 388 fältpräster identifierats. Arbetet med detta och den därefter följande biograferingen har naturligtvis kommit att komplettera varandra. För det stora flertalet fältpräster har det i rullorna stått att tjänsteinnehavaren vid ett visst datum undfått kunglig fullmakt att vara kyrkoherde, och att en ny prästman tillträtt nära i tid därefter; mycket sällan den första maj året därpå. Tydligt kom fältpräster i det stora flertalet fall att lämna sina tjänster med nästintill omedelbar verkan, även om de ofta inte kunnat tillträda förrän efter att ett nådår förflutit.

Vid identifieringen har därför viss kraft lagts på att skärskåda perioder med vakanser. Vid flertalet regementen fanns två ordinarie befattningshavare under fredstid. Då vakanser uppstått har regementscheferna sannolikt haft kandidater i åtanke, eller att det t.o.m. funnits en extraordinarie som kunnat träda in, eftersom vakanstiderna mestadels varit mycket korta. Då källmaterialet visat på en flerårig vakans, har det alltså funnits skäl att söka antingen ett beslut om vakanshållning eller att utvidga källmaterialet. Jag menar därför att identifieringen till slut blivit fullständig inom de ramar avgränsningen ger. För samtliga fältpräster i studien har det också gått att fastställa avgångsår samt skäl för denna.

För biograferingen har det fr.a. funnits luckor i det biografiska materialet beträffande präster som har dött före det att de fått en civil tjänst. Det gäller för 82 av 388 fältpräster, eller 21 %. Ännu värre har det varit med de som begärde avsked eller i ett fall avskedades, utan att senare få en fast tjänst. Generellt sett är det lättare att hitta biografiska fakta om tjänsteinnehavare vid förband med högre status, vilket är en följd av att de i högre grad kommit att bli kyrkoherdar. Å andra sidan märks det att regementshistoria har skrivits fr.a. vid så kallade bygderegementen. Luckorna ifråga om biografiska uppgifter är dock relativt jämnt spridda mellan de sammanställda grupperna, och kan därför inte anses påverka resultatet. För t.ex. faders yrke är det känt i 335 fall, d.v.s. 86 %. Bortfallet ligger mellan 12 % (regementen i norra Sverige) och 18 % (värvat garnisonsinfanteri). Också i de fall bortfallet varit större, är det inga stora skillnader mellan de olika grupperna.

Av de totalt 388 fältpräster som identifierats vid 30 regementen tillhörde 105 de åtta värvade regementena; 49 vid tre stockholmsregementen och 56 vid fem garnisonsinfanteriregementen i landsorten. 283 fältpräster tillhörde indelta regementen; 91 tillhörde de sju kavalleri- och 192 de femton infanteriregementena. 51 var präster vid livtrupperna och 50 vid de fyra infanteriregementena i norra Sverige.⁴⁷ Två av fältprästerna förekommer vid två olika regementen efter varandra.⁴⁸ De har ansetts tillhöra sitt första regemente avseende bakgrund, men det senare regementet avseende fortsatt karriär. De totalt tre olika regementen som berörs av detta tillhör dock samma grupp i undersökningen: indelta infanteriregementen, men inte bland dem som roterats i norra Sverige.

⁴⁷ Databas hos författaren. Samtliga fältpräster redovisas, tillsammans med källhänvisning för biograferingen, i bilaga till ovannämnda uppsats.

⁴⁸ Det handlar om regementspastorerna Erik Magnus Wallerius och Johan Modin vid Södermanlands regemente. De hade tidigare varit bataljonspredikanter vid Närke-Värmlands resp. Västmanlands regementen. P.g.a. den valda avgränsningen anses de följande tjänsterna för Georg Gottlob Löhr (Gyllengranats regemente) samt Jacob Fabricius (Dalregementet) vara »övriga tjänster» i likhet med Georg Bånges (Älvsborgs regemente), även om tjänsterna för samtliga fanns inom krigsmakten.

⁴⁶ SSA, Hovkonsistoriets arkiv, A I: 12, Protokoll 27 juni 1755 och 2 oktober 1755. F.ö. blev Lexelius sedan ordinarie regementspastor vid Livgardet.

Fältprästernas bakgrund

FADERS YRKE

Det är logiskt att börja en prosopografisk studie med gruppens ursprung i sociala termer. Utifrån fäders yrkesbenämningar går det att sammanställa en del meningsfulla fakta beträffande inom vilka näringsgrenar fäderna varit verksamma eller till vilket stånd de hörde. Det senare är under ståndssamhällets tid minst lika viktigt som hushållets ekonomiska förutsättningar.

Bortfallet är högre än i Sten Carlssons och Ragnar Norrmans undersökningar.⁴⁹ Carlsson utgår från de präster som fått fasta församlingstjänster. Norrman bearbetar en senare period, och Carlsson visar en stor nedgång av antalet okända över tid för 1700-talet. För fältprästernas del är detta faktiskt inte direkt fallet. Det viktigaste skälet till att biograferingen varit bristfällig är att fältprästen dött utan att ha fått en annan tjänst, och därför är bortfallet jämnt fördelat över tiden. Detta senare är också viktigt, när man bedömer

bortfallets betydelse för undersökningens validitet. Carlsson har sannolikt rätt i att huvuddelen av prästfäderna i »hans» bortfall varit bönder.⁵⁰ Då det gäller fältprästerna, däremot, finns skäl att tro att bortfallet varit mera jämnt fördelat – möjligen att prästerna ska anses något överrepresenterade bland fäderna, eftersom jag i några fall funnit biografiska uppgifter om fältpräster hos deras fäder i herdaminnen.

De kategorier jag använt i tabell 1 för de kända fädernas ståndstillhörighet är huvudsakligen desamma som Sten Carlsson använder, med undantag för adel och ofrälse ståndspersoner⁵¹ Då det gäller adel, är det inte mycket att orda om. Det finns bland studiens fältpräster två som varit adliga: Ulrik Voltemat vid Livdrabantkåren och Axel Eric Bröms Liliestråle vid Närke-Värmlands regemente.⁵² De var adliga p.g.a. sina fäders, överstelöjtnant respektive superintendent, förtjänster. Det är självklart att antalet är för litet för att man ska kunna dra några slutsatser.

Till gruppen präster har också räknats fem lärare, en domkyrkoorganist och en klockare. Det är möjligen något oegentligt, men det finns skäl

Tabell 1. Ståndstillhörighet för kända fäder till fältpräster

Grupp av regementen	Antal fäder	Präst	Procent	Bonde	Procent	Borgare	Procent	Övrigt	Procent
Värvade i Stockholm	42	21	50,0%	3	7,1%	9	21,4%	9	21,4%
Värvade i Landsort	46	23	50,0%	5	10,9%	9	19,6%	9	19,6%
Summa värvade	88	44	50,0%	8	9,1%	18	20,5%	18	20,5%
Indelt kavalleri	79	50	63,3%	10	12,7%	6	7,6%	13	16,5%
Indelt infanteri	168	86	51,2%	28	16,7%	14	8,3%	40	23,8%
Summa indelta	247	136	55,1%	38	15,4%	20	8,1%	53	21,5%
Summa totalt	335	180	53,7%	46	13,7%	38	11,3%	71	21,2%
Livtrupper	42	23	54,8%	2	4,8%	7	16,7%	10	23,8%
Norrl.reg.	44	26	59,1%	5	11,4%	4	9,1%	7	15,9%

Källa: Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.

49 Carlsson 1973, s. 202. Okänt yrke för fäderna är där 14,6% 1710, 5,2% 1740 samt 2,5% 1770.

RAGNAR Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekruteringen i Uppsala ärkestift 1786-1965*. Uppsala 1970, s. 210 ff. För Norrmans del är det bara i enstaka fall han inte lyckats identifiera faderns yrke.

50 Carlsson 1973, s. 203.

51 Carlsson 1973, s. 202.

52 Gustaf Elgenstierna *Den introducerade adelns ättartavlor*. (9 Bd) Stockholm 1927-36, passim (resp. ätt som uppslagsord.)

att förmoda att lärarna varit prästvigda, och det är vanligt att sammanräkna ecklesiastikstaten.⁵³ Två av prästernas fäder var biskopar, Carl Papkes vid Livdrabantkåren och Daniel Poppelmanns vid Bohus dragonregemente, samt en superintendent, den redan nämnde Bröms Liljestråle. Det absolut vanligaste bland fältprästfäderna är att de varit kyrkoherdar. Det gäller för 148 av dem, d.v.s. 81 % av prästerna. Detta får anses som högt, och antyder att fältpräster i allmänhet kom från mer etablerade prästfamiljer.⁵⁴

Det verkligt viktiga är att så många som 54 % av fältprästerna var prästsöner. Det är flera än för prästerskapet i allmänhet, vilket återigen antyder att fältpräster till sin härkomst var mera socialt etablerade än präster i allmänhet.⁵⁵ Däremot är det oväntat små skillnader mellan olika typer av regementen. De grupper som sticker ut är indelt kavalleri samt de regementen som sattes upp i norra Sverige. Där stiger siffran upp mot, eller över, tre femtedelar.

Då det gäller bönder, så har där medräknats två torpare, en arrendator och elva frälseinspektorer. Det tydliga här är den uppenbara underrepresentationen jämfört med prästerskapet i allmänhet. Carlsson anger denna till ca en fjärdedel under frihetstiden.⁵⁶ För vissa stift, som inte är med i Carlssons undersökning ligger det lägre.⁵⁷ För riket som helhet knappast så lågt som i denna undersökning, vilket återigen antyder att fältpräster i större utsträckning kom från hem med ett visst försteg ifråga om ekonomi och bildningstraditioner. Då det gäller skillnader inom gruppen av fältpräster,

så är det föga förvånande att bondsönerna är långt vanligare bland de indelta än bland de värvade regementena – det är sannolikt en fråga om en självklar dikotomi mellan stad och landsbygd. Det är inte heller ägnat att förvåna att bondsöner är ytterligt få bland livtrupperna.

Att korrekt ange vilka som tillhört borgarståndet med utgångspunkt i en yrkestitel, är mycket svårt. Ståndet i sig självt hade också en ekonomisk spännvidd från grosshandlare till fattiga hantverkare. När det i biografisk litteratur anges faders yrke, så är det inte heller säkert att det är en hantverkarmästare med burskap; det kan i vissa fall röra sig om en underordnad arbetare i en verkstad.⁵⁸ På totalen är borgarsönerna ungefär i paritet med hur det ser ut för prästerskapet i allmänhet enligt Carlsson.⁵⁹ På samma sätt som för bondsönerna, fast med omvända förtecken, uppträder ett förväntat mönster i skillnader mellan indelta och värvade regementen.

Gruppen övriga har en fördelning på mellan 16 och 24 %. I denna grupp ingår ofrälse ståndspersoner, som utgör knappt hälften, något färre än de som var födda i borgarståndet, men det är ännu svårare att för dessa göra en korrekt bedömning med utgångspunkt i yrkestitel.

Något ska dock sägas om några andra fäder som också ingår i gruppen övriga, militärerna. De utgör totalt 26 stycken, eller 7,8 %. Norrman anger att det för ärkestiftet under 1786-1820 var 5,3 % av prästfäderna som hörde till försvar, tull, polis och brandväsende.⁶⁰ Sandstedt anger för kyrkoherdars i Lunds stift 1723-1832 fäder att 3,7

53 Norrman 1970, s 209 ff.

54 Sandstedt 1986, s. 149, anger procenttal för kyrkoherdars fäder i Lunds stift 1723-1832. Räknar man på dessa visar det att kyrkoherdarna utgjorde 81 % av präster och lärare, och då handlar det alltså om fäder till kyrkoherdarna, vilka i högre utsträckning kom från mera etablerade prästfamiljer.

55 Norrman 1970, s. 201, har en sammanställning över 1970 befintliga undersökningar av prästers fäder. För 1700-talet är siffran kring 40 %, utom i Visby stift, med en markant högre grad av självrekrytering; där är siffran 51 %.

CARLSSON 1973, s. 202. Under frihetstiden ligger siffrorna för nio stift mellan 41,2 och 44,0 %.

56 Carlsson 1973, s. 202.

57 Norrman 1970, s. 202.

58 Här följer de yrken som kategoriserats som medlemmar av borgarståndet: borgmästare, buntmakare, byggmästare, grosshandlare, guldsmed, handelsman, handlande, klockgjutare, kopparslagare, köpman, linnevävare, rådman, sidenhandlare, skomakare, skräddare, stadsfältskär, timmerhandlare, trädgårdsmästare, tunnbindare, vagnmakare samt åkare. Köpman/handelsman är överlägset vanligast; beträffande övriga så kan det helt visst finnas frågetecken för en del.

59 Carlsson 1973, s. 202. Borgarsönerna bland prästerskapet är mellan 11,3 och 13,1 %.

60 Norrman 1970, s. 229. Räknar man in tultjänstemän och de vanligt förekommande länsmännen bland fältprästernas fäder, så stiger antalet totalt till 38, d.v.s. 11,3 %.

% var militärer.⁶¹ Bland fältprästerna är det alltså en dubbelt så hög andel militärer som fäder, men ändå inte så hög som kunde ha förmodats. Än mer anmärkningsvärt är att bland de värvade är det endast tre fäder som är militärer, bland de värvade i Stockholm endast den nämnde överstelöjtnanten Voltemat. Bland de indelta, däremot, är det 23 stycken, eller 9,3 %. Och bland dessa märks sedan en tydlig skillnad mellan infanteri och kavalleri; hos det förra är endast drygt hälften (åtta av femton) officerare eller underofficerare, hos det senare sju av åtta.

En annan förklaring ligger i att se till släktskap i en vidare mening, det sociala kapital som fältprästerna haft. Vid insamlandet av biografiska data, eller redan vid identifieringen, har viss överskottsinformation inkommit om fädernas tidigare tjänster, eller om andra släktingar, t.ex. äldre bröder, styvfäder, morbröder, och då utmärker sig kontakter med krigsmakten. Omkring en fjärdedel av fältprästerna har haft ett socialt kapital inom det militära fältet, och då ska betonas att det varit resultat endast av överskottsinformation. Bland de fältpräster som varit prästsöner, så har det funnits släktkontakter i minst 36 fall; det enskilt vanligaste har varit att fadern-kyrkoherden också varit fältpräst tidigare.

UTBILDNING

Under frihetstiden påbörjades, eller fortsatte, en utveckling mot en starkare formalisering av kraven på akademisk utbildning. Senare, under den gustavianska tiden, blev detta väldigt tydligt då klassindelningen av pastoraten infördes tillsammans med ett krav på magisterexamen för de allra mest inkomstbringande pastoraten. Redan tidigare premierades högre utbildning. Samtliga präster under 1700-talet hade studerat åtminstone någon tid vid universitet, men för den som aspirerade på en högre tjänst inom kyrkan var det viktigt att studierna kunde avslutas med en examen. Det betydde i realiteten att bli promoverad till filosofie magister. Andra examina infördes under 1700-

talet, men var av helt underordnad betydelse förutom doktorsgraderna.

Den metodiskt svåraste frågan i studien har varit att korrekt identifiera vilka som avlagt magisterexamen. I de fall prästen ifråga uttryckligen kallats magister, eller »Mag», i generalmönsterrollor har de ansetts vara magistrar. Det som varit problematiskt är då källmaterialet, oavsett om det varit en militär primärkälla eller ett herdaminne, tiger. Är det då ett utslag av att prästen verkligen inte varit magister, eller är det fråga om att källan förbigår detta?

Bland fältprästerna visar det sig att 208 av 388 hade avlagt magisterexamen, d.v.s. 54 %. Det är mycket högt om man ser till prästerskapet som helhet, och ändå är alltså ett visst bortfall möjligt.⁶² Av dessa var det 198 som var magistrar redan då de blev fältpräster, och således tio stycken som lyckades avlägga examen under tiden som fältpräst.

Vid vilka lärosäten hade då fältprästerna promoverats? Det fanns en mycket tydlig övervikt för Uppsala och därefter Lund, knappt 60 respektive drygt 20 % av dem, för vilka universitetet varit känt. Lundensarna är av naturliga skäl mest förekommande bland regementen i de södra delarna av landet – ingen av magistrarna från de skånska kavalleriregementena hade promoverats någon annanstans. Endast åtta av magistrarna hade promoverats i Åbo. Det har en självklar förklaring i undersökningens avgränsning. Om de finska regementena hade medtagits hade det självklart varit flera som studerat där.

Tio fältpräster förmådde ta magisterexamen sedan de väl kommit i tjänst. Tre av dem gjorde det i Lund. Först ska nämnas Johan Engstedt 1734, och Johan Brandt 1738, bägge tillhörande Norra Skånska kavalleriregementet. Över huvud taget verkar de skånska kavalleriregementena ha varit akademiskt fruktbara miljöer; åtskilliga av dess fältpräster (två från vardera) kom att skriva prästmötesavhandlingar under sin tjänstetid i

62 Sandstedt 1986, s. 172. För utnämnda kyrkoherdar i Lunds stift under hela perioden t.o.m. 1832 var 37,4 % magistrar.

NORRMAN 1970, s. 81. Från Norrmans siffror kan beräknas att 25,1% av prästerna i Uppsala ärkestift 1786 hade avlagt magisterexamen.

61 Sandstedt 1986, s. 149.

Tabell 2. Antal och andel magistrar bland fältpräster vid olika förband

Grupp av regementen	Antal fältpräster	Antal magistrar	Procent
Värvade i Stockholm	49	44	89,8%
Värvade i landsort	56	27	48,2%
Summa värvade	105	71	67,6%
Indelt kavalleri	91	47	51,6%
Indelt infanteri	192	90	46,9%
Summa indelta	283	137	48,4%
Summa totalt	388	208	53,6%
Livtrupper	51	50	98,0%
Norrl.reg.	50	24	48,0%

Källa: *Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.*

krigsmakten, vilket var ytterligt ovanligt i övriga landet. Den tredje var Johan Bolmstedt vid Östgöta infanteriregemente, som i egenskap av informator åtföljde regementschefens son till Lund, där han kunde avlägga magisterexamen 1734.

Samtliga övriga sju fältpräster promoverades till magistrar i Greifswald, i samband med tjänstgöringen under det Pommerska kriget. Själva faktum att det gick att göra detta antyder att kraven var något lägre i Greifswald än de varit hemma. För övrigt var det tre fältpräster som kom att bli promoverade till teologie doktorer vid universitetet i Greifswald under det Pommerska kriget.⁶³ Om inte annat, visar det dels att det fanns goda möjligheter att komma från tjänstgöringen vid regementet, dels att universitetet önskade ha goda kontakter med den svenska armén.

Av tabell 2 framgår med all tänkbar tydlighet att det fanns en avgjord högre frekvens av magisterexamen vid förband med högre status. Ser man till livförbanden, så var det endast i ett enda fall, Per Brandelius vid Livgardet, som en fältpräst inte avlagt magisterexamen, och det är visst möjligt att också han i själva verket gjort detta – bara det att källorna råkar tuga. Även vid artilleriet var det mycket vanligt att fältpräster avlagt magisterexamen, 9 av 13. Ser man till övriga grupper av förband, så håller det sig kring knappt 50 % med små avvikelser. Detta gäller även för det indelta

kavalleriet, när man räknar bort Livregementet till häst. Även om det finns svårigheter med källmaterialet, finns det fog att hävda att högstatusförbandens fältpräster i mycket högre grad hade en hög utbildning.

Slutligen ska tidsaspekten kommenteras. För den här frågeställningen skulle det ha varit motiverat att periodisera. Det verkar vara långt vanligare att fältpräster tagit magisterexamen mot slutet av perioden. En enkel delstudie på helheten har gjorts. Under de sista femton åren, fr.o.m. 1757, var det totalt 95 fältpräster som tillträdde sina befattningar som ordinarie befattningshavare. De utgör nästan en fjärdedel av det totala antalet. Av dessa var det 81, d.v.s. 85 %, som var eller blev magistrar. Frågan är om det handlar om att det biografiska materialet är bättre för en senare tid, eller om det var ett utslag av en högre utbildningsnivå hos prästerskapet i allmänhet, eller hos fältklersiet i synnerhet, eller en kombination av dessa förklaringar återstår att utreda. Magisterexamen blev vanligare inom prästerskapet som helhet, men här är det fråga om en markant förändring.⁶⁴

FÖRSTA PRÄSTTJÄNST

Endast den som blivit kallad till en tjänst kunde prästvigas.⁶⁵ Det innebar t.ex. att en adelsman kunde önska att sönerns informator blev huspredikant, eller att en kyrkoherde ville få sin egen

63 Ulrik Voltemat vid Livdrabantkåren, Carl Magnus Nordin vid Livgardet samt Christian Julius Bohnsack vid Västmanlands regemente.

64 Sandstedt 1986, s. 17

65 Wilszman 1781, s. 447f.

son till adjunkt. Då kallade man denne, som sedan fick genomgå prästexamen i domkapitlet. Förvisso hände det att konsistoriet kunde ha synpunkter på den kallades ålder eller vilket stift han rätteligen borde prästvigas i, och i stället ville hänvisa någon annan präst som för tillfället saknade tjänst. Det gick också att hänvända sig till konsistoriet om ett behov t.ex. av en adjunkt, och att detta då kallade någon studiosus som anmält sitt intresse. Självklart var detta också det vanliga, när domkapitlet t.ex. skulle förordna en nådårspredikant, om det inte fanns någon ledig präst. Dessutom hade flertalet lärare, och ytterligare några andra, rätt att anmäla sig till prästexamen. I vissa fall var de t.o.m. befriade från delar av examen.⁶⁶

Principen var att det gick lättare att få möjlighet att undergå prästexamen om man hade kontakter, antingen inom en prästsläkt eller bland de som hade rätt att hålla sig med huspredikant. En undersökning av fältprästers första missiv, alltså till vilken tjänst de blivit kallade, säger därför något om det militär-kyrkliga fältet. Om det fanns en överrepresentation av kallelser till huspredikant, så ger det en tydlig indikation på dessa fältprästers kontakter med adeln.

De präster som varit lärare var ofta bättre utbildade, och förutvarande lärare var överrepresenterade bland kyrkoherdar i bättre pastorat. I någon mån kan prästviga lärare därför ses som högre utbildade och med bättre karriärsutsikter. Detta är dock en slutsats som ska dras med viss försiktighet, eftersom det dels handlar om relativt få personer, dels att lärartjänsterna som sådana var dåligt avlönade och ansedda som slitsamma.⁶⁷

I de fall en fältpräst blivit kallad direkt till en ordinarie tjänst som bataljonspredikant, är också detta intressant. Det var direkt ovanligt bland präster i allmänhet att det första missivet rörde en ordinarie tjänst. I dessa fall bör det vara fråga om att det militära inslaget i det militär-kyrkliga fältet varit starkt.

Den stora svårigheten med undersökningen av de första missiven är det stora bortfallet. Beroende

på herdaminnenas skiftande kvalitet, så har det endast gått att få fram det första missivet för 258, ca två tredjedelar, av fältpräster. I en del fall föreligger också en liten tveksamhet beträffande uppgifternas reliabilitet. Det har inte varit möjligt att gentemot samtliga herdaminnen ange en entydig definition för när den först nämnda tjänsten också ska ha ansetts vara den första tjänsten.

För att kunna relatera frågan om de första missiven till prästerskapet i allmänhet, har en kontrollstudie över prästvigningar i Strängnäs och Åbo stift gjorts. Stiftet har utvalts för att de erbjuder goda möjligheter för en sådan sammanställning.⁶⁸ De borde också ge en någorlunda representativ bild av kallelserna till prästtjänst, dels i ett centralt beläget stift med åtskilliga storgods, dels i ett stift med mycket stor andel skogsbygd.

I bägge stiftet var det en överväldigande majoritet av prästerna som fick sina första missiv som adjunkter, nådårspredikanter eller andra tillfälliga tjänster i vanliga församlingar. Det handlar om två tredjedelar eller ända upp över fyra femtedelar.

Kallelserna till huspredikant följer det förväntade regionala mönstret, med många sådana kallelser i Strängnäs, 18 % under tidsperioden 1736–72, och ytterligt få i Åbo. Direkt efter Stora nordiska kriget förelåg inget behov alls av militärpräster, men också senare var mycket få – ett par procent – nyprästviga kallade till militärpräster.

I början av frihetstiden var det tämligen många som prästviges till fasta tjänster eller var lärare, 26 % i Strängnäs och 36 % i Åbo, medan det senare blev ovanligt. Det förekom ett par fall av kallelser direkt till kyrkoherde, men de var självklart mycket få. Det vanliga var att det var fråga om bruks- eller kapellpredikanter, i några fall komminister. Lärarna utgjorde i genomsnitt litet drygt hälften av de ordinarie tjänsterna.

Den mest flagranta skillnaden beträffande fältpräster i tabell 3 gentemot prästerskapet i allmänhet är också den självklaraste: Bland fält-

66 Gunnar Wikmark, *Den svenska pastoralexamens historia*. Stockholm 1982, s. 42.

67 Norrman 1986, s. 12.

68 Uppsala landsarkiv, ULA, Strängnäs domkapitel, vol. D2a:1, Förteckningar över prästvigningar. OLOF Mustelin, & Sven-Erik Åström, »Prästvigningarna i Åbo stift 1728–30 och 1752–1800.» i *Genealogiska samfundets i Finland Årsskrift XXXIII – XXXIV*. Helsingfors 1950, s. 36–54.

Tabell 3. Fältprästers första missiv

Grupp av regementen	Antal fältpr.	Ord. tjänst	Procent	Adjunkt (o.d.)	Procent	Huspred.	Procent	Militärpräster	Procent
Värvade i Stockholm	34	4	11,8%	9	26,5%	13	38,2%	8	23,5%
Värvade i landsort	40	4	10,0%	17	42,5%	3	7,5%	16	40,0%
Summa värvade	74	8	10,8%	26	35,1%	16	21,6%	24	32,4%
Indelt kavalleri	62	6	9,7%	19	30,6%	18	29,0%	19	30,6%
Indelt infanteri	122	5	4,1%	58	47,5%	23	18,9%	36	29,5%
Summa indelta	184	11	6,0%	77	41,8%	41	22,3%	55	29,9%
Summa totalt	258	19	7,4%	103	39,9%	57	22,1%	79	30,6%
Livtrupper	38	5	13,2%	8	21,1%	17	44,7%	8	21,1%
Norrl.reg.	33	1	3,0%	18	54,5%	5	15,2%	9	27,3%

Källa: Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.

prästerna finns det naturligtvis många fler som prästvigdes med en kallelse till en fältprästtjänst. Det handlar på totalen om drygt 30 % av de första missiven.

Sedan detta väl sagts, kan konstateras att det inom gruppen av fältpräster föreligger stora skillnader i detta avseende. För de indelta regementenas del ligger såväl kavalleri som infanteri, som infanteriet i norra Sverige, mycket nära genomsnittet. Bland de värvade förbanden, däremot, finns det en avgörande skillnad mellan högstatusförbanden i Stockholm och garnisonsinfanteriet. Faktiskt är skillnaden ännu tydligare om man räknar Artilleriregementet till de värvade i landsorten. Då ökar siffran för dessa till 40,4 %, medan den för Livdrabantkåren och Livgardet sjunker till 18,5 %. Det är tydligt att kallelser direkt till fältprästtjänst var något som var vanligare vid förband med låg rang eller låg andel adelsmän. Fenomenet kommer strax att återkomma, fast med omvända förtecken, när huspredikanterna kommenteras.

Också bland fältpräster var dock det vanligaste att de undergått prästexamen med en kallelse till en tjänst som adjunkt eller nådårspredikant eller liknande. Adjunktstjänsterna var dock inte tillnärmelsevis lika vanliga som bland prästerskapet i allmänhet – det är endast vid de fyra nordligaste infanteriregementena som det var ens över hälften

med den bakgrunden. Det finns med andra ord anledning att hävda att fältprästerna avvek från det vanliga mönstret.

Fremsta skälet till den avvikelserna är kallelserna till huspredikant. I Strängnäs stift var de mer än tio gånger så vanliga som i Åbo stift, och ändå var de ännu vanligare bland fältprästerna. Intressant nog gäller t.o.m. för de norrländska förbanden att så många som 15 % av fältprästerna hade blivit prästvigda till huspredikanter. Och då är de, naturligt nog, bland de regementen som har klart lägst andel förutvarande huspredikanter bland sina fältpräster.

Detta blir, återigen, åskådliggjort när vi jämför de värvade förbanden i Stockholm med dem i landsorten. Det var bland förband med hög status, och med många adelsmän i officerskåren, som huspredikanter rekryterades till fältpräster. Ännu en gång ses detta tydligast på raden för liv- och husstrupper, där artilleriet är bytt mot Livregementet till häst. Där har nästan hälften av fältprästerna haft sina första missiv till huspredikanter; i själva verket är huspredikantskallelsen där vanligare än adjunkt- och militärprästkallelserna tillsammans. Det truppslag som hade den högsta andelen adelsmän inom officerskårerna var kavalleriet.⁶⁹ Helt symptomatiskt, är det hos det indelta

⁶⁹ Carlsson 1973, s. 86.

kavalleriets regementen vi finner de näst högsta siffrorna, 29 %, för tidigare huspredikanter bland fältprästerna.

För de värvade regementena i landsorten, däremot, är andelen som blivit prästvigda till huspredikanter lägst i hela korpus. Artilleriregementet är det förband som har lägst andel adelsmän bland sina officerare.⁷⁰ Fastän med en hög formell status, så visar fältprästernas första missiv att ifråga om plats i det militära fältet hörde artilleriet mera samman med det värvade garnisonsinfanteriet än med livförbanden. Kallelserna till huspredikant och militärpräst fungerar till viss del som kommunicerande kärn bland fältprästerna. Det är typiskt att vid de värvade förbanden i landsorten, liksom vid artilleriet, är siffrorna för kallelser till militärpräst långt högre än genomsnittet.

De ordinarie tjänsterna slutligen. Det handlar om fyra brukspredikanter, två komministrar och en (civil) skeppspräst. Till detta kommer totalt tolv lärare. Antalet är för litet för att det ska gå att göra några deciderade utlåtanden, även om det får anses typiskt att antalet lärare är klart högst bland livtrupperna. Vid en jämförelse med de prästvigda i Strängnäs och Åbo stift, ska dock en reflexion göras. Det fanns bland dem enstaka exempel på sådana som kallats till kyrkoherdar, och bland lärarna fanns några lektorer (i Strängnäs) och professorer (i Åbo). Så höga befattningar lyser helt med sin frånvaro bland fältprästerna. För dessa är det uppenbart att fältprästtjänsten varit ett karriärsteg från lägre befattningar till högre.

Sammanfattningsvis kan sägas att det är uppenbart att fältprästerna redan avseende sina första missiv utgjorde en utpräglad grupp. Det fanns en stark överrepresentation av huspredikanter, som dessutom starkt korrelerade med andelen adelsmän inom respektive officerskår. Om man så vill, visar detta att det inom det militär-kyrkliga fältet fanns ett socialt kapital med en tydlig koppling mot samhällets eliter. Faktum att regementen med en lägre andel förutvarande huspredikanter bland sina fältpräster, hade en hög andel som redan inför prästexamen kallats till fältpräster utgör också ett indicium på det militära fältets relativa styrka.

70 Carlsson 1973, s. 86.

Karriären sedan

GODA OCH KNAPPA PASTORAT

Pastorat kunde vara mer eller mindre inkomstbringande för en kyrkoherde; det hände att det i realiteten kunde skilja ända upp emot fem gånger mellan närliggande pastorat.⁷¹ Dessa inkomstskillnader får förmodas ha inneburit skillnader i social status också i övrigt. Vid en undersökning av det militär-kyrkliga fältet framstår det som relevant att se till i vilken utsträckning olika förbands fältpräster slutligen blev kyrkoherdar, och vilken status dessa kyrkoherdetjänster hade.

Detta möter dock en del metodiska problem. Svårast är att göra en korrekt inkomstklassificering av pastoraten. Det enklaste sättet att hantera detta, är att använda sig av den pastoratsklassificering som är dokumenterad i Magnus Laurentius Ståhls matrikel från 1810.⁷² Under senare delen av 1700-talet kom pastoraten att indelas i klasser. Indelningen användes vid tillsättningen av kyrkoherdetjänsterna. I den finaste klassen, klass 1, skulle endast promoverade magistrar komma ifråga o.s.v.

Av flera skäl är det här tillvägagångssättet inte oproblemiskt. Ett skäl är att klassificeringarna gjordes på litet olika sätt i stiftet; ett annat att de gjordes först under den gustavianska tiden, och i förekommande fall hade hunnit omprövas 1810. Ett tredje skäl är att matrikeln inte omfattar de totalt sex berörda pastorat som ligger i nuvarande Finland. Skulle det vara fråga om att följa ett enskilt pastorat eller en enskild fältpräst, vore Ståhls matrikel inte användbar. För en prosopografisk studie är däremot så inte fallet.

Klassificeringen gjordes vid prästmöten, och det är sannolikt att också i de fall det inte gjordes någon uppskattning av inkomsterna, så speglade klassificeringen den av stiftets prästerskap uppfattade statusen för ett pastorat.⁷³ Det intressanta

71 Sandstedt 1986, s. 96 ff.

72 Magnus Laurentius Ståhl, *Matrikel öfver ordinarie Tjenstemän vid församlingarna och läroverken i Sverige*. Kristianstad 1810.

73 Norrman 1970, s. 59 ff.

vid en bedömning av det militär-kyrkliga fältet är vilket symboliskt kapital en viss grupp av fältpräster hade och hur det visades i tjänstetillsättningar. I den mån pastoratsklassifikationen ändrades, var det på marginalen och det finns faktiskt t.o.m. skäl att förmoda att pastoratsklassifikationen 1810 var bättre kalibrerad, och därför speglade den uppfattade statusen för ett pastorat 40 eller 80 år tidigare tämligen väl. En god indikation på att pastoratsklassificeringen stämmer får man, om man följer de fältpräster som bytte en kyrkoherdetjänst till en annan. Exklusive domprostarna rör det sig om sjuutton stycken. Fjorton av dessa sökte sig till pastorat med en högre klassificering. Av de övriga tre, flyttar två inom Stockholm, vars pastorat stod utanför – eller kanske snarare över – klassificeringen; den tredje gick från ett regalt klass 2-pastorat till ett annat.

För de finska pastoraten har jag valt att följa den klassificering som återfinns i *Nordisk familjebok*, 2:a upplagan 1904-1922. Pastoratsklassificeringen användes under längre tid i Finland. Det handlar om två pastorat (ett i klass 2 och ett i klass 3) för tidigare fältpräster vid Västerbottens regemente.⁷⁴ Det handlar också om fyra tidigare fältpräster vid värvat garnisonsinfanteri (tre i klass 2 och ett i klass 3).⁷⁵

Den tjänst som valts för sammanställningen är det slutliga tjänsten. I undersökningen har domprostarna räknats som kyrkoherdar.⁷⁶ Håkan Hellichius vid Prins Gustafs regemente (senare Konungens eget värvade regemente) blev stadskomminister i Kristianstad, men tjänsten var förenad med kyrkoherdetjänsten i Nosaby som prebende, klassificerat i tredje klassen. I studien

anses han som kyrkoherde. I ett fall, Isac Ehrenfried Schinkell vid Sprengtportens regemente, vet vi från generalmönsterrullan att han blev kyrkoherde på Rügen, men okänt var. Han räknas här som kyrkoherde, men utgör ett bortfall ifråga om pastoratets klassificering.⁷⁷

I tabell 4 ingår i kolumnen för klass 1/ – de två fältpräster som blev kyrkoherdar i Stockholm. I Härnösands stift fanns en fjärde klass, den har här lagts samman med klass 3.⁷⁸

Beträffande andel av fältpräster som slutade som kyrkoherdar visar utfallet att det var bland livtrupperna det var vanligast att till slut nå en kyrkoherdetjänst. Kavalleriet var något bättre än det indelta infanteriet, som i sin tur hade klart högre siffror än det värvade infanteriet. Lägst andel kyrkoherdar återfinns bland förbanden från norra Sverige. Det vill säga, att resultatet visar att möjligheten att till slut komma ifråga för en kyrkoherdetjänst starkt korrelerar med förbandens status eller adelstältheten inom officerskåren.

I hög grad förstärks det här resultatet ytterligare av siffrorna för pastoratsklassificeringen. Huvuddelen av pastoraten förekom i andra klassen, men för de som varit fältpräster vid livtrupperna eller artilleriet var det en stor majoritet som blev kyrkoherdar i klass 1-pastorat, medan ingen enda återfanns i tredje klassen. För fältpräster från Norrland och Dalregementet var det lika många som blev kyrkoherdar i klass 1 som i klass 3 och 4.

Bland undersökningens 287 kyrkoherdar var det faktiskt två som kom att bli avsatta från sina kyrkoherdetjänster, men likväl räknats med ovan. Det var Asmund Cleverus från Västgöta kavalleri. Han var kyrkoherde i Sävared, men blev suspenderad 1770 och avsatt från prästämbetet 1771 – ett öde han f.ö. delade med sin fader. Vidare var det Didrik Bånge från Västgöta-Dals regemente, som

74 Christian Herman Carlqvist och Christoffer Roos.

75 Johan Normarck och Carl Avelan vid Änkedrottningens livregemente samt Fiedrich Wilhelm Pose vid Björnbergs reg. och Johan Fortelin vid Gyllengranats reg.

76 Det handlar om Karl Gustav Barkman vid Södermanlands regemente som efter lång tid som lektor blev domprost i Strängnäs; den stettinfödde Mattias Otto Ubechel vid von Willebrands regemente blev tysk kyrkoherde i Göteborg och sedan domprost; Olof Ekebon vid Hessensteins regemente blev kyrkoherde i Ljungby, men sedan domprost i Göteborg. Johan Fant vid livdrabanterna blev domprost i Västerås, men valde sedan att bli kyrkoherde i Leksand.

77 Det är alltså inom grupperna Värvade i landsort, Summa värvade samt Summa totalt som antalet kyrkoherdar är större än summan av de ingående klasserna.

78 Olof Hökerstedt vid Livgardet blev kyrkoherde först i Hedvig Eleonora och sedan i Katarina. Justus Christoffer Hauswolff vid Livregementet till häst blev kyrkoherde först i Riddarolmens och sedan i Klara församlingar. Zacharias Unaeus vid Västerbottens regemente blev kyrkoherde i Råneå och Jonas Graan vid Jämtlands dragonregemente blev kyrkoherde i Ramsle.

Tabell 4. Antal och andel kyrkoherdar i olika pastoratsklasser

Grupp av regementen	Antal fältpräster	Antal kyrkoherdar	Procent	Klass 1/-	Procent	Klass 2	Procent	Klass 3/4	Procent
Värvade i Stockholm	49	38	77,6%	29	76,3%	9	23,7%	0	0,0%
Värvade i landsort	56	38	67,9%	7	18,4%	28	73,7%	2	5,3%
Summa värvade	105	76	72,4%	36	47,4%	37	48,7%	2	2,6%
Indelt kavalleri	91	69	75,8%	17	24,6%	40	58,0%	12	17,4%
Indelt infanteri	192	142	74,0%	30	21,1%	87	61,3%	25	17,6%
Summa indelta	283	211	74,6%	47	22,3%	127	60,2%	37	17,5%
Summa totalt	388	287	74,0%	83	28,9%	164	57,1%	39	13,6%
Livtrupper	51	41	80,4%	28	68,3%	13	31,7%	0	0,0%
Norrl.reg.	50	32	64,0%	7	21,9%	18	56,2%	7	21,9%

Källa: Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.

Procenten för varje pastoratsklass är relaterat till antalet kyrkoherdar.

blivit kyrkoherde i Daretorp. Han avsattes 1768, och skildes från prästämbetet 1772. Johan Fortelin vid Ribbings regemente kom att under några år vara suspenderad från sin kyrkoherdetjänst i Sjundeå. För dem alla tre tycks det ha varit alkoholism som legat bakom problemen.

En annan aspekt, i vilken pastorat kunde uppdelas, var hur kyrkoherden tillsattes. Också detta är svårt att uttala sig om. Det finns sammanställningar dels i Ståhls matrikel, dels i en handskrift i den Westinska samlingen, utan år, men sannolikt från början av 1700-talet.⁷⁹ Den senare är högst svårbehandlad, men jag har jämfört dessa två med ett fåtal stickprov samt för hela nuvarande Härnösands stift. De har då överensstämmt ifråga om huruvida pastoraten varit regala eller konsistoriella. Likväl ser jag svårigheter med de här sammanställningarna – det förekommer fall där prästen enligt generalmönsterrulla eller herdaminne sägs ha fått ett pastorat med kunglig fullmakt, men där pastoratet enligt sammanställningarna varit konsistoriellt.⁸⁰

Med den reservationen utsagd finns det några iakttagelser att göra. Det är väl känt att de bästa

pastoraten i största utsträckning var regala.⁸¹ Det avspeglas också bland fältpräster. Av samtliga pastorat bland dem utgörs 52 % av regala, 42 % av konsistoriella och 5 % av patronella. Bland livtrupperna är det en ännu tydligare fördelning till de regala pastoratens fördel: 85, 10 resp. 5 %. Hos förbanden närmast Kungl. Maj:t märktes dess utnämningssmakt mest. Inom den enskilt största gruppen av fältpräster, däremot – den vid det indelta infanteriet – så är motsvarande siffror 36, 61 resp. 2 %. Bland dem kom en tydlig majoritet att söka sig till konsistoriella pastorat.

Om de patronella pastoraten kan tre iakttagelser göras. Den första är att i de två fall en fältpräst från livtrupperna fick ett sådant pastorat, så var det placerat i första klassen, fastän de patronella pastoraten i allmänhet var lägst klassificerade.⁸² Den andra är att ingen av fältpräster vid regementen i norra Sverige fick något sådant, och den tredje att det för det adelstata kavalleriets del var relativt flest, 9 %, som av ius patronus utsågs till kyrkoherdar.

Då jag ovan talat om pastorat har jag menat de enskilda kyrkoherdeutnämningarna. Det finns dock en viktig distinktion att göra här. Åtskilliga av fältpräster kom nämligen till samma pastorat, ibland direkt efter varandra. Vissa regala klass

⁷⁹ Ståhl 1810.

UPPSALA universitetsbibliotek, UUB, Westinska samlingen, W 587, Register över regala pastorat

⁸⁰ Ett exempel på detta är Samuel Edenius vid Östgöta kavalleriregemente

⁸¹ Se t.ex. sammanställningarna hos Norrman 1970, s. 70 ff.

⁸² Johan Ahlberg och Anders Malmenius vid Livgarde.t

1-pastorat kunde bli mer eller mindre vikta för fältpräster. Det mest extrema exemplet jag mött är Stora Mellösa i Närke. Mellan åren 1703 och 1827 upprätthölls kyrkoherdetjänsten oavbrutet av förutvarande fältpräster.⁸³

ÖVRIGA TJÄNSTER

Det fanns fältpräster som inte riktigt nådde ända fram till en kyrkoherdetjänst, utan fick nöja sig med en annan tjänst. Först som sist ska kommenteras det självklara att ingen av dem som kom att gå till en tjänst, och sedan ytterligare en, visste vid det första tillfället säkert att de skulle kunna söka sig vidare. Det omvända gäller också – åtskilliga av dem som kom att bli komministrar eller kyrkoherdar i klena pastorat sökte andra tjänster, och i vissa fall skulle de säkert ha kommit ifråga om de bara levat tillräckligt länge.

Med detta sagt, kan konstateras att frågan om de övriga tjänsterna inte är av avgörande betydelse för undersökningens resultat. Det handlar om relativt få fältpräster. Endast åtta tidigare fältpräster avled med en fast tjänst, som inte var kyrkoherde. Det är t.o.m. färre än de som begärde avsked. Bland kyrkoherdarna var det 21 som haft andra tjänster mellan fältprästtjänsten och denna. Det är så få att de knappast påverkar resultatet ovan. Av dessa 21 var det faktiskt två som fick tre fasta tjänster efter varandra sedan de slutat som fältpräster.⁸⁴

Av de åtta som innehade andra sluttjänster var fyra komministrar. Det var Nils Kumlin vid Södermanlands regemente, Isac Moselius vid Östgöta kavalleri, Petter Joachim Erdtmann vid Dalregementet samt Nils Busch från Horns regemente. Den senare innehade två olika komministraturer efter varandra, först i Hedvig Eleonora och sedan i Storkyrkan. Komministertjänster i Stockholm ansågs som bättre, fast slitsammare, och fick t.ex.

rätt till dubbel tjänsteårsberäkning.⁸⁵ Egentligen borde Busch under sina dryga 30 år i Stockholm ha kunnat komma ifråga som kyrkoherde.

De fyra övriga fältprästerna som slutade på andra tjänster var Olof Westman vid Södermanlands regemente som blev domkyrkosysselman. Det var en bra tjänst, och Westman hade möjligen blivit kyrkoherde om han inte hade dött redan inom två år. Vidare var det Jacob Fabricius vid Dalregementet. Han hade faktiskt sökt sig bort från en ordinarie tjänst för att bli extraordinarie bataljonspredikant vid Artilleriregementet, varefter han fick fullmakt som amiralitetspredikant i Karlskrona; han avled dock kort därefter. Mest känd för eftervärlden är Fabricius för sitt korta, men synbarligen lyckliga, äktenskap med Hedvig Charlotta Nordenflycht. Slutligen var det två lärare. Det var Mattias Smaraeus vid Hälsinge regemente, som blev konrektor och sedan rektor vid Gävle skola, samt Bernhard Ask vid Västerbottens regemente, som blev skolmästare i Lycksele och bl.a. psalmförfattare på samiska. Den här korta genomgången ska visa att det i just dessa fall mycket väl kunde ha funnits speciella bevekelsegrunder, som gör jämförelser med övriga fältpräster mindre relevanta.

Bland dem som väl blev kyrkoherdar till slut var åtta komministrar.⁸⁶ I vanlig församlingstjänst kom också Samuel Godenius vid Västmanlands regemente, som lämnade tjänsten för att bli sin faders adjunkt. Bland övriga märks Peter Wilhelm Litenius vid Östgöta infanteri, som blev konsistorienotarie, samt fyra lärare.⁸⁷

En speciell grupp var de som bytte en militärprästtjänst mot en annan, utöver Jacob Fabricius. Det handlade om Erik Magnus Wallerius och Johan Modin som bytte från Närke-Värmlands respek-

83 Hagström 1897-1901, IV:236 ff.

84 Det handlar om Nils Sundius och Peter Staaf, bäge vid Jämtlands dragonregemente. Sundius blev komminister först i Gävle, sedan i Stockholm innan han återvände till Härnösands stift och blev kyrkoherde i Nora. Staaf blev rektor vid Frösö skola, sedan kyrkoherde i Skön innan han slutade som kyrkoherde i Sunne, Jämtland.

85 Norrman 1986, s. 15.

86 Daniel Pettersson vid Kronobergarna, Erik Kiörnsner och Anders Gottmark vid Dalregementet, Severin Wallin vid Älvsborgs, Daniel Nohrborg vid Västmanlands, Christian Herman Carlqvist vid Västerbottens samt Carl Sundberg vid Kalmar regemente, slutligen den redan nämnde Nils Sundius vid Jämtlands dragonregemente.

87 Nils Stenhammar vid Östgöta kavalleri, Gabriel Höök vid Kronobergs reg. samt Peter Staaf och Per Olov Sundberg vid Jämtlands dragonregemente.

tive Västmanlands regementen till Södermanlands regemente samt Johan Gottlob Lohr som bytte från Gyllengranats regemente till Husarregementet. I alla tre fallen handlar det om att de gick från bataljonspredikanter till regementspastorer, och att de dessutom återvände till en hembygd. Georg Bånge vid Älvsborgs regemente blev varvspredikant i Göteborg, vilket var en tjänst inom flottan, men som så ofta med de tjänsterna i ett gränsland mot det civila.

Slutligen var det tre fältpräster som fick fasta tjänster vid hovet, före det att de blev kyrkoherdar. Det är dessa som mycket tydligt avviker. De var nämligen samtliga präster vid Livdrabantkåren.⁸⁸ Inte i något enda fall av de övriga prästerna ovan hörde de till livtrupperna. Fastän med ett mycket litet statistiskt underlag, så ser vi ånyo en bekräftelse på egenheter i det militär-kyrkliga fältet. Livdrabantkåren är också beträffande dessa tjänster helt avvikande, och visar en påtaglig närhet till högsta sociala strata i såväl det militära som det kyrkliga fältet; att fälten faktiskt synes sammanfalla.

DE SOM DOG ELLER BEGÄRDE AVSKED

För alla var det inte en framgångsrik karriärväg att bli fältpräst. Det fanns också en risk att komma bort från konsistoriernas synfält, och sedan var det lätt att åren bara gick. Till slut var fältprästen i den åldern att han antingen avled eller såg sig nödsakad att begära avsked.

Det kan visst också tänkas att för en del var tjänsten försedd med en visserligen låg, men ändå tillräcklig lön, och så länge det var fred var tjänsten vid ett indelt regemente mycket lätt. Om man då inte hade några ambitioner, eller någon familj att försörja, kunde ett kvarstannande i armén vara en möjlighet. Det fanns exempel på att en präst med privatförmögenhet, men dålig hälsa, kunde se fältprästtjänsten som ett bra komplement. Just detta var möjligen fallet med Lars Samuel Silvenius vid Västgöta kavalleri, som var fältpräst under fjorton

år, men under kriget i Finland fick sin hälsa slutgiltigt förstörd, och var tvungen att begära avsked.⁸⁹

Då fältprästen själv låtit åren gå, var det till slut regementschefen som var tvungen att agera. Överste Mörner vid Östgöta infanteri såg sig till slut föranlåten att skriva till krigskollegium om sin bataljonspredikant, Pehr Follenius, att han måtte bli avskedad: »som till embets sysslans förrättande skal wara aldeles oskicklig [...] och för dess stora torftighet i Krigsmanshuset ell. något Cronohospital intagen». Mörner hade också förankrat detta hos domkapitlet i Linköping, och där hade man tydligen tagit i övervägande att missivera en adjunkt till tjänsten, men funnit att lönen var alldeles för låg för detta. Kungl. Maj:ts resolution blev att Follenius skulle få avsked, men få uppbära halv lön av besparda medel, så länge han levde.⁹⁰ Besparda medel var räntor (d.v.s. lön från jordskatter) för vakanta tjänster, och det här var ett sätt att tillerkänna någon ett slags pension. Follenius levde sedan i nio år på den inkomsten.

Ett annat slag av pension utgjorde ackorden. Det var fråga om att innehavaren av en tjänst sålde denna, eller rättare sagt rätten till dess lön, till sin efterträdare. Denne var då tvungen att betala en betydande summa för att få fullmakt på tjänsten. Den tidigare tjänsteinnehavaren fick pengarna att leva på under resten av sitt liv.⁹¹ Ackordssystemet var givetvis ifrågasatt, och förbjöds gång efter annan, men tolererades samtidigt och fick 1757 en reglementerad form. Jag har endast funnit ett fall bland fältprästernas avsked på att ackord använts. Det var Olof Petræus vid Dalregementet, som begärde avsked 77 år gammal efter 42 år vid regementet.⁹²

För dem som inte gick till någon annan tjänst var dock det vanligaste, att de gång på gång tillskriver regeringen och sina domkapitel och begärt att få komma på förslag till än den ena än den andra

89 Carl Thorsten Kocken, *Kungl. Västgöta regemente, andra delen. Biografiska uppgifter*. Stockholm 1948, s. 160.

90 RA, Kollegiers m.fl. skrivelser till Kung. Maj:t. Skrivelser från Krigskollegium, volym 80, 13 september 1749.

91 Wirilander 1964, s. 242 ff.

92 *Dalregementets personhistoria*, II:a delen 1700–1799. Falun 1989, s. 476.

88 Olof Stiernman, Lars Tunelius och Ulrik Voltemat.

kyrkoherdetjänsten. Matern Pfeiffer var fältpräst vid Upplands regemente i 35 år, och var en av dem som tjänstgjorde allra längst tid. Tre år före sin död fick han avsked och fick då behålla hela lönen till sin död, men före det återkom han ständigt med ansökningar. Vid ett av dessa tillfällen fick han t.o.m. regementets åtta högsta officerare att skriva under ett bestyrkande av Pfeiffers förtjänster och olika lidanden under kriget 1741-1743.⁹³ Ändå lyckades det honom aldrig att komma ifråga för en kyrkoherdetjänst.

I ett identifierat fall blev fältprästen t.o.m. avskedad. Det gäller Lars Forbus vid Västerbottens regemente. För att citera generalmönsterrullan: »Bataillonsprästen Lars Forbus är, för dess motvillighet och försummelse öfwer Permissionstiden at sig wid Regementet inställa, den 25 Junii 1755 utur Rullan utstruken».⁹⁴

Vid en jämförelse av antal år i tjänst är det också uppenbart att bland dem som dog eller begärde avsked, var det mycket vanligare att ha långa tjänstetider. Av de tio som tillbragte längst tid i tjänst som fältpräst, mer än 25 år, var det endast tre som sedan fick civila tjänster, de övriga dog eller fick avsked. Totalt fem av dessa sju var för övrigt fyllda minst 70 år. Man kan gott uttrycka det så, att det för flertalet fältpräster var en karriärfördel att tjänstgöra i krigsmakten, men att det för några blev desto mera fel. För dem som av olika skäl inte kom ifråga för kyrkoherdetjänster, blev tjänstgöringen som fältpräst i stället ett slags inlåsning. Också för dem var det militär-kyrkliga fältet starkt, men på ett negativt sätt.

På totalen var det 24 % av fältprästerna som dog eller begärde avsked. För olika grupper av regementen är den, föga oväntat, lägst vid livtrupperna: 20 %. För de indelta förbanden, såväl infanteri som kavalleri, ligger den kring 23 %.

Regementena i norra Sverige hade dock flera som dog eller begärde avsked, 28 %, och för garnisonsinfanteriet ligger siffran på strax över 30 %. Detta är en stark indikation på att karriären gick litet motigare vid de förbanden, och det är just de regementen som hade låg rang eller få adliga officerare.

PROSTAR, RIKSDAGSMÄN OCH DOKTORER

Inflytande i det kyrkliga fältet var inte bara en fråga om vilken tjänst som innehades. Sedan han väl blivit kyrkoherde fanns andra sätt att vinna status och inflytande för fältprästen.

Det viktigaste, och vanligaste, var att bli prost. Kontrakts- eller häradsprosten utsågs av biskopen och hade en rad uppgifter som i någon mån gav dem en överordnad ställning över andra kyrkoherdar. Det var också förenat med vissa inkomster. Det var också fullt möjligt att bli prost över eget pastorat, eller endast som en hederstitel. Det förekom också att äldre präster lämnade sitt uppdrag som kontraktsprost, men behöll titeln. Nedan kommer jag att sammanräkna prostar, kontraktsprostar och vice kontraktsprostar. För en del herdaminnen är osäkert vilken typ av prost som avses, men faktum huruvida någon utnämns till prost torde vara väl belagt.

Under frihetstiden var uppdraget som riksdagsman viktigt. Varje stifts prästerskap valde sina representanter. Det hände att komministrarna fick utse riksdagsmän, men det var ovanligt.⁹⁵ Uppdraget var prestigefullt och krävde kontakter. Bland de kyrkoherdar som valdes till riksdagsmän var prästsöner i majoritet.⁹⁶ Totalt i landet, inklusive Finland, utsågs ett femtiotal representanter till varje riksdag.⁹⁷ Att skicka deltagare till riksdagen var dubbelbottnat. Å ena sidan var det förenat med kostnader, eftersom ledamöterna skulle förses

93 RA, Riksarkivets ämnessamlingar. Militaria. M 1241 (Pfeiffer).

94 KrA, GMR, Västerbottens regemente, 1768. Forbus blev sedan inblandad i Hovpartiets kupp försök 1756, dömd till fängelse och skild från prästämbetet. Han dog 1762 på Bohus slott, <http://www.helsinki.fi/ylioppilasmatrikkelihenkilo.php?id=6267> (Helsingfors universitet, studentmatrikel 1640-1852; dat. 2016-09-06).

95 Carl-E. Normann, *Cleri comitialis cirkulär 1723-1772*. Stockholm 1952, s. 105.

96 Carlsson 1973, s. 202.

97 Normann 1952, s. 297.

Tabell 5. Antal och andel som blivit prostar, riksdagsmän och teologie doktorer.

Grupp av regementen	Antal kyrkoherdar	Prost	Procent	Riksdag	Procent	Doktor	Procent
Värvade i Stockholm	38	25	65,8%	9	23,7%	7	18,4%
Värvade i landsort	38	18	47,4%	2	5,3%	3	7,9%
Summa värvade	76	43	56,6%	11	14,5%	10	13,2%
Indelt kavalleri	69	32	46,4%	10	14,5%	5	7,2%
Indelt infanteri	142	69	48,6%	15	10,6%	5	3,5%
Summa indelta	211	101	47,9%	25	11,8%	10	4,7%
Summa totalt	287	144	50,1%	36	12,5%	20	7,0%
Livtrupper	41	26	63,4%	9	22,0%	7	17,1%
Norrl.reg.	32	14	43,8%	2	6,2%	1	3,1%

Källa: Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.

med underhållspengar, å andra sidan gav det möjligheter att påverka.⁹⁸

Teologie doktor var framför allt en hederstitel, sällan något man blev efter akademiska prov. Det var dock ett självklart tecken på hög utbildning, men också på stort inflytande.

Då det gäller prostar, ser vi i tabell 5 återigen det välbekanta mönstret med en stark överrepresentation av fältpräster från förband med hög status. Överhuvudtaget är det anmärkningsvärt att totalt sett över hälften av de fältpräster som blev kyrkoherdar också blev prostar. Det visar tydligt att fältprästerna när de blivit kyrkoherdar sannolikt uppfattades som högre utbildade, med goda kontakter och med en tydlig auktoritet. Sedan ser vi att fördelningen mellan de olika grupperna av förband är mycket jämn; det skiljer inte mer än två procentenheter mellan indelt kavalleri och infanteri, och med de värvade regementenas i landsorten fältpräster däremellan. Fältprästerna vid regementen i norra Sverige befinner sig något lägre, men inte mer än som kan förklaras som en statistisk normalvariation. Detta gäller dock inte för fältprästerna vid värvade regementen i Stockholm eller för livtrupperna. Såväl Livgardet som Artilleriregementet som Livregementet till häst har över hälften av sina kyrkoherdar som prostar, och i vanlig ordning framstår Livdrabantkåren som en extrem; tio av tolv fältpräster vid kåren blev prostar.

Riksdagsuppdragen var avgjort exklusivare, vilket ses av antalet berörda. Här finns också en större spännvidd mellan förbanden. I det här fallet är det avgjort lägre för prästerna som varit verksamma vid regementen i norra Sverige. Förklaringen är antagligen enkel: De stift som låg längre från huvudstaden skickade relativt sett färre riksdagsmän av krassa, pekuniära skäl. Det var dock ännu lägre för prästerna från det värvade garnisonsinfanteriet. Troligen ser vi här ett utslag av att dessa präster hade en relativt lägre status, och svårare att göra sig gällande då man ute i stiftet valde riksdagsmän. Observera att vi då talar relativt övriga fältpräster; sannolikt var alla grupper av förutvarande fältpräster överrepresenterade för de här uppdragen om man jämför med kyrkoherdar i allmänhet. Ser vi till högstatusförbanden, värvade i Stockholm och livtrupperna, är det ännu en gång tydligt att vi har att göra med en grupp av präster som är extremt starka inom det kyrkliga fältet – mer än var femte av dessa fältpräster blev så småningom riksdagsmän.

Ännu färre var det som kom ifråga att bli teologie doktorer. Här har endast de medräknats som blev detta efter det att de slutat som fältpräster, men som framförts ovan var det tre som blev promoverade under Pommerska kriget. Ytterligare två fältpräster hade faktiskt promoverats till teologie doktorer redan före sin tjänstgöringstid. Det handlar om Carl Papke och Johan Lindegren, bägge vid

⁹⁸ Normann 1952, s. 84f.

Livdrabantkåren, som blivit det vid varsitt tyskt universitet, Halle respektive Göttingen.

Det är tydligt hur ovanlig den här hedersbevisningen var. Medräknas de från Pommerska kriget blir det ändå bara tre förband, i vilka mer än en förutvarande fältpräst kommit ifråga.⁹⁹ Siffrorna i tabellen är tydliga i att teologie doktor var vanligare bland de som varit fältpräster vid förband med högre status, och möjligen också vanligare bland kyrkoherdar med geografisk närhet till universitetsstäder. Det skulle förklara den relativt högre siffran för garnisonsinfanteriet. Beträffande ett förband går det dock att dra långtgående slutsatser. Livdrabantkårens fältpräster var tolv till antalet; två var doktorer redan före tjänsten, en blev det under tjänsten, och fem blev det efter tjänsten. Medan det för de andra förbanden var en företeelse som möjligen kom ifråga för någon enstaka individ, var det bland drabanternas präster två tredjedelar som var eller blev promoteerade teologie doktorer.

BISKOPSFÖRSLAG OCH ADELSKAP

Den allra framgångsrikaste kyrkliga karriären var att till slut bli biskop. Adelskap var ett kvitto på den högsta samhälleliga prestigen och något som var förbehållet den absoluta eliten. Det är därför meningsfullt att närmare studera dessa två företeelser ifråga om fältpräster. Det handlar om endast ett fåtal individer, så några statistiska sammanställningar är inte aktuella.

Ingen av de 388 fältprästerna blev biskop, även om det beträffande Carl Papke sannolikt endast handlade om faktum att han avled redan vid 43 års ålder. Annars hade han nog, i likhet med sin far och farfar, blivit detta. Däremot kom han på förslag till biskop i Kalmar 1764. De övriga fyra som kom på förslag till biskop gjorde det under den gustavianska tiden. Det handlar om Johan Christoph Stricker och Johan Fant; liksom Papke hade de varit fältpräster vid Livdrabantkåren. Stricker kom även han på förslag till Kalmar 1789 och Fant var på förslag flera gånger: till Karlstad,

Härnösand, Visby och Västerås. De övriga två tidigare fältpräster som kom på förslag till biskop var Olof Ekebom vid Hessensteins regemente och Karl Gustav Barkman vid Södermanlands regemente. De hade bägge slutligen blivit domprostar i Göteborg och Strängnäs, och kom på förslag till respektive biskopsstol vid relativt hög ålder; bägge var en bit över sextio år, och avled snart därefter.

Det handlar således endast om fem förutvarande fältpräster, med det går knappast att komma förbi att tre av dem hade varit fältpräster vid Livdrabantkåren. Därmed framstår drabanterna återigen som ett väldigt tydligt karriärförband för fältprästerna.

Som framgått ovan, var det två av fältprästerna som själva var adelsmän, Ulrik Voltemat vid Livdrabantkåren och Axel Eric Bröms Liljestråle vid Närke-Värmlands regemente. Voltemats far adlades 1717, några år före det att Ulrik Voltemat föddes. Liljestråle adlades 1756 för faderns förtjänster.

Då det gäller fältprästers barn, förekommer det i två fall att de adlades för faderns förtjänster. Det handlar om Justus Christoffer Hauswolff vid Livregementet till häst, vars barn adlades von Hauswolff 1756 samt om Olof Stiernman vid Livdrabantkåren, vars barn adlades von Stiernman 1760. Självklart var detta lång tid efter att de gått vidare till andra tjänster och utan ett direkt samband med fältprästatjänsten. I Hauswolffs fall var det fråga om hans idoga arbete i riksdagen och dess sekreta utskott; för Stiernman hans verksamhet som hovpredikant. Det säger ändå en del om det militär-kyrkliga fältet. I de två fall det förekommer, att fältprästerna sedan gjort en så oerhört god karriär, är det fråga om tidigare fältpräster vid Livdrabantkåren och Livregementet till häst.

I ytterligare fem fall har det förekommit att fältprästers barn blivit adlade, men då för egna förtjänster. Det är fråga om Andreas Westermans vid Livgardet söner, som 1768 adlades Liljencrantz. De kom för övrigt senare att upphöjas i grevligt respektive friherrligt stånd. 1772 kom sönerna till Petrus Almqvist vid Sprengtportens regemente att adlas Almfelt; som subalternofficerare hade de bägge tagit aktiv del vid Gustaf III:s statskupp.

⁹⁹ Livdrabantkåren, Livgardet och Västmanlands regemente.

Axel Johan Lindbloms vid Östgöta kavalleriregemente ene son adlades Liljenstolpe 1788; f.ö. blev den andre sonen ärkebiskop, och hans söner i sin tur adlades Lindensköld. Peter Bergvall, bataljonspredikant vid Jönköpings regemente, hade en son som 1808 adlades Wasastjerna. Slutligen var det regementspastorn vid Smålands kavalleriregemente, Magnus Constantin Pontin. En av hans söner blev arkiater, livläkare, åt Carl XIII och adlades af Pontin 1817. Till detta kommer att Ulrik Voltemats son upphöjdes i friherrligt stånd.¹⁰⁰

Dessa exempel säger såklart något om att de här fältprästerna i hög grad haft möjlighet att erbjuda goda förutsättningar för sina barn. På det hela taget ska man dock vara försiktig i att övertolka resultatet – det är trots allt fråga om att sönerna själva gjorde sina karriärer.

Sammanfattningsvis kan konstateras att för både biskopsförslag och adelskap finns en stark representation från Livdrabantkåren. Fältprästernas karriärer visar här en överensstämmelse med vad som gällde inom krigsmakten; det militärkyrkliga fältet bestämdes av det militära inslaget.

Geografisk mobilitet

En av fältprästernas förmåner var möjligheten att söka regala pastorat direkt hos Kungl. Maj:t, obundna av stiftsband. Det är tydligt att detta upplevdes vara något eftersträvänt. Också för eftervärlden, i den kyrkohistoriska litteraturen, framstår det som något som var högst förmånligt.¹⁰¹

Frågan är i vilken omfattning detta faktiskt kom att utnyttjas, och om så skedde i lika stor utsträckning av fältpräster vid samtliga regementen, eller om det förelåg signifikanta skillnader, som korrelerade till hur olika förband rekryterades eller till vilken rang de hade. Skulle fältprästerna ha utnyttjat denna förmån lika, skulle de rimligen ha fått kyrkoherdetjänster oberoende av stiftsband i ungefär samma omfattning.

För studiens 388 fältpräster har det gått att

identifiera ett utgångsstift i 367 fall. I huvudsak har födelsestiftet valts, eftersom det varit lättare att finna tillförlitliga uppgifter om. Indigenatsrätten var också stark i Svenska kyrkan.¹⁰² Det vill säga, det stift som en präst föddes i, var också det stift som han förväntades komma att tjänstgöra i. I totalt nio fall har prästvigningsstiftet varit utgångspunkten; i fyra fall därför att detta varit känt, men ej födelsestiftet, och i fem fall därför att prästen varit född i utlandet, men prästvigs för ett stift inom Svenska kyrkan.

VÄRVADE REGEMENTEN

De värvade regementena hade manskap som värvats för en tjänstgöring långt mera kontinuerlig än den vid indelta förband. I stor utsträckning kom soldaterna från ett regionalt närområde, men den geografiska basen för rekryteringen var större än för de indelta. Vid t.ex. garnisonsregementet i Göteborg var största delen av manskapet från Västsverige, men med en mycket stor spridning upp på Dal och nordligaste Västergötland.¹⁰³ Under senare delen av frihetstiden, från ca 1750, var långt över en tredjedel av de nyvärvade från Finland eller utlandet.¹⁰⁴ Ett motsvarande mönster framträder vid en genomgång av födelseorten för soldater vid övriga värvade regementen. Ett nedslag vid Kronprinsens regemente, som var garnison i Malmö och andra städer i södra Sverige, ger vid handen att manskapet främst värvades i Skåne och Småland, men med inslag från i princip hela landet.¹⁰⁵ För officerarenas del är det också tydligt att det inte på samma sätt som vid indelta regementen fanns officerssläkter. Gunnar Artéus har på ett övertygande sätt visat att de värvade regementena på ett helt annat sätt än de indelta

102 Norrman 1970, s. 254f.

103 Magnusson 1987, tabell 7, mellan s. 76 och 77.

104 Magnusson 1987, tabell 10, mellan s. 102 och 103.

105 KrA, GMR, Kronprinsens regemente (1753-1771), GMR 1754 samt GMR 1763. Regimentet hade tidigare namnet Prins Gustafs regemente och senare Konungens eget värvade regemente. I de värvade regementenas mönsterrullor skrevs soldaternas födelseort in.

100 Elgenstierna 1925-36, passim (resp. ätt som uppslagsord).

101 Norrman 1970, s. 137.

inte hade officerskårer präglade av ett fåtal, lokalt förankrade adelsätter.¹⁰⁶

Situationen beträffande fältpräster var också i hög grad sådan. I stor utsträckning rekryterades de till värvade regementen på ett sätt som nog uppfattas som typiskt för fältpräster. Med mycket få undantag var det en stor spridning av härkomststiften bland fältpräster. För värvade i Stockholm är utgångsstiftet känt för samtliga 49 fältpräster, och de kommer från i genomsnitt 6,67 stift per förband. För det värvade garnisonsinfanteriet är det känt för 51 av 56 fältpräster, och dessa representerar i genomsnitt 6,0 stift per regemente. Stiften låg också spridda över landet. Vid t.ex. Änkedrottningens livregemente, som endast var verksamt från 1741, var de sju fältpräster från fem olika stift: Lund, Strängnäs, Borgå, Linköping och Åbo. Det föreligger inte heller några skillnader mellan de värvade förbanden med hög resp. låg rang.

Den skillnaden uppträder först då den geografiska mobiliteten avseende civila tjänster studeras. Det är då färre stift inblandade per regemente, vilket inte är konstigt med tanke på att det är färre präster inblandade. För stockholmsregementena är det fråga om 6 stift i stället för 6,67 och för landsortens värvade regementen 4,6 i stället för 6. Det korresponderar någorlunda mot antalet präster det är fråga om. Det intressanta undantaget är återigen Livdrabantkåren. Samtliga präster har där gått vidare till civila tjänster, och i själva verket är dessa belägna i tillsammans flera stift än de som dessa fältpräster ursprungligen kom ifrån, sex i stället för fem.

Det allra mest intressanta återfinns i kolumnerna längst till höger i tabell 6. I själva verket är

detta svaret på frågan om möjligheten att söka regala pastorat obundna av stiftsband utnyttjades. Vid de värvade regementena kom alltså fältpräster från ett mycket stort område. Men då de fick civila tjänster fanns en stor skillnad mellan förbanden. Vid det ovannämnda Änkedrottningens livregemente, kom samtliga fyra som fick kyrkoherdetjänster att återgå till sina hemstift. För det värvade garnisonsinfanteriet i landsorten kom endast var åttonde fältpräst att få en civil tjänst i ett annat stift än det egna.

Vid de värvade högstatusförbanden i Stockholm framträder däremot en annan bild. 42 % av fältprästerna där kom att få pastorat i andra stift än det de kom ifrån. Artilleriregementets fältpräster är återigen något mera lika garnisonsinfanteriet på det sättet, att endast två av dess nio fältpräster bröt stiftsbanden. För Livdrabantkåren och Livgardet däremot, var det omkring hälften.

INDELTA REGEMENTEN

De indelta förbanden kännetecknades av hög grad av samhörighet med sin bygd. Regimentet roterades eller rusthölls i ett landskap eller ett län, kompaniet oftast i ett eller flera, men närliggande, härader; inom socknen hörde soldaterna till samma korpralskap o.s.v.¹⁰⁷ För dessa regementen framstod det som naturligt att också befälskåren blev skäligen fasta, ibland över flera generationer, och med en självklar anknytning till hembygden. Kaarlo Wirilander karakteriserar det indelta regimentets under frihetstiden officerskår som

Tabell 6. Stiftstillhörighet för slutlig tjänst för fältpräster vid värvade förband

Grupp av regementen	Antal civil tjänst	Antal stift i genomsnitt	Återgår till hemstift	Bryter stiftsband	Okänt hemstift	Andel som bryter
Värvade i Stockholm	38	6,0	22	16		42,1%
Värvade i landsorten	39	4,6	33	5	1	12,8%

Källa: *Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.*

¹⁰⁷ Grill 1855-57, passim. Det är egentligen bara att slå upp valfritt regemente och se hur kompaniernas soldatnummer vanligen följer inom socknarna.

¹⁰⁶ Artéus 1982, s. 304.

Tabell 7. Stiftstillhörighet avseende brytande av stiftsband och belägenhet utanför regementets uppsättningsområde för slutlig tjänst för fältpräster vid indelta förband

Grupp av regementen	Antal civil tjänst	Går till hemstift	Bryter stiftsband	Okänt hemstift	Andel som bryter	Utanför regementets stift	Andel utanför
Indelt kavalleri	70	53	14	3	20,0%	2	2,9%
Indelt infanteri	148	132	12	4	8,1%	11	7,4%
Summa	218	185	26	7	11,9%	13	6,0%

Källa: Sammanställning av biografiska uppgifter i författarens databas.

»snarare en av olika släkter [...] sammansatt stor familj än en tjänstemannakår». ¹⁰⁸

Hur förhöll det sig då med fältpräster? Till skillnad från de värvade regementena, är det för de indelta viktigt att se till inom vilka stift ett regemente roterades eller rusthölls. Åtskilliga gånger upprepades påbud om att regementscheferna borde välja fältpräster bland »stiftets barn», och det fanns t.o.m. förslag om att de skulle förpliktas att, i de många fall ett regemente uppsattes över stiftsgränser, föreslå fältpräster i turordning mellan dessa stift. ¹⁰⁹ Själva faktum att påbudet kom att upprepas implicerar att följsamheten mot det knappast var fullständig. Vid ett närmare studium av fältprästers biografier, framgår det att det inte var alldeles ovanligt att regementscheferna föreslog, och fick Kungl. Maj:ts fullmakt för, fältpräster från andra stift.

Trots detta är det mycket tydligt att de indelta förbandens fältpräster var lokalt rekryterade. Regementena uppsattes för kavalleriets del i genomsnitt över 1,9 olika stift, för infanteriet i 1,4 stift. Det är mycket små skillnader mellan truppslagen, och i genomsnitt kan sägas att födelsestiftet är känt för ca tolv fältpräster per regemente. Av dessa var i genomsnitt 88 % från det eller de stift inom vilket regementet uppsattes. Detta gör också att antalet stift som prästerna rekryterades från var få. Vid ett par regementen kom samtliga fältpräster från ett enda stift.

I tabell 7 sammanställs fakta om de indelta

regementenas fältpräster sedan de väl gått vidare till civila tjänster. Fältpräster vid indelta förband var i allmänhet väldigt trogna sina stift. Färre än hos de värvade bryter stiftsbanden. Vid totalt åtta av regementena är det ingen enda präst som gör detta, utan alla återgår till sina födelsestift då de får civila tjänster.

Hur ska man då tolka kavalleristernas signifikant högre andel som bryter stiftsbanden? Det vore enkelt att föreslå att det handlar om högre status. Hos de värvade förbanden ser man tydligt just detta; vid förband med hög status får fältprästerna en större rörlighet. Detta är naturligtvis en förklaring. Tendensen att söka sig till regala och inkomstbringande pastorat är tydligare för de präster som har en högre utbildning och ett bättre nätverk och därför återfinns vid regementen med hög status och många adelsmän. Med säkerhet är det just i den gruppen som man tenderar att söka, och ännu mera att få, dessa pastorat också i andra stift än det egna.

Ser man till kolumnerna till höger i tabellen framträder dock ett annat, och väl så intressant, mönster. Vid endast nio av totalt 22 indelta regementen förekom det att någon enda fältpräst fick en civil tjänst utanför stiftet till det område, i vilket regementet uppsattes. Totalt handlar det om endast 6 % av fältprästerna vid de indelta förbanden. Nedbrutet på regementsnivå föreligger i viss mån en omvänd korrelation mellan talen för stiftsbyte och talen för flytt utanför regementet. Även om kavalleriets fältpräster bytte stift, var det mycket få som flyttade utanför regementets stift. En förklaring till detta är att kavalleriregementena uppsattes i ett större område, som kunde omfatta flera stift. Det finns också en förklaring att söka i

108 Wirilander 1964, s. 98. Artéus har visat att resultaten äger giltighet också i den västra riksdelen.

109 Wallqvist 1797, s. 208 ff. Det senare förslaget kommenteras dock av Wallqvist i en not s. 210: » Men sådan rättfärdighet är det för mycket at begära.»

ett slags lojalitet mot regementet, ett slags habitus uttryckt geografiskt. Det behöver nu inte alls ha varit fråga om någon uttalad identitet, utan kan ha varit fråga om krassa möjligheter, t.ex. kontakter som gjorde det möjligt att få kännedom om ledigblivna pastorat.

För vissa infanteriregementen går det att se ett motsvarande mönster nedbrutet mellan stiftet. Vid Västgöta-Dals regemente är det typiskt att samtliga karlstadstiftare hamnar på Dal. Vid Närke-Värmlands regemente å andra sidan, är det bara en karlstadstiftare som inte går till Värmland, och en strängnässtiftare som inte går till Närke. Vid Södermanlands regemente är det endast en som kommer till Närke, Erik Magnus Wallerius, som tidigare varit bataljonspredikant vid just Närke-Värmlands regemente; övriga tolv fortsätter att finnas i Södermanland.

På många sätt framstår Erland Fornander vid Smålands kavalleriregemente som en mycket typisk fältpräst i det här avseendet. Hans far var fältpräst, liksom hans bror. Själv föddes han i Linköpings stift, prästvigdes för Växiö stift, men blev till slut kyrkoherde i Kalmar stift. En vandring mellan tre stift, men i samtliga fall stift som hörde till hans regemente.

Avslutning

Sammanfattningsvis kan konstateras att frihetstidens fältpräster uppvisar det hypotetiskt antagna mönstret. Det förelåg skillnader inom gruppen, och dessa korrelerar starkt med den militära tillhörigheten. Fältpräster vid förband med hög rang och många adelsmän var bättre utbildade och fick sedan bättre tjänster och sannolikt ett större inflytande inom kyrkan. Fältpräster vid indelta regementen var avgjort mindre rörliga än de vid värvade.

Det betyder inte att vi kan dra långtgående slutsatser ifråga om kausalitet. Resultaten är entydiga, men det går inte att konstatera att det varit på grund av tjänsten vid ett visst förband som en civil karriär gjorts. Det har inte heller varit undersökningens syfte, utan endast att påvisa detta starka samband.

Fältprästerna återfanns i ett eget militär-kyrkligt fält. I detta har sannolikt militära värderingar kunnat reproduceras och sedan vunnit insteg inom kyrkan, då prästerna blivit kyrkoherdar. Sedan återstår att utreda på vilket sätt det påverkat det kyrkliga livet.

Summary

A PROSOPOGRAPHIC STUDY OF THE SWEDISH FIELD CHAPLAINCY DURING THE AGE OF LIBERTY

This article aims to study similarities and differences in social terms within the group of army chaplains in Sweden. The 388 holders of ordinary chaplain services at the regiments stationed within the current borders of Sweden during the period 1722 to 1772 have been identified, and biographical facts about them have been compiled and compared, based on the affiliation to different kinds of regiments. The overarching question has been to investigate whether there were differences within this group and if so, the differences were correlating to the belonging to the kind of regiment in which the chaplains had been serving.

The army chaplains were part of a military-ecclesiastical field (i.e. in the meaning of Bourdieu), characterized by a social capital of its own. This field was part both of the armed forces, the military field, and of the church, the ecclesiastical field. Most chaplains eventually became vicars, thereby leaving the military to be entirely incorporated in the ecclesiastical field. Probably the habitus of the former army chaplains had been influenced during the time in the armed forces. A way of examining this is to divide the army chaplains based of military lines, and see if these groups were heterogeneous.

As a hypothesis it is assumed that army priests

- » at regiments with high rank and a high proportion of nobles among the officers were better educated, and eventually became more influential in the church;
- » at enlisted regiments in a greater extent were characterized of a geographical mobility compared with those of the so called »indelningsverk».

That is, there was a great similarity between the military and the ecclesiastical field.

The backgrounds of the army chaplains have been investigated in terms of occupation of their fathers, education and first ministry. The fathers have been priests themselves to a greater extent than those of the clergy generally and also seem to have belonged to established clergy families. Also regarding the other fathers, they represented higher classes than those of the clergy in general. Regarding differences within the group of army chaplains, it has not been demonstrated that the regiments of higher rank recruited priests, whose background was economically or socially stronger. However, we have seen that enlisted regiments, located to cities, to a higher extent recruited army chaplains from an urban environment.

It is shown that the field chaplaincy was characterized by a much higher level of education, i.e. holder of an academic degree, than the clergy of Sweden in general. We also found clear and unambiguous differences between the various groups of army chaplains. Even if those of regiments with low status held an academic degree to a greater extent than the clergy in general, they were not near the proportions of those from the highest ranked units.

The priests who became army chaplains had to a great extent been domestic chaplains at nobles. There were, however, noticeable differences between the regiments. Priests at units with relatively lower status had often the field chaplaincy as their first service after ordination, while units with a high representation of nobles among their officers had priests with a background as domestic chaplains. The military field hence had a strong influence over who would be called to priesthood, either as domestic or as army chaplains.

The careers after their time in the army have been examined in terms of the proportions in which army chaplains eventually became vicars and the classification of the vicarages and to which extent they received assignments to deans, members of Parliament or doctors of theology. There was a strong correlation between high-ranked regiments and obtaining vicarages, and also with better income. For priests belonging to regiments with relatively low status there was a

correlation of serving in the military for a longer time, occasionally until they died, and for becoming incumbents of less wealthy vicarages.

Exactly the same pattern is found concerning the assignments to deans, members of Parliament and doctors of theology. That is, former army chaplains were on the whole overrepresented to these assignments compared to the clergy in general. Nonetheless there is an appreciable difference between former chaplains from regiments with high ranks and those from regiments with less status. Especially the chaplains of the Livdrabantkår were successful in the careers after their military service. It is quite typical that in the case an army chaplain left the military service without being appointed to vicar, those from this unit became royal chaplains, while others became teachers or curates.

In matters of mobility, the army chaplains had acquired what you might express as a military habitus in geographic terms. The enlisted regiments had priests recruited from a vast area, like the men and the officers of the regiment. There was,

however, a clear difference between the units as the chaplains went to civil service. Those belonging to regiments with relatively low status returned to the dioceses, in which they were ordained. Those belonging to high-ranked units spread throughout the country unbound of what diocese they originally came from. The army chaplains of the so called »indelningsverk» were, like the men and the officers of those regiments, recruited regionally. When leaving the armed forces, they showed a decidedly lower degree of geographic mobility.

In conclusion, the field chaplaincy exhibits precisely the pattern assumed. There were large differences within the group of army chaplains, and they correlate to the military affiliation. These priests seem to have acted in a separate and well-defined military-ecclesiastical field. In this field they have probably reproduced military values and possibly kept them when getting influential positions in the church.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

21.04.2016 (1) Tid: Kl. 14.05

Plats: Ekonomikum Hörsal 1

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade sammanträdet öppnat.

2. Protokolljusterare

Klas Hansson valdes till justeringsperson.

3. Årsmötesordförande

Anders Jarlert valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Den utdelade dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2015

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2015 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2015

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2015 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2015

Revisorn Örjan Blom läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2015 (bil. 3).

9. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade årsmötet bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2015.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvalde årsmötet Stina Fallberg Sundmark, Torkel Jansson, Andreas Wejderstam, Anders Jarlert och Bertil Nilsson. Årsmötet nyvalde Carl Sjösvärd Birger och Magnus Lundberg.

11. Val av två revisorer jämte två revisors-suppleanter

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

12. Fastställande av årsavgift

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

13. Övriga frågor

Torbjörn Aronson aktualiserade en fråga till arbetsutskottet om att arbeta med strategier för att värva nya medlemmar.

Arbetsutskottets ordförande Anders Jarlert avtackade den avgående skattmästaren för hans arbete med föreningen i vänliga ord. Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade föreningens ordförande för det gångna verksamhetsåret.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

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

SVENSKA KYRKO-HISTORISKA
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING
2015-0201 – 2016-01-31

Resultaträkning

Intäkter	2015	2014
Medlemsavgifter	49 255	59 173
Försäljning	5 100	10 275
Summa rörelseintäkter	54 355	69 448
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	40 000	
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	
<i>Summa anslag</i>	140 000	120 000
Övriga föreningsintäkter och ränta	6 532	3 712
<i>Summa intäkter föreningen</i>	6 532	3 712
Förvaltade anslag Nordveck 2015		40 000
Totalt intäkter	200 887	233 160
Kostnader	2015	2014
Tryckeri och layoutkostnader	95 402	81 550
Distributionskostnader	36 252	43 054
Redaktionskostnader	43 122	39 943
<i>Summa kostnader KÅ</i>	174 776	164 547
Föreningsutgifter	40 768	27 454
Bankavgifter och skatter	2 122	1 484
<i>Summa kostnader föreningen</i>	42 890	28 948
Symposium Nordveck 2015	38 334	0
Totalt kostnader	256 000	193 495
Årets resultat	-55 113	39 665

Balansräkning

	20160131	20150131
Tillgångar		
Plusgiro	16 711	34 173
Nordea Sekura	103 026	103 382
Nordea Företagskonto	4 076	40 000
Summa kapital	123 813	177 555
Skulder		
Ingående kapital	177 555	137 890
Redovisat resultat	-55 113	39 665
Summa skulder och kapital	122 442	177 555

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 302 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2016-01-31 av 55 946 kr.

Uppsala den 4 februari 2016

Anders Jarlert
Ordförande

Torbjörn Aronson
Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2015 – 31/1 2016. 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 21 mars 2016

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2015

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 23 april 2015. Temat var *Kyrkoåret – kontinuitet och förnyelse*. Föreningens och dagens ordförande professor em. Oloph Bexell, Uppsala, inledde med en välkomsthälsning. Professor Anders Ekenberg, Uppsala, höll en föreläsning under rubriken »Kyrkoårets framväxt: aktuella perspektiv och frågor». Professor em. Oloph Bexell, Uppsala, föreläste under rubriken »Det svenska kyrkoåret under de senaste tvåhundra åren – förändringar och revitalisering». Teol. dr Anna Jönsson Evertsson, Kristianstad, höll en föreläsning med rubriken »Kyrkoåret och Den svenska psalmboken». Den 3–4 februari hölls ett symposium i Uppsala med anledning av Carl Olof Rosenius 200:e födelsedag. Symposiet var ett samarrangemang mellan Svenska Kyrkohistoriska Föreningen och Johannelunds teologiska högskola.

Föreningen har utgivit den etthundrafemtonde årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bidrag av de ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen. Vidare förekommer en artikel av högskolelektor teol. dr Torbjörn Larpers, en minnesruna över professor em. Alf Härdelin av professor em. Oloph Bexell och uppsatser av de två mottagarna till föreningens uppsatspris, teol. master Carl Henrik Lundin, Uppsala, och teol. master Katarina Pålsson, Lund. Under avdelningen »recensioner» behandlas 70 böcker. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit teol. dr Alexander Marutis.

Under verksamhetsåret har professor em. Oloph Bexell varit redaktör för föreningens skriftserie, Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. Fyra böcker har under verksamhetsåret givits ut i serien:

Nr 69. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupp-*

rättande vid Stora Kopparberget 1689-1713. Pietism, program och praktik. 2015.

Nr 70. *Vid hans sida. Den svenska prästfrun under 250 år – ideal och verklighet.* Red. av Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling. 2015.

Nr 71. *Kyrkan och idrotten under 2000 år. Antika, medeltida och moderna attityder.* Red. av Alexander Mauritz & Martin Nykvist. 2015.

Nr 72. Klas Hansson, *Fältpräster i det svenska försvaret. Organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900.* 2016.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ordförande, professor Anders Jarlert, sekreteraren teol. och fil. mag. Andreas Wejderstam och skattmästaren docent Torbjörn Aronson. Övriga ledamöter är docent Stina Fallberg Sundmark, professor em. Torkel Jansson och professor Bertil Nilsson. Professor Carola Nordbäck, Uppsala, invaldes i styrelsen vid årsmötet men avsåg sig uppdraget i juni 2015.

Vid årsmötet återvaldes komminister em. Birgitta Lövgren och komminister em. Örjan Blom till revisorer samt docent Sam Dahlgren och biskop Sven Thidevall till revisorssuppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut drygt 260 medlemmar. Därutöver erhåller cirka 84 svenska och utländska bibliotek *Kyrkohistorisk årsskrift* genom prenumeration eller utbyte. Bidrag till föreningen, särskilt årsskriften, har erhållits från Nils Henrikssons stiftelse, Magnus Bergvalls stiftelse och Stiftelsen Lindauers fond.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2015 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2016

Andreas Wejderstam, sekreterare

Nordveck

CAROLA NORDBÄCK

Nordveck är ett nordiskt tvärvetenskapligt forskningsnätverk vars tema är väckelseforskning. Nätverket arrangerar konferenser vartannat år och publicerar konferensantologier i samband med varje konferens. I styrgruppen för nätverket finns fyra medlemmar som representerar Sverige, Finland, Norge och Danmark.

Nätverket växte fram i anslutning till arbetet med boken *Nordiske Folkekirker i opbrud. National og international nyorientering efter 1945* och höll en första workshop i Uppsala den 30–31 augusti 1999. Därefter har Nordveck anordnat konferenser vartannat år och värdskapet har roterat mellan deltagarländerna. Konferenserna har hållits i Finland (Åbo) 2001, Norge (Fredrikstad) 2003, Danmark (Christiansfeld) 2005 och Sverige (Skellefteå) 2007, Finland (Åbo) 2009, Norge (Fredrikstad) 2011, Danmark (Köpenhamn) 2013 och Sverige (Lund) 2015. Nästa konferens kommer att bryta det nordiska mönstret och istället hållas i Halle, Tyskland. Dessa regelbundna konferenser har utgjort en viktig mötesplats för nordiska forskare som därigenom har kunnat mötas över såväl de akademiska som de nationella gränserna.

2001 »Väckelsens dimensioner» (Åbo)

Ekstrand, Sixten (red.), *Väckelsens dimensioner: föreläsningar vid symposium för det nordiska väckelsenätverket 2001*, Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo akademi, Åbo, 2003

2003 »Väckelse och kommunikation» (Fredrikstad)

Amundsen, Arne Bugge (red.), *Revival and communication: studies in the history of Scandinavian revivals, 1700-2000*, Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv, Lund, 2007

2005 »Pietistisk och herrnhutisk väckelsekultur i Norden» (Christiansfeld)

Ekstrand, Sixten (red.), *Pietistisk och herrnhutisk väckelsekultur i Norden: föreläsningar vid Nordvecks konferens i Christiansfeld 25-27.8.2005*, Åbo, 2006

2007 »Väckelse och litteratur i Norden» (Skellefteå)

Persson, Anders & Lindmark, Daniel (red.), *Från Sara Greta till Lilla svarta Sara: väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur*, Artos, Skellefteå, 2009

2009 »Biografen i väckelseforskningen» (Åbo)

Dahlbacka, Ingvar & Nordbäck, Carola (red.), *Biografen i väckelseforskningen: rapport från NORDVECK:s konferens i Åbo den 28-29 augusti 2009*, Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Åbo, 2010.

2011 »Väckelsens mötesplatser» (Fredrikstad)

Amundsen, Arne Bugge (red.), *Väckelsens mötesteder*, Bibliotheca Historico-ecclesiastica Lundensis 57, Lund, 2014.

2013 »Väckelseforskning på nya vägar: historiebruk och historiografi» (Köpenhamn)

Larsen, Kurt (red.), *Historiebruk i väckelseforskningen*. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 58, Lund, 2016.

2015 »Väckelser som minnes- och meningsskapande narrativ» (Lund). Denna konferens har ännu inte resulterat i någon konferensvolym.

Nuvarande styrgrupp: Arne Bugge Amundsen, Kurt Larsen, Ingvar Dahlbacka och Carola Nordbäck.

Genmäle på Christer Pahlmblad

OTFRIED CZAİKA

Christer Pahlmblad har skrivit en mycket lång – och ytterst kritisk – recension av min Sveno Jacobi-bok. Recensenten vill sålunda ge skenet av att han bemöter argumentationen i min bok. Detta är dock knappast fallet. Pahlmblads recension avslöjar däremot att han har både bristande kunskap om källkritiska verktyg och senmedeltidens och reformationstidens historiska bakgrund. Vidare förmår Pahlmblad inte ens det som jag som akademisk lärare förväntar mig redan av studenter på grundnivån, nämligen att korrekt kunna återge det som andra skriver.

För det första är det instruktivt att granska vad docent Pahlmblad inte kommenterar: Att jag kunde falsifiera uppgiften om att Sveno Jacobi inte ägde några Lutherskrifter har för Pahlmblad tydligen inga konsekvenser alls – trots att detta hittills var huvudargumentet för Sveno Jacobis påstådda reformkatolicism. Under premissen att boksamlingen återspeglar »reformkatolska» värderingar tolkades både boksamlingen och det lilla vi vet om Skarabiskopens teologiska övertygelser: Att dogmatiska frågor dessutom diskuteras i Sveno Jacobis brevväxling utifrån Melanchthons teologi, att han hänvisar i ett äktenskapsfall till Georg Normans *Articuli Ordinantiae*, att han gav sitt stöd åt studenter från Skara stift som läste hos Luther och Melanchthon i Wittenberg och att Paulus Helie tidigt anklagade Sveno Jacobi för att vara en reformatoriskt sinnad teolog – allt detta och mycket annat kan Pahlmblad lättvindigt avskrika eftersom det inte passar in i hans lilla, fyrkantiga värld som utgår från en bestämd uppfattning om hur saker och ting har varit. Det är betecknande för Pahlmblads tankar om min bok att han inte ens vågar kommentera den absoluta absensen av verk som entydigt representerar den romerska kyrkans teologi i Jacobis bibliotek. Och Erasmus verk kan inte räknas till dessa eftersom den romerska

kyrkan skarpt avgränsade sig från Erasmus som person och teologisk författare. Apropå Erasmus: Pahlmblad menar sig kunna rekonstruera två ytterligare verk av Erasmus i Skarabiskopens boksamling, vilket mycket väl kan vara en hållbar tolkning. Jag påpekar själv att det kan ha funnits andra böcker (bl.a. i kolligat) i Sveno Jacobis bibliotek, men att hittills oidentifierade verk antagligen inte skulle förändra helhetsintrycket av biblioteket (s. 48-53). Om Pahlmblads antagande om två ytterligare Erasmusarbeten stämmer, så styrker det alltså bara min tes om biblioteket i sin helhet. Två verk mer eller mindre av Erasmus gör varken till eller från. Pahlmblad har inte lyckats att identifiera något som motsäger det jag skriver.

Enligt Johannes Magnis brev till Sveno Jacobi omtalades på kyrkomötet i Uppsala 1539 »enheten och den heliga lydnaden till den universella kyrkan». Pahlmblad hävdar att detta stycke »handlar om [...] lydnaden för den universella kyrkan och dess huvud, påven» (s. 268). I sin avhandling spetsar Pahlmblad till detta och menar att Sveno Jacobi och Johannes Magni ville »förhindra en definitiv brytning med den Heliga stolen.» (Pahlmblad, *Mässa på svenska [...]*, Lund 1998, s. 22). Varken texten från kyrkomötet i Uppsala eller det vi vet om aktörernas olika agendor berättar dock någonting om hur denna utsaga och hela sammanhanget måste tolkas. Det är inte ens Sveno Jacobi som skriver detta utan hans kollega Johannes Magni. Brevet som Johannes Magni skickade år 1539 till Sveno Jacobi och där kyrkans enhet nämns är inte en belastningsbar källa; i alla fall kan man inte utläsa ur brevet det som Pahlmblad tolkar in i texten. Källkritikens verktygslåda är tydligen ingenting Pahlmblad gör sig större besvär med att använda. Och det är ju också mycket bekvämare att inte använda den eftersom man då inte heller måste bry sig om redaktionskritiska

frågor som t.ex. varför den andra protesten som skrevs i samband med biskopsvigningarna år 1531 inte (såsom den första) uttryckligen nämner det »lutherska heresiet». Genom att bortse från dessa och många andra saker blir livet som Christer Pahlmblad lever det mycket enklare: han måste inte längre tolka, söka förklaringar (bland annat i det breda 1500-talsmaterialet som beskriver teologiska positioneringar i de olika religiösa lägren) eller besvara sig med vad *terminus post quem* är. Inte heller detta har Pahlmblad nämligen förstått. Jag är nämligen mycket tydlig med att ange *editio princeps* som *ett terminus post quem* för böckerna i Sveno Jacobis boksamling. Pahlmblad hävdar dock att jag utgår ifrån att Sveno Jacobi ägde 1523 års utgåva av Melanchthons romarbrevskommentar. Detta är fel. Jag påpekar att man bara får ett tidsspänn mellan *editio princeps* och Jacobis död, vilket betyder att teoretiskt sett vilken upplaga som helst som publicerades under denna period kan ha befunnit sig i biblioteket. I detta fall rör det sig om över 20 tryck mellan 1523 och 1554 som på titelbladet har de nyckelord som återfinns i bouppteckningen. Medan jag alltså pekar på osäkerheten i tolkningen av denna källa vet docent Pahlmblad återigen bättre: Han menar att titeln i bouppteckningen avser 1532 års upplaga, en möjlighet som jag nämner (s. 146 fn 248) i överensstämmelse med Per Stobaeus (Från biskop Brasks tid, Lund 2010, s. 231, n 807). Hur Pahlmblad kan vara så säkert på att det just är 1532 års utgåva är dock hans hemlighet. För övrigt citerar Pahlmblad inte ens Stobaeus rätt som skriver att anteckningen i bouppteckningen »eventuellt inte» avser 1523 års utgåva (Per Stobaeus, Från Biskop Brasks tid, s. 231) utan 1532 års variant. Detta »eventuellt inte» transformeras av Pahlmblad dock på ett mycket märkligt sätt till påståendet att »Stobaeus [har] påpekat [att det] är mest sannolikt att härmed menas» 1532 års variant (Pahlmblads recension s. 266).

Även det som Pahlmblad skriver om Westheimers *Collectanea* som redovisas i bouppteckningen efter Sveno Jacobi visar att recensenten kan se det som ingen annan forskare i världen kan utläsa ur Sveno Jacobis bouppteckning, nämligen att Skarabiskopen antingen ägde 1530 års eller

1533 års utgåva av Westheimers *Collectanea*, dock inte 1535 års. Bara de förstnämnda nämner nämligen kyrkofäderna med den formulering som Pahlmblad återger i sin recension. Medan jag lämnar frågan obesvarad vilken utgåva av Melanchthons romarbrevskommentar eller Westheimers *Collectanea* ingick i boksamlingen har Pahlmblad tydligen fått en uppenbarelse från högre ort som gör att han kan utsluta en av utgåvorna till *Collectanea*. Man kan överhuvudtaget undra varför recensenten känner sig manad till att föra in kyrkofäderna i diskussionen. Saken är enkel: På så sätt kan Pahlmblad på bara några rader flera gånger nämna kyrkofäderna i förhoppningen att detta omtalande *ex silentio* underbygger tesen om Sveno Jacobis påstådda reformkatolicism. På samma sätt har forskningen om Sveno Jacobis bokägande hittills instrumentaliserat omständigheten att Sveno Jacobi ägde Nicolaus de Lyras bibelkommentar. Ur förekomsten av Lyras verk i en boksamling kan man dock inte utläsa teologiska preferenser mot reformationen. Samma sak gäller givetvis kyrkofädernas betydelse för de teologiska striderna under reformationen: De används av båda sidor. Hur Pahlmblad på s. 266 (höger spalt) räknar upp och beskriver böckerna som fanns i biblioteket avslöjar att han inte kan släppa tanken att dessa ändå representerar någon preferens för den romerska kyrkans teologi. Pahlmblad drar sig också för att beteckna Melanchthon som reformator – han är »den store reformatoriske humanisten». Melanchthons humanistiska arbeten finns dock – som jag har påpekat – inte i Skarabiskopens bibliotek utan dogmatiskt tunga arbeten som hans romarbrevskommentar, *Confessio Augustana*, *Loci theologici* m.m.

Det dogmatiska innehållet i böckerna som fanns i Skarabiskopens bibliotek eller de läromässiga diskussionerna som förekommer i hans brevväxling är dock ingenting som intresserar Pahlmblad. Eftersom han redan på förhand vet hur saker och ting förhåller sig, måste han inte befatta sig med 1500-talets dogmatiska spetsfundigheter, teologiska nyanseringar och oftast subtila omvärderingar. Och Pahlmblad har tydligen varken lusten eller förmågan att befatta sig vare sig med 1500-talets källor eller med forskningslit-

teraturen. Alldeles nyligen publicerade Augustinus Sander OSB en artikel över Georg von Anhalt, som började en kyrklig karriär under 1510-talets slut i den romerska kyrkan, men som med tiden blev en bestämd anhängare av reformationen. Sander visar hur den lutherska reformationen präglas av »katolicitet» och illustrerar hur detta får sitt uttryck i Georg von Anhalts liv: Georg värdesätter både gamla riter, kyrkans enhet resp. *consensus catholicus* och förankrar detta i senmedeltida teologers verk (t.ex. Petrus Lombardus, Nicolaus de Lyra och Nicolaus de Tudeschis). Han vigdes av Martin Luther till evangelisk biskop (under användning av senmedeltida pontifikalier), såg *Confessio Augustana* som det vägledande dokumentet för kyrkans »katolicitet» och kan t.o.m. (med hänvisning till Luther själv) tala varmt om påven och kyrkans hierarki – så länge de fullföljer sin apostoliska uppgift. Allt detta som Pahlmblad alltså så gärna värderar som självklara markörer för 1500-talets romerska teologi kännetecknar som Sander (och andra före honom) har påpekat grundläggande reformatoriska övertygelser. Pahlmblad tolkar däremot reformationen på ett anakronistiskt sätt i ljuset av den konfessionsbildning som börjar runt 1550 och under intrycket av en mycket senare tillkommet begreppsrepertoar. På så sätt kan han ignorera att reformationen till en stor del måste beskrivas som en »konservativ» rörelse som problemfritt emanerade en stor del av det senmedeltida materialet, ordförrådet m.m.

Det största problemet som Pahlmblad har är alltså att han är ignorant. Ignorant mot källkritiska försök att undersöka det historiska materialet. Ignorant mot den historiska forskningen som under de senaste årtiondena har arbetat med humanismens och reformationens idévärld och som bl.a. har utmejslat en bild av senmedeltiden och reformationen som är mycket färgstarkare och oftast mycket mera mångtydig än den lilla, naiva och enkla bilden som Pahlmblad har. Han läser källorna bara på ytan med sin egen förförståelse i handen och vidarebefordrar därigenom ett derivat av Lutherrenaissansens värderingar som utgår från klara och tydliga skiljelinjer mellan de olika

lägren, ett »brott» mellan reformationen och senmedeltiden samt en klar skiljelinje mellan det som är »evangeliskt», »lutherskt», »katolskt» m.m. Hur utvecklingar flyter in i varandra, hur tvetydigt både källor och begrepp kan vara och hur personer under denna tid ibland stegvis, kanske nästintill ovetande, ibland mera radikalt omvärderar sina teologiska positioneringar intresserar inte docent Pahlmblad. Pahlmblad har varken i sin egen forskning eller i sin recension av min bok kunnat visa att han är insatt i det historiska ramverket för senmedeltiden och reformationen. Det enda han någorlunda behärskar är sitt lilla liturgihistoriska material. Lyckligtvis är Pahlmblads historiska ignorans dock inte kännetecknande för hela den svenska kyrkohistoriska forskningen. Annars skulle man nämligen kunna tro att Gustaf Wingren faktiskt hade rätt när han för närmast sextio år sedan anklagade kyrkohistorikerna i Sverige för att vara »provinsiella».

Eftersom Pahlmblad varken förfogar över viljan eller förmågan att sätta sig djupare in i reformationstidens teologiska utvecklingar försöker han finna fel i min bok som inte finns där för att avleda debatten från det egentliga problemet som är hans egen okunskap.

Jag påpekar gång på gång i mitt arbete om Sveno Jacobi hur vanskligt det är att dra säkra slutsatser utifrån ett i slutändan mycket bristfälligt – och långt ifrån entydigt – källäge. Men jag försöker i alla fall att arbeta med materialet och inte med förutfattade meningar. Det är mycket möjligt att jag kokar soppa på en spik – som Erland Sellberg skriver i sin mycket positiva recension av min Sveno-bok i BIBLIS 68. Men min soppa innehåller i alla fall ingredienser, medan Pahlmblads soppa är en chimär som blandas av egna tyckanden och ytterst lite insikt om både historikernas verktygs-låda och reformationstidens tankevärld som var långt ifrån så svart-vit som Pahlmblad menar. Till sist faller docenten från Lund på det egna repet: Den som menar att andras arbeten inte lever upp till vetenskapliga krav borde åtminstone själv felfritt kunna återge det som andra (både Stobaeus och jag) skriver. Inte ens detta förmår dock Pahlmblad.

Svar till Otfried Czaika

CHRISTER PAHLMBLAD

Otfried Czaikas *argumenta ad hominem* tänker jag inte befatta mig med – de faller tillbaka på honom själv. Inget i det Czaika skriver ger mig heller anledning att frågå min bedömning i recensionen av hans bok om Sveno Jacobi. Mina påpekanden gäller främst metodbristerna i undersökningen, som t.ex. avsaknaden av stöd i källmaterialet för Czaikas tolkningar av såväl enskilda begrepp som hela dokument. Att här upprepa vad jag skrivit i recensionen finner jag meningslöst. Den intreserade läsaren hänvisas till min text i KÅ 2015.

Czaika påstår att jag skulle vidarebefordra »ett derivat av Lutherrenaissansens värderingar» med klara skiljelinjer mellan »'evangeliskt', 'lutherskt' 'katolskt' m.m.» Jag vill inte gärna här bemöta ett sådant argument. Det står var och en fritt att läsa t.ex. inledningen i min avhandling (*Mässa på svenska*, 1998) eller annat jag skrivit för att se om det bär syn för sägen.

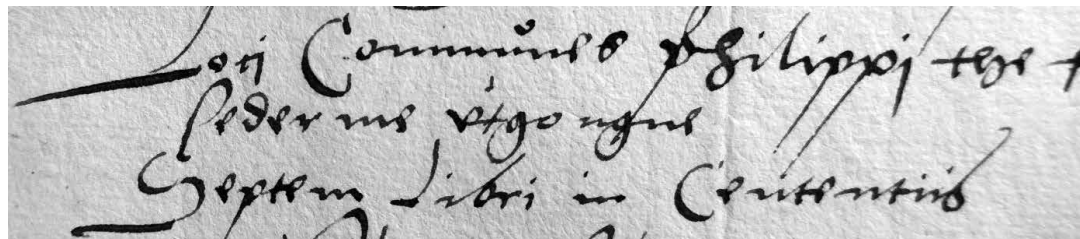
Några kommentarer till Czaikas genmäle vill jag dock lämna:

Czaika menar att jag »inte ens vågar kommentera den absoluta absensen av verk som entydigt representerar den romerska kyrkans teologi» i Sveno Jacobis bibliotek. Så är emellertid inte fallet. I listan över Sveno Jacobis efterlämnade böcker finner man en notis som Czaika återger *Septem libri in C* ... Enligt hans mening bör det ord i handskriften som C:et representerar uttydas

Cementiis och vara en felskrivning för *Clementis*. Czaika får således notisen att betyda *Septem libri in Clementis*, vilket inte ger någon mening. Han menar trots det att det är en förkortning av boktiteln *Epitaphium in sepulchro Clementis Septimi*, en polemisk skrift, riktad mot den romerska kyrkan. Detta är inte bara långsökt, det är ytterst osannolikt och tendentiöst. Notisen är emellertid fullt läsbar och kan enligt min mening bara utläsas *Septem Libri in Cententiis* (se bild).

Den närmast tillhands liggande tolkningen är att vi här har en felskrivning för *Septem Libri in Sententiis* och att notisen avser Petrus Lombardus *Quattuor libri sententiarum* jämte några kommentarer till detta verk, böcker som, enligt Czaika, ingått i Sveno Jacobis bibliotek. Av den antiromerska skriften finns inget spår i boklistan, den hade avyttrats före Sveno Jacobis död. Med stor sannolikhet fanns i stället i hans efterlämnade bibliotek den medeltida romerska kyrkans standardframställning av dogmatiken, Petrus Lombardus *Sentenser*, jämte t.ex. Bonaventuras och eventuellt några andras kommentarer till dessa. Jag hade således i recensionen inte någon anledning att kommentera »den absoluta absensen». Tvärtom pekade jag på den troliga presensen av just verk som »entydigt representerar den romerska kyrkans teologi».

Man kan fråga sig: hur uppstår sådana felskriv-



ningar? Låt mig föra ett hypotetiskt resonemang, som dock bygger på umgänget med ett stort antal handskrifter från 1500- och 1600-talen i de svenska arkiven. Dessa verkar ibland vara nedskrivna på diktamen, vilket ibland skulle kunna förklara t.ex. ortografiska olikheter mellan olika partier i ett och samma dokument eller felskrivningar i ett textvittne som saknas i ett annat som representerar samma texttradition. Man skriver vad man hör, och ortografin blir därefter. Så kan det även förhålla sig med boklistan över Sveno Jacobis efterlämnade bibliotek: boupptecknaren har dikterat, skrivaren skrivit. *Sententiis* kan bli *Cententiis*, eftersom uttalet är det samma och skrivaren inte nödvändigtvis måste vara teologiskt bildad. Däremot uttalas c i *Clementis* som k, och i hörande stund kan det inte gärna bli till *Cententiis*.

Det är riktigt som Czaika skriver att jag felaktigt tillskriver Sveno Jacobi ett yttrande 1539 »om enhet och helig lydnad för den universella kyrkan». Det är i själva verket Johannes Magni, biskopen i Linköping, som fäller yttrandet i ett brev till Sveno Jacobi. Misstaget är dock förklarligt, eftersom Czaika upprepade gånger (s. 274 ff.) tillskriver båda biskoparna den hållning som citatet avspeglar. Att detta var ett uttryck för deras gemensamma ställningstagande vid kyrkomötet 1539 håller jag med om. Poängen i recensionen är emellertid inte författarskapet utan hur Czaika vill förstå yttrandet. Ty här och i åtskilliga andra fall uppvisar han en uppseendeväckande avsaknad av begreppsanalys. Det finns helt enkelt inga belägg för tolkningarna,

och några försök till jämförelser med andra senmedeltida och reformationstida dokument för att vinna klarhet i begreppens innebörd görs inte. För ytterligare exempel, se recensionen (exempel NB, fler kan adderas).

Jag företräder inte åsikten att Sveno Jacobi skulle vara »reformkatolik». Till skillnad mot Czaika, som talar om »landets reformkatoliker och reformatorer», s. 279, använder jag inte ens ordet, eftersom det ger intryck av ett »parti» eller en »rörelse». »Reformister» kan kanske vara användbart, om man därmed avser enskilda individers olika långtgående beredskap till reformer av det medeltida kyrkolivet utan att de för den skull ville sätta »enheten och den heliga lydningen för den universella kyrkan» ur spel.

Men vad skall man tro om följande, av Czaika inte omnämnda, omdöme om Sveno Jacobi i en lista med klagomål till Gustav Vasa 1540: »De personer som äro contra evangelium dem konfererar han prebendor, kanonier och beneficia rurales» (citerat efter Kjällerström, »Sätt till att ordinera en vald biskop», s. 15, n. 25)? Fågel eller fisk?

Jag tvekar inte att upprepa påståendet i recensionen: Czaikas framställning motsvarar inte de krav man kan ställa på ett vetenskapligt arbete. Tolkningarna är i många fall inget annat än fria fantasier eller uttryck för önsketänkande. Det är trist, för själva uppslaget – att studera ett efterlämnat bibliotek och dess tillkomst och ställa det i relation till ägaren och dennes personhistoria – är intresseväckande.

Brevet om Lillan

GÖSTA IMBERG

LINA SANDELLS EGNA ORD OM SIN
DÖDFÖDDA DOTTER

Isamband med att jag pensionerades som kyrkoherde i Örkelljunga började jag förverkliga en tanke jag haft i flera års tid, nämligen att studera Lina Sandell,¹ sedermera Lina Berg, och då också läsa det som finns i Sandellarkivet i Lunds universitetsbibliotek. Mitt särskilda intresse för Lina Sandell kommer sig av att vi båda har vuxit upp i Fröderyds prästgård, om än med 100 års mellanrum.

Under den tid min far Josef Imberg var kyrkoherde i Fröderyd, åren 1958-66, var det mer eller mindre outtalat prästfamiljens ansvar att ta emot besökare till Sandellmuseet och berätta om de olika föremålen i museet som kunde knytas till familjen Sandell.² Många år senare är det min bror Rune Imberg, TD och lektor på Församlingsfakulteten i Göteborg, som, genom sin forskning om Lina Sandell och Carl Olof Rosenius,³ inspirerat mig och lett mig till litteratur och andra källor, som rör den lågkyrkliga väckelsen, och särskilt Lina Sandell.

I biografier om Lina Sandell står det att det finns luckor i brevsamlingen till följd av att somliga brev är sönderklippta eller ofullständiga, oklart vem som gjort detta.⁴ Denna »censur» ska ha skett redan innan huvuddelen av samlingen kom till Universitetsbiblioteket, ett överlämnande som skedde genom Linas systerson Nathanael Sandells

försorg åren 1935-37.⁵ Det finns sönderklippta brev från år 1868,⁶ året efter Lina gifte sig med Oscar Berg, och man har då antagit att det där stått om graviditeten eller den dödfödda flicka som Lina födde dagen efter sin 36-årsdag, den 4 okt 1868.

Även Oscar Lövgren nämner i sin bok *Lina Sandell* de sönderklippta breven,⁷ men tolkar klippen som att de kan handla om äktenskapsfrågan. Ingen kan ju egentligen veta vad det stått på de bortklippta delarna; det var ju själva avsikten med att klippa i breven.⁸

Första gången uppgiften om detta dödfödda barn finns med i någon biografi är i Anne Nilssons bok *Flickan i trädet*,⁹ där boktiteln anspelar på traditionen att Lina skrivit psalmen 'Tryggare kan ingen vara' sittande på en plattform i den stora asken, som står nära den annexbyggnad – numera museum – där Lina vistades så mycket under sin barndom.¹⁰

Hittills verkar den enda skriftliga källan till

1 Jag väljer att genomgående använda hennes flicknamn Lina Sandell, eftersom det är under det namnet hon är mest känd. När hon avslutade sina brev skrev hon oftast Lina, ibland L.S.; Lina Berg kan också förekomma.

2 År 1960 kontaktade Linas systerson Gustaf Sandell min far och skänkte till Sandellmuseet Linas gungstol, som ännu finns i Sandellmuseet.

3 En uppsats av Rune Imberg om Lina Sandell är nu under utgivning.

4 Anne Nilsson, s. 158.

5 LUB, Handskriftssektion, arkivbildare: Carolina [Lina] Berg, f. Sandell. När jag i fortsättningen hänvisar till något av dokumenten i arkivet anger jag endast: LUB-Sandell: från/til, datum.

6 Detta gäller t ex LUB-Sandell: Linas brev till TH Oden-crants, 28/3 1868 och 12/6 1868.

7 Oscar Lövgren, s. 121.

8 I donationshandlingarna har jag inte funnit någon kommentar till breven som blivit klippta. Donationerna på 1930-talet kom på professor Ernst Newmans initiativ (»bedrivning»), t ex i ett brev 16/12 1936, av vilket också framgår att professor Newman hade »prioritetsrätt till utnyttjande av alla de Sandellska pappren».

9 Per Harling, s. 111f., där han också reflekterar över sorgen Lina måste ha burit på.

10 Nathanael Sandell f. Pettersson, systerson till Lina och inackorderad hos paret Berg under flera år av sin skolgång i Stockholm, (t ex Arkiv Digital: Klara AI:151 (1872-1872) Bild 177) och den som överlämnat materialet till LUB, har också lämnat Johannes Rinmans bok *Lina Sandell*, i vilken han gjort kommentarer till vissa uppgifter i boken. Han ifrågasätter uppgiften att Lina ska ha suttit i trädet när hon skrev psalmen. Det var tydligen inte något hon berättat för sin systerson. LUB-Sandell: Boken om Lina Sandell av Johannes Rinman.

uppgiften om detta barn vara anteckningen i Födelse – och dopboken 1868 för Klara församling.¹¹ Men under mitt studium av Sandellarkivet på Lunds Universitetsbibliotek har jag funnit ett brev, där Lina med både kärlek och sorg skriver om detta barn, »lillan».

Min lärare i folkskolan, kantor Samuel Nygren, bedrev, när vår familj under första hälften av 1960-talet bodde i Fröderyd, egna forskningar om Lina Sandell och hennes familj, och han fann vid sina forskningar uppgiften om Linas dödfödda flicka och han har tydligen också fått händelsen bekräftad genom kontakt med då levande medlemmar av släkten Sandell.¹² I sin kortfattade dokumentation på 6 sidor, som han kallar *Fröderyd – Lina Sandell*, där den version som sedan 1989 finns på Kungliga Biblioteket uppenbarligen baseras på en tidigare upplaga som försetts med tillägg, skriver han att flickan dog vid födelsen. Den enda skriftliga och samtida uppgift om detta barn är, såvitt jag vet, uppgiften i Födelse – och dopboken, där det står 'dödfödt flickebarn'. Det brev jag nu funnit, där Lina själv skriver om flickan, ger ingen lösning på frågan om flickan var dödfödd eller dog vid födelsen.

Lina inleder brevet till väninnan Augusta Almqvist, skrivet 29 okt 1868,¹³ alltså mindre än 4 veckor efter förlossningen, på sedvanligt sätt med att lova och prisa Gud. Vi kan lägga märke till att Lina här använder psaltarord som beskriver hur Gud *förlöser* (min kursiv) ur nöd och ångest. Citaten i denna artikel ur detta sjuåriga brev är från sidorna 1 och 2.

»Lofva Herren, min själ, och allt¹⁴ det uti mig är – Och förgät icke hvad godt Han dig gjort hafver». Ja, så ville jag af fullaste hjerta utbrista vid återblicken på all den nåd och barmhertighet Herren under den sist förflutna tiden bevisat mig! Hans godhet har i sanning varit stor öfver mig. Det står i 107de psalmen att »dem Han utur nöd förlöst hafver, de skola tacka Honom». Och nog har Han

nu förlöst mig utur mycken nöd och ångest. O, att Han derföre finge den ära Han åsyfta! O, att mitt lif hölle hans rätter med fullt allvar!

Så beskriver Lina hur besvärlig graviditeten varit genom att hon varit så tung och orörlig.

Det är mig en glädje, att återigen kunna skrifu till Dig, kära syster. Hittills har jag ej fått sysselsätta mig mycket, utan mest hvilat, men nu känner jag mig starkare dag från dag och är uppe nästan hela dagarna. Det är så underligt, att åter kunna gå och röra sig, utan att vara så rysligt tung. Genom den onaturliga vattensamlingen var jag så svullen. Weckan förrän lillan föddes, öppnade Professor Cedersköld på svullnaden ett par gånger, hvarvid säkert ett par kannor vatten uttrann.¹⁵

Lina fortsätter brevet med att – på ett omskrivande sätt – beskriva förlossningen; av det hon skriver verkar förlossningen i förväg ha bedömts som livshotande för henne:

Sjelfva den svåraste stunden blef emellertid kortare än hvad både jag och läkarne hade väntat. Cedersköld, som ännu går upp till mig emellanåt, säger alltjemt, att han betraktar det som ett under, att det gick som det gjorde. Herren hörer bön, ja, Han är en Mästare till att bjelpa, jag tycker, att jag återigen har fått lära känna Honom på ett nytt sätt.

Lina beskriver med ett par meningar vad hon känner inför att inte ha fått behålla barnet. Här läser jag in kärlek till barnet och sorg över att förlora det – och samtidigt den fulla förtröstan att allt skedde efter Guds goda vilja, där hennes egna ord i psalmen om Guds barns trygghet hörbart finns med: »Hvad Han tar och hvad Han gifver, / Samme Fader Han dock blifver, / Och hans mål är blott det ena: / Barnets sanna väl allena!»¹⁶ Hon tackar också för gåvan från Augusta till det lilla barnet.

Hade det varit hans goda vilja, nog hade det varit kärt om jag fått behålla den dyrbara gåfvan – men Han såg ju hvad som var nyttigast för henne och oss. Efteråt kändes väl en underlig tomhet,

11 Arkiv Digital: Klara CId:1 (1862-1868) Bild 383.

12 Samuel Nygren, s. 3.

13 LUB-Sandell: från Lina till Augusta Almqvist, 29 okt 1868.

14 När jag citerar ur breven använder jag kursiv stil. Fet stil betyder att Lina strukit under det ordet.

15 Jag finner denna uppgift uppseendeväckande. Var fanns denna stora mängd vatten och hur gick öppnandet till, så att vattnet kunde rinna ut? Enligt Nationalencyklopedin, 1993, 10:397, artikeln *kanna*, motsvarar 1 kanna drygt 2,6 liter.

16 Samlade Sångar av L.S. I: 144.

men det är godt att få böja sig för Guds vilja. Tack, älskade Augusta, för den lilla vackra skjortan och för den kärlek, hvarmed Du på så mångfaldigt sätt tänkte på mig!

Genom brevet, som jag härmed presenterar, blir denna dödfödda flicka mer än en anteckning i en kyrkbok. Hon blir en människa av kött och blod, som haft ett hjärta som slagit, som älskats av sina föräldrar, men som fick lämna livet redan innan hon fått börja leva det. Genom detta brev har vi alltså fått några ord av Lina själv om denna förlust, som hon och hennes make Oscar gjorde, en av många förluster i familjen Sandell. Under sju års tid, åren 1857-63, förlorade Lina båda föräldrarna, två av sina systrar, en sväger och fyra syskonbarn.¹⁷ Säkert är de kända orden i psalmen Blott en dag: »Som din dag, så skall din kraft ock vara» inte bara ett löfte hon citerar utan också både en bön och en egen erfarenhet.¹⁸

Detta brev till Augusta Almqvist f Svahn är ett av de 314 bevarade brev som Lina Sandell under åren 1858-87 skrev till henne, som nu finns i Sandellarkivet i Lund. Denna brevsamling kom Universitetsbiblioteket tillhanda år 1999.¹⁹ Antalet brev från Augusta till Lina är 33 st och härrör från åren 1867-80, med reservation för ett par brev utan årtal. Dessa brev kom med övriga brev på 1930-talet genom Nathanael Sandells försorg.²⁰ Sigrid Storckenfeldt gav 1906 ut den första biografien om Lina Sandell och hennes levnadsteckning av Lina utgörs i hög grad av brevcitat, men hon verkar inte haft tillgång till breven till Augusta Almqvist, som då ännu var i livet. De större brevsamlingarna som ligger till grund för biografierna om Lina Sandell verkar vara brevväxlingen åren 1857 – 85 mellan Lina och T H Odencrants med 198 brev från Lina till Odencrants och 201 brev från Odencrants till Lina,²¹ Linas brev till system Mathilda åren

1848-71, till ett antal av 64,²² och Linas brev till väninnan Henriette Rydingsvärd åren 1857-1900, där det finns 122 st.²³ Värde att kallas brevsamling är också 45 kortfattade brev från prinsessan Eugenie till Lina åren 1871-88.²⁴ Dessa brevsamlingar kom alltså UB tillhanda genom Nathanael Sandell.

Vem var då Augusta Almqvist f Svahn, som stod Lina så nära och som hon skrev så många brev till?²⁵ Lina och den 8 år yngre Augusta måste ha lärt känna varandra tidigt, eftersom Augusta konfirmerades i Fröderyd av Linas far Jonas Sandell.²⁶ Augusta fanns sedan med i väckelsen i Traktatsällskapet i Jönköping, en rörelse Lina var i kontakt med genom besöken i Jönköping hos sin syster Charlotta, som var gift med en av de ledande personerna i rörelsen, nämligen Knut W Almqvist.²⁷ Det var den då 18-åriga Augusta, som blev den som följde med Lina tillbaka till Fröderyd, sedan fadern Jonas den 24 juli 1858 drunknat i Vättern.²⁸ Lina och Augusta kom varandra ännu närmare genom denna händelse, något Lina återkommer till i breven, särskilt de första årsdagarna av faderns dödsdag.²⁹

1861-85 resp 1857-85.

22 LUB-Sandell: Brev till Mathilda Petersson, 1848-71.

23 LUB-Sandell: Brev till Henrietta Rydingsvärd, 1857-1900.

24 LUB-Sandell: Brev från prinsessan Eugenia, 1871-1888.

25 Augusta Almqvists levnad, liksom hennes relation till Lina Sandell och hennes familj, är beskriven i Birgit Rausing's bok »Ester Almqvist och hennes krets». Ester Almqvist (1869-1934) var dotter till Augusta Almqvist i hennes äktenskap med Knut W Almqvist, som i sitt första äktenskap var sväger med Lina Sandell. Professor Staffan Björck var, enligt Birgit Rausing's bok (sid 9), personlig vän med Maria Almqvist (1871-1964), syster till Ester, och därmed även hon dotter till Knut W och Augusta Almqvist. Vid Maria Almqvists död 1964 fick professor Björck hand om Linas brev till Augusta, vilka alltså hans änka Pia år 1999 överlämnade till Lunds universitetsbibliotek, där de nu finns i Sandell-samlingen. Detta framgår av donationshandlingen som upprättades den 9 febr 1999.

26 Birgit Rausing, s. 13. Jag har förgäves sökt få denna uppgift bekräftad av kyrkböckerna i Fröderyd, eftersom konfirmationsbok saknas för åren 1840-1860. (Enligt skriftligt svar från Landsarkivet i Vadstena på min fråga.)

27 Växjö stifts herdaminne, band IV, s. 148.

28 K W Almqvists brev till svågern August Petersson, Nydala, i vilket han berättar om olyckan på Vättern. LUB-Sandell: Brev från K W Almqvist till August Petersson, 25/7 1858.

29 Text i ett brev till Augusta Almqvist 15/8 1860. LUB-

17 Föräldrarna Jonas, d 1858 och Fredrika, d 1860, systrarna Charlotta, d 1859 och Christina, d 1863, svågern Per Nordström, d 1857 och syskonbarnen Lydia Gustafva, d 1857, John Fredrik, d 1857, Jonas Fredrik Emanuel, d 1861 och Jonas Wilhelm, d 1863.

18 Samlade Sånger av L.S. I: 132.

19 LUB: Sandell-samlingen, Efterlämnade papper. Appendix. Proveniens: Gåva av Pia Björck, Lund 1999.

20 LUB-Sandell: Brev från Augusta Almqvist f Svahn.

21 LUB-Sandell: Brev till resp. från Odencrants, T H,

Den 6 maj 1859 dog Linas syster Charlotta i lungrot.³⁰ Enligt Göran Åbergs artikel 'Lina Sandell och Jönköping' var Lina hos sin syster de sista månaderna av hennes liv, naturligtvis för att hjälpa till med barnen.³¹ Av ett brev 16 juli 1859 framgår att änkemannen Almqvist med de 3 barnen just då befann sig i Fröderyd.³² I detta brev till Augusta skriver Lina: *Vet Du Knut yrkar så mycket på att jag ska följa med honom åter till Jkpg för att blifva der »tills vidare»*. Så fortsätter hon: *»Ännu är ej bestämdt något, men jag tror det blir så, ehuru jag ej är rätt glad deråt»*. Det blev så och för en begränsad tid, från augusti 1859 till april 1860. Hon gläder sig åt att i Jönköping kunna umgås riktigt mycket med Augusta. Och så hoppas hon att få klarhet i ett rykte hon hört: *»Knut ämnar resa in omkring d. 15 Aug. Är jag med skall det bli kärt få återse Dig, och tala med Dig om mycket. Då skall intet hindra oss ifrån att vara mycket tillsammans och lefva systerligt med hvarandra – åtminstone önskar jag det. – Huru det underliga ryktet kommit hit kan jag ej säga nu, men när vi mundtligen få talas vid, skola vi komma det på spåren.»* Vad handlade ryktet om? Det är väl inte långsökta att förmoda, att det gällde framtiden för den 41-åriga Knut Almqvist och Augusta Svahn, ännu inte 20 år gammal. Det är med glädje och lättnad Lina ser att Knut gifter sig med Augusta så att barnen därmed får en ny mor, och det föds 3 barn i detta äktenskap.³³ Detta bröllop äger rum 26/3 1860.³⁴ Familjen bor första tiden i Jönköping men kommer senare att flytta till Linneryd, där Knut år 1863 tillträder som kyrkoherde.³⁵ Lina återkommer i breven ofta till hur glad hon är över familjen Almqvist.³⁶

Breven till Augusta Almqvist spänner över en tid

Sandell: Brev från Lina till Augusta Almqvist.

30 Arkiv Digital: Jönköpings Kristina (F) F:3 (1853-1877) Bild 26 / Sida 45.

31 Göran Åberg, s. 199.

32 LUB-Sandell: Brev från Lina till Augusta Almqvist, 16 juli 1859, s. 2.

33 Två av dessa barn, Ester och Maria, är nämnda i not 25.

34 Arkiv Digital: Jönköpings Kristina EI:4 (1850-1864) Bild 103 / s. 199.

35 Växjö stifts herdaminne band IV, s. 143.

36 Tex LUB-Sandell: Brev från Lina till Augusta Almqvist, 2/4 1860.

av närmare 30 år och breven är ofta tre-fyra sidor långa, vilket betyder att vi har att göra med kanske 1000 brevsidor. Ibland kan innehållet tyckas väl privat för att bli föremål för forskning;³⁷ viktigare är att breven kan ge en fördjupad bild av Lina, både när det gäller arbetet på Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och när det gäller hennes personliga tro, som så mycket kännetecknas av å ena sidan sorg och å andra sidan förtröstan. Kanske denna stora brevsamling kommer att visa sig vara en viktig källa att ösa ur, för att ytterligare lära känna Lina Sandell och därmed också ännu mer förstå hennes sånger.

LITTERATUR OCH KÄLLOR, SOM DET HÄNVISAS TILL I TEXT ELLER NOTER:

Arkiv Digital, inscannade kyrkböcker, som finns att tillgå på Internet.

Berg, Lina, *Samlade sånger av L. S. I–III*, I (Stockholm 1882), II (Stockholm 1885), III (Stockholm 1892).

Harling, Per, *Ett ögonblick i sänder*, Örebro 2003.

Imberg, Rune, Uppsats om Lina Sandell (under publicering).

Lunds universitetsbibliotek, Donationshandlingar gällande Sandellarkivet.

Lunds universitetsbibliotek, Handskriftssektion, arkivbildare: Carolina [Lina] Berg, f. Sandell.

Lövgren, Oscar, *Lina Sandell*, 3:e uppl., Stockholm 1971.

Nilsson, Anne, *Flickan i trädet*, En bok om Lina Sandell, LTs förlag 1985.

Nygren, Samuel, *Fröderyd–Lina Sandell*, odaterad, men finns sedan 1989 på Kungliga Biblioteket i Stockholm.

Rausing, Birgit, *Ester Almqvist och hennes krets*, Signum: Lund, 1998.

Rinman, Johannes, *Lina Sandell*, Stockholm 1932 (Det exemplar som finns i Sandellsamlingen).

Storckenfeldt, Sigrid, *Lina Sandell – L.S. Levnadsteckning*, huvudsakligen hämtad ur hennes egna brev och anteckningar, Stockholm 1906.

Virdestam, Gotthard, *Växjö stifts herdaminne*, Band 4, Växjö 1930.

Åberg, Göran, »Lina Sandell och Jönköping», i *Arkiv fakultet och kyrka*, festskrift till Ingmar Brohed, Anders Jarlert (red.), Lund 2004.

37 Jag har träffat på brev där Lina skriver: »Du visar väl inte detta för någon?»

Hilding Pleijels »genusperspektiv»¹

ANDERS JARLERT

Är det möjligt att tala om genusperspektiv hos en kyrkohistoriker innan *genus* fått ett teoretiskt innehåll och blivit ett diskursivt begrepp? Och i så fall hur? Att kritisera en författare som levde och verkade före genusteoriernas tid för brist på genusperspektiv vore en grov anakronism. I det följande används *genusperspektiv* som benämning på ett perspektiv som är öppet för och formulerar både kvinnors och mäns funktioner och insatser i empiriska, historiska förlopp, och i någon mån problematiserar rådande teologiska och ideologiska motiveringar för deras respektive roller och relationerna mellan dem.

Hilding Pleijel (1893–1988) var 1938–60 professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet. Alltifrån sin doktorsavhandling 1925 intresserade han sig för det folkliga fromhetslivet och dess källor som ett nödvändigt komplement till den officiella nivån och dess källor. Detta innebar en tidig nyorientering av den kyrkohistoriska forskningen. Det är just i spänningen mellan dessa nivåer och källgrupper som Pleijels genusperspektiv tar form – eller saknas.

GENUSPERSPEKTIV PÅ HERRNHUTISMEN (1925)

Hilding Pleijels doktorsavhandling »Herrnhutismen i Sydsverige» (1925) avslutas med några förteckningar över väckta individer i Skåne år 1771: 44 män och 45 kvinnor. Den hade Pleijel funnit i Brödräfsamlingens arkiv i Herrnhut. Såväl kvinnor som män kommer från olika kretsar av samhället och representerar såväl adel som präster, borgare och bönder.

Inne i avhandlingen är könsbalansen av lätt för-

klarliga skäl annorlunda. Här dominerar präster och herrnhutiska diasporaarbetare. En hel del fruar uppmärksammas, utan att man får någon närmare kännedom om deras liv och betydelse för fromhetslivet. Att ingen av Nils Gyllenstiernas hustrur får någon egentlig profil, är lätt förstäligt, när Gyllenstierna själv sägs inte ha fått någon egentlig betydelse för herrnhutismens utveckling och utbredning: »Med sin ekstatiska läggning blev han, ju mer han åldrades, en ensling, som av alla vördades för sin fromhet men som helst dvaldes i tankar och drömmar om evighetens värld.»²

Omedelbart därefter får vi däremot veta en hel del om tre ogifta systrar Berg, som ägde Möllarps gård i Kågeröds socken. Den äldsta, Margareta Maria Berg, hade träffat Zinzendorf i Malmö och tagit djupa intryck av honom. Genom Samuel Arsenius förkunnele vanns systrarna i början av 1750-talet för den herrnhutiska fromheten. De fick snart kontakt med diasporaarbetarna, och »deras hem blev med tiden ett av dessa kringresande predikanterns käraste tillhåll». I Möllarp var de alltid efterlängtnade. Där kunde de på tyska dryfta gemensamma tankar och frågor och tillsammans läsa *Gemein-Nachrichten* eller andra herrnhutiska skrifter. På kvällen samlades husfolket till gemensam andakt. Diasporaarbetaren Östergren skriver 1765 om att »vår allrakäraste smärtoman var oss [där] ganska påtagligt nära». Pleijel summerar, att »det var på sådana vägar som den herrnhutiska fromheten sakta och säkert strömmade ut, genomsyrande hemmen i hela den kringliggande bygden.»³

Det är tydligt att Hilding Pleijel här observerat det samspel mellan kvinnor och män som utgjorde en viktig förutsättning för väckelsens spridning,

1 Bearbetning av föredrag vid LUKA-dagen 12/3 2015 i Lund. Jag tackar Ingmar Brohed och Carola Nordbäck för värdefulla synpunkter på min framställning.

2 Hilding Pleijel, Herrnhutismen i Sydsverige. Stockholm 1925, 102f.

3 Pleijel 1925, 103f.

och att han redan 1925 haft blicken skärpt för hushållets betydelse, och för samspelet mellan diasporaarbetare, hushåll och predikanter. Det kan idag inte nog betonas vilken avgörande betydelse hushållet hade för såväl kvinnor som män, och att i stort sett inga människor levde som isolerade individer. Genom att lyfta fram de tre systrarna Berg i Kågeröd har Pleijel också tydligt visat att hushåll kunde vara konstruerade på olika sätt, att kvinnor kunde bära upp manliga roller, och att dessa kvinnor genom det centrum som deras gård utgjorde, blev en viktig förutsättning för herrnhutismens spridning i bygden.

Pleijel fortsätter sedan med att beskriva smedshustrun Kristina Eklund i Karlskrona, som gav upphov till en väckelse bland ett femtontal personer ur hantverkarskretsarna och det lägre flottbefälet. Av en självbekännelse som hon lämnade inför Amiralitetskonsistoriet 1751, framgår att hon förts in i den stränga pietismens fromhet med dess starka bättringskrav, men slutligen kommit till trons visshet genom herrnhutiska skrifter och personliga kontakter. Under en tid vistades hon hos sin bror i Stockholm, och anlätade då Erik Giers som sin själasörjare. Efter sin återkomst blev hon själv »ett slags själasörjare för många i sin bekantskapskrets, hos vilka de religiösa frågorna blivit brännande.» Pleijel kommenterar att »det är intressant att i detalj kunna följa, hur en hel krets småningom växte fram.»⁴

När Pleijel sedan studerar individerna i denna krets, är det en korpral, en skepparhustru, en skomakare, en juvelerare, en kompassmakare, samt sedermera teologiprofessorn Samuel Lemchen. Denne sökte upp hustru Eklund, för att »blifva underwist» och deltog ibland i kvällsmötena hos Eklunds. Som den ende boklärde i kretsen fick han en auktoritativ ställning där. Han var också den ende som inte genast böjde sig för Amiralitetskonsistoriets kritik, utan anhöll att skriftligen få förklara sig, något som tog ett helt halvår. När han tillfrågades om han ville »förbanna den herrnhutiska läran», svarade han: »ja, såvida den är oriktig.»⁵ I detta fall tystades rörelsen, men också

här gör Pleijel det tydligt att samspelet mellan såväl kvinnor och män som mellan personer i olika sociala positioner var viktigt för gruppen så länge den fick samlas. Däremot intresserar han sig inte för det könsmaktsförhållande som blir ganska tydligt när hustru Eklund tystas av männen i konsistoriet.

Samtidigt måste det sägas att en förutsättning för detta tidigt utvecklade genusperspektiv var själva det herrnhutiska materialet, med sina förteckningar över både kvinnor och män, som så att säga rent arkivmässigt behandlades som individer med lika värde. Detta utgör en självklar förutsättning för att Hilding Pleijel skulle kunna förstå samspelet mellan hushåll, karismatiska individer av båda könen, och sociala positioner. I en tid som inte sysslade med teori i nutida mening, spelade valet av källmaterial en avgörande roll för perspektiven i analysen.

I STORT SETT INGET GENUSPERSPEKTIV I SVENSKA KYRKANS HISTORIA (1935)

Det som nyss konstaterats gäller också i mer eller mindre hög grad om Pleijels undersökningar om den svenska pietismen i dess förbindelser med Tyskland (1935) och om Brödraförsamlingens kyrkoproblem (1938). I den förstnämnda uppmärksammar han också drottningarnas betydelse för pietismen, främst Ulrika Eleonora d.ä., som ju brevväxlade med Ph. J. Spener, men också Hedvig Eleonora och Ulrika Eleonora d.y.

Desto märkvärdigare blir det därför att i det femte bandet av Svenska kyrkans historia, med titeln »Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680–1772», utgiven redan 1935, saknas genusperspektiv i stort sett. Dvs systrarna Berg och hustru Eklund förekommer förstås i det avsnitt som behandlar herrnhutismen i Sydsverige,⁶ och som till stor del utgör ett kompendium på doktorsavhandlingen. Även Ulrica Eleonora d.ä:s betydelse för pietismen nämns i korthet.⁷

Däremot har insikten om hushållets grundlägg-

6 Hilding Pleijel, Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680–1772. Stockholm 1935, 472–474.

7 Pleijel 1935, 157f.

4 Pleijel 1925, 105–107.

5 Pleijel 1925, 107–111.

gande betydelse – även förståelsen av riket som ett hushåll – inte fått något större genomslag i skildringen av det karolinska kyrkolivet, och ett ännu på 1710-talet ofta anfört bibelord som Jes. 49:23a («Och Konungar skole wara thine skaffare / Och theras förstinnor tina ammor») nämns inte. Den dåtida tanken på att rikets segrar vunnits dels av kungen på slagfältet, dels av drottningen i bönekammaren, lyser med sin frånvaro. Ingen hade uppmärksammat det. När den väldiga predikstolen i Uppsala domkyrka avbildas, sägs den utgöra »ett förnämligt prov på svensk barockkonst». Pleijel nämner Nicodemus Tessin som ritat den, och Burchard Precht som tillverkat den, men att den kom till genom änkedrottning Hedvig Eleonoras privata donation, sägs inte.⁸ Han skriver på ett par ställen om biskop Emporagrius kyrkoordningsförslag⁹, men har inte uppmärksammat den katekes där biskopen i fjärde frågan till det tionde budet skrev: »Hwad är tå thet / som Lagen förbiuder skola begäras? Ens nästas Hustru / Åra etc. thet är hans Löösoren / eller rörlige egendom / ehwad namn han hafwer / aff hvilken Hustrun är thet förnämligaste stycket».¹⁰ Formuleringen att hustrun är mannens förnämligaste lösöre ledde till att katekesen, på Hedvig Eleonoras befallning, drogs in. Hon presiderade då i Karl XI:s förmyndarregering och handlade alltså i konungens ställe. Men det nämns inte av Pleijel.

Istället behandlas den »stora» kyrkohistorien traditionellt. Det är diskussionerna om kyrkolagen 1686 och de nya böckerna: katekes, handbok, psalmbok, kyrkobibel och skolordning, det är motsättningarna mellan ortodoxa och pietistiska teologer, kyrkans ställning till kungamakten resp. ständerna som står i centrum. När Pleijel beskriver den karolinska kyrkofromheten kommer kvinnorna förvisso med när det gäller häxprocesserna 1666–76, men deras grundläggande insatser för den kristna undervisningen i hemmen och för andaktslivet på alla nivåer i samhället ges ingen plats. Vederbörligt utrymme ägnas åt de fångna

karolinerna i Ryssland, men den ganska självklara omständigheten att kristendomens fortlevnad i Sverige samtidigt till stor del berodde på de hemmavarande kvinnornas insatser, nämns inte.

Inget utrymme alls lämnas åt Maria Gustava Gyllenstierna (1672–1737), som dock översatte Josefus historia över judarna i fem delar på 2.000 sidor, och författade ett epos över Jesu jordeliv i fyra delar. Hon samlade också en krets professorer och biskopar på Tyresö, samtidigt som hon höll kontakt med andra litterära kvinnor som Sophia Elisabet Brenner. Däremot uppmärksammas en kvinna som kopparstickareänkan Anna Maria van den Aveelen (död 1742) och hennes stora betydelse för de radikalpietistiska gråkoltarna. Liksom förut beträffande herrnhutarna, betonas här hushållets betydelse, inte minst hur flera tjänarinnor blivit omhändertagna »av det Aveelenska hemmet och som med särskild energi omfattade den nya rörelsens principer».¹¹ Men ganska snart övergår intresset till den av Emanuel Linderholm noggrant undersökte Sven Rosén, till bröderna Eriksson i Österbotten osv. Drottning Lovisa Ulrika nämns en gång, därför att »de framträngande upplysningsidéerna av mera radikal art» med utgångspunkt i kretsarna kring henne hade »spritt sig alltmera bland de högre klasserna».¹²

Pleijel visar sig här som förut vara styrd av sina källor och särskilt av tidigare forskning. Liksom förut de herrnhutiska förteckningarna med deras påtagliga jämställdhet mellan kvinnor och män bör ha hjälpt honom förstå samspelet mellan kvinnor och män i denna rörelse, fungerar de tidigare undersökningarna av män styrande, när han skriver en översiktstext som band V av Svenska kyrkans historia. Doktorsavhandlingens tidiga insikter om hushållets grundläggande betydelse har här inte fått genomslag längre än till dess ämne och motsvarande sammanhang. Det svenska riket betraktas inte som ett hushåll, vilket hade lyft fram kvinnornas betydelse liksom samspelet mellan män och kvinnor, och kyrkolivet behandlas i stort ur lagarnas, de teologiska debatternas, och de nya kyrkliga böckernas perspektiv,

8 Pleijel 1935, 107.

9 Pleijel 1935, 15f, 161.

10 Eric Emporagrius, Catechesens enfaldige förklarning, efter bookstafwen, medh under fogade böner. Strengnäs 1669, p. [21 v.].

11 Pleijel 1935, 331f, 336f, cit 332.

12 Pleijel 1935, 532.

GENUSPERSPEKTIVEN I
UPPTECKNINGARNA OM FOLKLIGT
FROMHETSLIV

vilket gör att kvinnorna inte är med, medan de sammanhang där de faktiskt fanns och gjorde en stor insats, i de flesta fall inte alls behandlas. Det säger sig självt att när materialet sedan kokades ner till handboksformat och till kompendium på handböckerna¹³, minskade kvinnornas utrymme ytterligare.¹⁴

Serien Samlingar och studier till Svenska Kyrkans Historia, avsedd att med källpublikationer och undersökningar fördjupa kunskapen i ämnet, bara bekräftar bilden. Av de 44 nummer som Pleijel här gav ut, har minst tolv en biografisk eller självbiografisk inriktning. De flesta rör biskopar och teologer, men det är tydligt att även vanliga präster kommit med, och att också smedmästaren K.J. Nilsson fått sina minnen från det kyrkliga folklivet i Kråkshult utgivna. Ingen av dessa tolv utgåvor har någon kvinna som huvudperson. Det berodde inte på materialbrist. Agneta Horns leverne hade getts ut av Ellen Fries redan 1908, och i ny, kommenterad version av Gösta Holm 1959. Men det var först med min egen utgåva av Hilma Christenssons suckböcker 1987, som en kyrkohistorisk motsvarighet presenterades av en lundensare. Själva den omständigheten att kvinnliga forskare uppmärksammade kvinnliga källor ledde i sig till att det uppstod en »kvinnlig» nisch, som forskande män lämnade ifred.

Men kvinnorna finns ändå i hög grad med i Samlingar och studier, till exempel i en socialhistorisk undersökning som Berndt Gustafssons »Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkr. 1880», och i Gunnar Wikmarks »Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen» spelar sameflickan Maria en avgörande roll. Även i flera av de manliga levnadsminnena lyfts kvinnornas stora betydelse fram. Helhetsintrycket är likväl mansdominerat.

När Hilding Pleijel 1942 upprättade ett kyrkohistoriskt arkiv, var det, som han skriver »i analogi med de redan länge existerande ortnamns- landsmåls- och folkminnesarkiven». ¹⁵ Samtidigt var det – som Nils-Arvid Bringéus framhållit – snarare genom kritiken av dessa arkiv och deras frågelistor som Pleijel fann motiv för sitt nya arkivkoncept. ¹⁶ I själva verket spelade Pleijels egna upplevelser en avgörande roll, som han skriver i »Gammal småländsk kyrkosed» (1961): frågelistan skapades »med det gamla värendska kyrkolivet som förebild, sådant jag själv upplevt det i min barndom i seklets början». Och exemplifierar: »Självt minns jag från detta sekels början, då kyrkotagningen ännu var allmän, hur vid sådana tillfällen alla, både i den bänk modern satt och i bänken framför och bakom denna, plögade bjudas på karameller och konfekt». ¹⁷ Återigen har materialet, i detta fall det egna minnesmaterialet, styrt Pleijel. Och därmed blir kvinnorna plötsligt synliga.

Nils-Arvid Bringéus har uppmärksammat hur genusperspektiv återkommer i många frågor i LUKA 1. Några exempel: följekvinna vid kyrkotagningen (nr 17), manfolkssida och kvinnfolksida i kyrkan (nr 20), männen lyfte på mössan, kvinnorna neg när kyrkklockorna började ringa (nr 22). Det frågas vem som läste vid gammalläsarnas sammankomster – »den äldste mannen? någon kvinna?». Bringéus konstaterar att i några fall är genusfrågan helt uppenbar, t.ex. vid begravningen: »Brukade männen vid jordfästningen på kyrkogården kasta en spade jord över kistan efter prästen?». Dessa frågor är desto mera anmärkningsvärda, som generationsperspektivet inte rymts i mer än en

15 Hilding Pleijel, Kyrkohistoriska arkivet i Lund. 1957, 10f.

16 Nils-Arvid Bringéus, »Hilding Pleijels frågelista 'Kyrklig folklivsforskning': Hilding Pleijel symposium (BHEL 34), Lund 1995, 14.

17 Hilding Pleijel, Gammal småländsk kyrkosed Något om Kyrkohistoriska arkivets samlingar. Växjö 1961, 230f.

13 Hjalmar Holmquist, Från reformationen till romantiken (Handbok i svensk kyrkohistoria. 2). Stockholm 1940; Berndt Gustafsson, Svensk kyrkohistoria. Stockholm 1957.

14 Iakttagelsen gäller såväl radikalpietismen som herrnhutismen.

enda fråga (14): »Förhördes de unga, som varit i kyrkan, vid hemkomsten på prästens predikan?».¹⁸

Här har alltså forskarens personliga minnen av samspelet och rollfördelningen mellan kvinnor och män i det lokala kyrkolivet gett kvinnorna en betydligt större plats än i den kyrkohistoriska översikten, som tog upp debatterna och besluten om de kyrkliga böckerna, men inte hur de användes i kyrkolivet. Därtill skall läggas att det var både kvinnor och män som intervjuades ute i församlingarna, vilket tillförde ytterligare en genusnivå. För detta kritiserades Pleijel av sin samtid: »Vad kan det vara för intressant att få veta vad kärringar och gamla gubbar berättar?» kunde det heta.¹⁹ Det var både kvinnor och män som intervjuade, visserligen flest män, men här tillfördes ytterligare en genusnivå. Dock har varken eventuella svarsskillnader mellan kvinnor och män som informanter, eller skillnader mellan intervjuer genomförda av kvinnor resp. män undersökts i materialet i Kyrkohistoriska arkivet.

Någon större undersökning inom de områden som LUKA 1-frågorna berör, genomförde Hilding Pleijel aldrig. Det lämnade han åt andra. Men i en mindre studie på gudstjänstlivets område i äldre tid anlägger han ett tydligt genusperspektiv. Det gäller artikeln »Bära barnet under lästen. Reformationsliturgi och medeltidsfromhet», publicerad i festskriften till Sven Kjöllersström 1967. »Läst» betyder här »det som läses» eller »det lästa». Under 1500-talet blev det liktydigt med »evangelium». Vid läsningen av barnevangeliets ur Mark. 10:13 ff, enligt den ordning för bekräftelse av nöddop, som infördes 1548, höll gudmodern fram barnet under läsningen »för att därigenom kraft och välsignelse skulle komma det nydöpta barnet till del. Det var alltså evangelietexten och därmed också evangelieboken som ansågs besitta kraft och läkedom». Pleijel betonar, att prästen inte här, som annars, var »huvudaktör», utan det var gudmodern »som ensam agerade». Detta agerande avfärdades av

Laurentius Petri redan i de s.k. Vadstenaartiklarna 1562.²⁰ Däremot har Pleijel inte dragit den idag självklara konsekvensen, att förändringen också innebar en förändring av den liturgiska rollfördelningen, och ett stärkande av den manliga prästrollen. Reflektioner kring religionens betydelse för konstruktionen och upprätthållandet av könsnormer förekommer inte, trots att den tydligt framgår av källmaterialet.

I större undersökningar som använt svaren i LUKA 1 rymmer redan titeln på Anders Gustavssons avhandling »Kyrktagningsseden i Sverige» (1972) ett självklart könsperspektiv. Hans Wahlbom har i sin undersökning av husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift (1983) utifrån uppteckningar observerat hur husförhören i Malmö Caroli ägde rum på förmiddagen. »Följaktligen kom inga herrar, heter det. Endast intresserade kom. Och får man väl tillägga endast intresserade ur den kategori, som hade möjlighet att komma, dvs främst hemmafruar». Från Borlunda heter det att »det var ganska vanligt att hustrurna svarade för sina män, något som pastor godtog», och Wahlbom konstaterar mycket riktigt att »där höll man på att åtminstone någon skulle representera varje gård eller hushåll». Individualiseringen hade alltså inte slagit helt igenom. Samtidigt konstateras att individualistiska och subjektiva bedömningar gjorde sig gällande i Helsingborg, alltså i stadsmiljö. Att genusperspektivet måste kombineras med klassperspektiv blir tydligt av ett svar från Stehag, där det sägs att pigor och barn satt längst fram, men »de förmögna bondgummorna ville gärna dölja sig. De satte sig längst ner. Eljest var det tvärt om. Då ville de synas.»²¹ Wahlboms slutsats är att »kvinnorna som dominerande grupp i det kyrkliga livet måste anses härröra från en period efter husförhörets regression. Kanske kan man säga, att i samband med det överflyttades kraven på social respektabilitet från deltagande i

18 Bringéus 1995, 17f.

19 Ingmar Brohed, Lenhovda – Berlin – Lund. Tillflöden till professor Hilding Pleijels författarskap jämte Bibliografi över Hilding Pleijels tryckta skrifter 1984–1988 (Växjö stiftshistoriska sällskap meddelande nr 11). Växjö 1988, 22.

20 Hilding Pleijel, »Bära barnet under lästen. Reformationsliturgi och medeltidsfromhet»: Kyrka, folk, stat. Festskrift till Sven Kjöllersström. Lund 1967, 255–257.

21 Hans Wahlbom, Husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift (BHEL 12). Stockholm 1983, 122f.

de allmänna gudstjänsterna till deltagande i förrättningar, alltså en klar reduktion.»²²

Det anmärkningsvärda blir ändå att genusperspektivet i dessa och liknande undersökningar sällan fick någon återkopplande betydelse för Pleijel ovan den lokala nivån. Det var där Pleijels genusperspektiv utvecklats redan i avhandlingen 1925, och förstärkts genom frågelistan LUKA 1 och svaren på den. Men det händer att det lokala materialet får blicken att lyfta till det generella. Redan i »Svensk lutherdom. Studier i luthersk fromhet och svensk folkkultur» (1944) tog Pleijel upp seden att en präst »konserverade» företrädarens hus genom att gifta sig med änkan eller en av döttrarna, något som långt senare grundligt undersökts av Solveig Widén.²³ Han noterar fördelarna med systemet, men också att domkapitlen fann sig »ganska väl till rätta med att tjänstgöra som ett slags äktenskapsbyrå. Endast någon gång kunde t.o.m. domkapitlet tycka, att det gick för långt, såsom när Svarttorps sockenbor år 1740 anhöllo, att prästänkan därstädes Ulrica Juliana Ulmstedt för fjärde gången måtte bli konserverad. Trots att hon endast var 38 år gammal, blev det avslag på församlingens begäran.»²⁴ Avslutningsvis konstateras, att »det var i själva verket ingenting mindre än en form av pastoratens ärftlighet, som efter vissa grundsatser här tillämpades».²⁵ Däremot framhåller han inte att pastorn på detta sätt blev ärftliga på kvinnosidan.

Hur är det då med männen? Betraktas de ur något som kan kallas genusperspektiv? Går vi till Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia, kan man säga att genus här är helt socialt styrt. Präster och teologer behandlas inte specifikt som män, varken som manliga individer eller som tillhöriga gruppen män, utan enbart som präster och teologer. Att Pleijels intresse för kvinnofrågor på en högre, teologihistorisk eller kyrkopolitisk nivå var obefintligt, har Eva Åsbrink

på ett subjektivt, men belysande sätt vittnat om i sina memoarer.²⁶ Men man kan alltså säga att inte heller kyrkomännen behandlades just som män. Det vore anakronistiskt att ställa frågan utifrån den moderna mansforskningens teoretiska ståndpunkter, men det är värt att observera att Pleijel, trots hustavlans tydligt formulerade genusordning, aldrig diskuterar männens könstillhörighet och dess betydelse för positioner och samspel.

Smedmästaren K.J. Nilssons minnen från 1800-talets kyrkliga folkliv (1966) utgör här närmast ett undantag. Återigen blir det tydligt, att när det handlar om det lokala kyrkolivet i historisk tid, observeras uppdelningen och samspelet mellan kvinnor och män, och därmed blir också männen som specifikt män intressanta. Här får vi veta att vid nattvardsgången gick herrskapen alltid »först ensamma, sedan allmogen. Då alla gifta varit framme, så gick äldre kvinnor såsom enkor och gamla ogifta. Efter dem gick den manliga ungdommen, såsom drängar och pojkar som varit konfirmander förra året, efter dem den kvinliga ungdommen. Mannlig och kvinlig ungdom fick ej gå tillsammans. Så avslutades högtidligheten på vanligt sätt, liksom på nutid.»²⁷

Smedmästaren visar sig också ha blick för vad som ur forskningssynpunkt kan vara intressantast, men svårast att undersöka, nämligen sådant som man *inte* talade om. Det gäller särskilt frieriet. Han skriver att »alla gifta har genomgått det, men ingen vill berätta om det, då man frågar dem» och »då man var ute i frieriärende, så ville dom gerna vara osedda, ty det ansågs för skamligt och omoraliskt att salskap[a] med en flicka.» Ett frieri började ofta på en marknad. Där

»gick alltid ett par pojkar i salskap å likaså ett par flickor, å dom möttes. Alltid var några så bekanta så dom hälsade på varandra och presenterade sina namn och börja önska varandra glad marknad och därtill en glad fästman eller en vacker fästmö och därtill många marknadsgåvor, å allt under ett glatt skämt. --- Så låtsade flickorna att tigga marknadsgåva av pojkarna. – Nä, vi ska gå upp te oxbacken te käringen först å dricka kaffe först. Är ni med på då? – Jaha,

22 Wahlbom 1983, 124f.

23 Solveig Widén, Änkeomsorg i ståndssamhället. Försörjnings- och understödsformer för prästänkor i Åbo stift 1723–1807. Åbo 1988.

24 Hilding Pleijel, Svensk lutherdom. Studier i luthersk fromhet och svensk folkkultur. Stockholm 1944, 103.

25 Pleijel 1944, 107.

26 Gustaf Holmstedt & Eva Åsbrink, Fyra ögon för att leva. Stockholm 1976, 318.

27 Smedmästaren K.J. Nilssons minnen från 1800-talets svenska folkliv. Utg. Hilding Pleijel (SSSKH 38). Stockholm 1966, 33.

så du bjuda. – Jaha. – Så kanske dom delade sig i parvis, å bekantskap började.»²⁸

Smedmästaren berättar också om sitt eget frieri. Han var 38 år och gårdsmed på en stor herrgård. Föräldrarna och han arrenderade ett torp. De var fem personer i hushållet, eftersom smeden hade två arbetare. »En dag säger mor: nu börjar jag inte orka längre. Du får försöka skaffa någon hjälp. – Ja, då har jag tänkt på länge, men vi har ju så trångt i den här lilla stugan, så det är en stor orsak. Men sämja ger rum, så då skall jag börja fria, så jag slipper betala pigelön. – Ja hur som, svarar mor.

I grannsocknen viste jag om en bra flicka. Vi var kyrkbekanta men vi hade aldrig varit tillsammans. I samma socken hade jag en gift kusin, något äldre än jag.» På ett julkalas gjordes det sedan upp att kusinen skulle bli smedens »bönanman». Han förrådde inte att det gällde den flicka, som han »kikat åt förut», utan när hon kom på tal, sade han: » – Ja, den känner jag igen men har aldrig varit tillsammans med henne. Hännens far är en god smideskund hos mig. --- Ja, säger jag på skämt, träffar du henne, så säg att jag är ledig till äktenskap med detsamma.» På våren när flickans far kom och hämtade ett arbete, »så frågade han om jag kom till auktionen. --- Nu hade jag kunnat fråga honom om jag inte kunde få bli mågen hos honom. Men det var för närgånget, då jag inte talat vid flickan själv.» På auktionsdagen höll smeden sig »rätt nära där flickan stod. Våra blickar möttes då och då, men vi hade ej talat till varandra.» Vid kaffebordet tillfrågades han om han köpt något. »Nä, säger jag, det ja var spekulant på såldes ej. – Vad var då då? – Jo, då va en fästmö.» Vid ett tillfälle kommenterar han »sedan blev det inte mer, men det kändes mycket mer.» När flickan bjöd honom stanna på kvällsmat, gick inte det, men »nu viste jag har landet låg till, så nu var det blott att fortsätta.» På marknadsdagen gick han till flickans far, hälsade och sade: »Jag fick ett brev nere på torget av en okänd person. Han frågade mig om jag kände igen er. Det är väll till era flickor, kan jag tro. Vill ni lemna fram det?». Svaret dröjde inte, och i nästa brev frågade han om hon ville följa med honom hem från kyrkan på utsatt söndag.

»Nu kan man säga att frieriet var gjort och nu blev det att tala om diverse förhållanden. Någon ringförlovning hade vi ej. Det gjorde vi med handslag, ty både hon och jag hade karaktär att hålla vår överenskommelse.»²⁹

Som personlig berättelse, inte alldeles utan känslor, om en mans frieri på landsbygden, är berättelsen ganska enastående. Den är insatt i hustavlans hushållsvärld. Frieriet utgår från att smedens mor inte längre orkar fylla sin husmorsroll. I berättelsens fortsättning kombineras denna hushållsideologiskt bestämda utgångspunkt med individuella, personliga inslag, som ger en viss inblick i en mans känsloliv och sociala möjligheter att ge uttryck för sina känslor. Utvecklingen av mannens relation till sin blivande hustru »konstruerar» tillsammans med den hushållsideologiska ramen bilden av smedmästaren just som man.

SUMMERING

För att summera: Hilding Pleijel framstår redan i sin avhandling 1925 som en pionjär, när han lyfter fram hushållets, och då även det helt kvinnliga hushållets betydelse för väckelsens spridning. För något könsmaktsperspektiv intresserar han sig inte, men samspelet mellan kvinnor och män i deras respektive samhällspositioner får stort utrymme när han finner det i källorna, som i hög grad styr honom. I band V av Svenska kyrkans historia 1935 skriver han däremot i stor utsträckning traditionell, politisk och teologisk kyrkohistoria. I denna översikt är han i högre grad beroende av tidigare forskning. Kvinnors donationer eller kvinnors författarskap uppmärksammas inte. Med inrättandet av Kyrkohistoriska arkivet 1942 och frågelistan LUKA 1 ges kvinnorna stort utrymme, helt enkelt därför att de hade det i Pleijels egna minnen av det lokala kyrkolivet i Småland. Detta gäller frågorna. Men även i svaren från både kvinnor och män, som lämnats i intervjuer som genomförts av såväl kvinnor som män, finns tydliga inslag av genusperspektiv. I serien Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia, avslutad så sent som 1983, har genusperspektivet däremot inte fått något

28 K.J. Nilsson 1966, 52f.

29 K.J. Nilsson 1966, 56–58.

nämnvärt genomslag, utan kvinnor förekommer helt enkelt där de gör det i de källor som författarna av andra skäl valt. För av kvinnor författade källor finns här inget utrymme.

Hilding Pleijel hade verkligen ett »genusperspektiv», dvs ett empiriskt intresse för rollfördelningen mellan kvinnor och män, och var även i det avseendet en pionjär, men detta intresse kan betecknas som källpositivistiskt. När källorna talar om kvinnornas betydelse i hushållet och om hushållets betydelse för fromhetslivet, klargörs detta utan omsvep. Även helt kvinnliga hushåll lyfts fram. När kvinnor har gjort en avgörande insats i särskilda fromhetsriktningar får detta sin

klara belysning. Men för kvinnors plats i förståelsen av det svenska riket som ett hushåll, eller för högreståndskvinnors teologiska författarskap, visar han inget intresse, inte heller för kvinnliga dagböcker och självbiografier, eller för könsfrågor ur ett mera långsiktigt historiskt perspektiv.

Ingmar Brohed har med en elegant formulering karakteriserat tillflödena till Hilding Pleijels författarskap som »Lenhovda – Berlin – Lund».³⁰ När det gäller Pleijels genusperspektiv kan man kanske säga att det byggde i mycket hög grad på Lenhovda, utvecklades i viss mån i Berlin, men det var i Lund han fick redskapen att bearbeta Lenhovda.

30 Brohed 1988.

Begravning enligt Kyrklig sed 2008–2009

CURT DAHLGREN

Följande text är en enkel redovisning av svaren på frågor om begravning i frågelistan Kyrklig sed 2008–2009, som Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv (LUKA) sände till alla pastorat i Svenska kyrkan i september 2009. Av flera skäl, mer om detta nedan, kommer jag inte att jämföra hur man i pastoraten i de olika stiftens svarade på frågorna. Istället kommer jag att peka på de stift som har högst respektive lägst andel pastorat som besvarat var och en av frågorna på ett visst sätt. Vidare kommer jag att visa på hur pastoraten svarade när de delas in efter hur många kyrkotillhöriga det fanns i pastoraten.

BAKGRUND OCH ANALYSPROBLEM

År 1942 initierade dåvarande professorn i kyrkohistoria, Hilding Pleijel, Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv (LUKA). Syftet med arkivet var att samla in uppgifter om äldre tiders kyrkliga seder och kom att omfatta intervjuer med mer än 5000 personer födda på 1860-talet och framåt. (<http://www.teol.lu.se/forskning/vetenskapliga-sallskap/luca>).

Pleijels efterträdare, Carl-Edvard Normann, använde en annan typ av datainsamling, nämligen standardiserade frågeformulär som sändes till alla församlingar i Sverige. Den första frågelistan av denna typ om kyrklig sed skickades ut 1962, vilken följdes av nya listor vart sjätte år fram till och med 1986. Den därpå följande frågelistan sändes ut 1996 och efterfrågade den kyrkliga seden under år 1995. Den näst senaste listan, LUKA 27, som avsåg den kyrkliga seden under år 2002, skickades ut 2003. Svaren har grundligt presenterats och analyserats av Göran Gustafsson (Gustafsson, 2006).

Frågelistornas syftade inte enbart till att kartlägga olika kyrkliga seder i Svenska kyrkans församlingar. Ett ytterligare motiv var att studera för-

ändringar av sederna såväl tillbakagång för äldre seder som hur nya växer fram. Något som har gjort jämförelser bakåt i tiden nästan omöjliga när det gäller den här aktuella listan är de sammanläggningar av Svenska kyrkans församlingar till större enheter som successivt skett och som accelererat under 2000-talet. Problemet kan illustreras med följande: Frågelistan från 1962 (LUKA 4) sändes till 2576 församlingar. Antalet församlingar var ungefär det samma 1995 (2542) för att 2002 ha minskat till 2220 (Gustafsson s. 12). Frågelistan för åren 2008–2009 (LUKA 28), från vilken svaren om begravningar redovisas här, sändes till Svenska kyrkans dåvarande 975 pastorat, vilka omfattade 1782 församlingar (http://www.scb.se/Grupp/Hitta_statistik/Regional%20statistik/Indelningar/_Dokument/Grplo9_kv1_2.pdf). 370 pastorat bestod då av två eller fler församlingar. Svaren från drygt en tredjedel av pastoraten gäller således fler än en församling, vilket innebär att frågor som t.ex. »Används ljus klädsel vid begravning?» från några pastorat besvarades med både »Nej», »Ibland» och »I regel», ett svarsmönster som inte är konstigt, eftersom alla svarsmöjligheter var för sig och i kombination var möjliga inom ett pastorat med flera församlingar. För den följande redovisningen har jag därför valt att dela in svaren i två kategorier: »Förekomst» (svaren »Ibland» och »I regel») och »Ej förekomst» (svaret »Nej»), vilka i följande tabeller presenteras som »Ja» och »Nej».

Även om svar saknas från 222 pastorat, vilket är ett problem när man dels vill dra generella slutsatser, dels jämföra stiftens med varandra, är svarsfrekvensen från de flesta stiftens fullt acceptabel, vilket framgår av tabell 1. Högst var svarsfrekvensen från pastoraten i Stockholms stift, där nio av tio pastorat (90 %) sände tillbaka ifyllda formulär. Nästan lika många svarade i Skara och Lunds stift.

Svarsfrekvensen var också hög från de tre stift Växjö, Karlstad och Strängnäs. För övriga stift är svarsfrekvensen lägre än totala andelen svarande, som är drygt 77 % (i kommande text avrundar jag – liksom här – alla procentsatser till närmaste heltal).

Tabell 1.

Antalet pastorat i stiftet 2008 (Matrikel för Svenska kyrkan 2008), antal pastorat i respektive stift som besvarat frågelistan LUKA 28 samt andel svarande pastorat i % av antalet pastorat i respektive stift.

	Antal pastorat 2009	Antal pastorat som svarat	%
Uppsala	85	59	69,4
Linköping	74	54	73,0
Skara	56	49	87,5
Strängnäs	67	54	80,6
Västerås	62	44	71,0
Växjö	94	78	83,0
Lund	158	138	87,3
Göteborg	132	94	71,2
Karlstad	53	42	79,2
Härnösand	57	38	66,7
Luleå	55	33	60,0
Visby	20	14	70,0
Stockholm	62	56	90,3
Summa	975	753	77,2

SVAREN OM BEGRAVNINGSEDER FRÅGA FÖR FRÅGA

Frågelistan LUKA 28 beaktade, liksom de tidigare, följande fyra huvudområden: Kyrkliga handlingar, Kyrkoårets högtider, Gudstjänsterna samt Blandade frågeställningar. Under »Kyrkliga handlingar» fanns avsnitten Dop, Konfirmation, Vigsel och Begravning. Det sistnämnda avsnittet inleddes med frågan »Ungefär hur många begravningsgudstjänster äger rum i pastoratet under ett år?» Totalt uppgav man från pastoraten att man hade haft 57667 begravningsgudstjänster, varav 8051 var för personer som kom från någon annat pastorat än det han eller hon begravdes i, d.v.s.

14 % av alla begravda var åtminstone folkbokföringsmässigt så att säga »utsocknes».

Efter dödsfallet

Nästa fråga under rubriken »Begravning» löd: »Underrättas pastorsexpeditionen om dödsfallen direkt av anhöriga?», vilket förekom i 57 % av pastoraten. Bland dessa fanns det 14 pastorat där så skedde »I regel». Vanligast var sådan direktkontakt i Visby stift. I Luleå stift markerade pastoraten Jokkmokk och Vittangi att anhöriga »I regel» direkt underrättade pastorsexpeditionen om dödsfall. Likadana svar kom från pastoraten Torestorp och Öckerö i Göteborgs stift samt från Nynäshamns pastorat i Strängnäs stift, Södra Jämtlands pastorat i Härnösands stift och Gladhammars pastorat i Linköpings stift.

Tänkbart är att i vilken utsträckning anhöriga direkt underrättar pastorsexpeditionen vid dödsfall beror på hur stort pastoratet är med avseende på antal tillhöriga. För att undersöka detta delade jag in pastoraten i sex storleksklasser enligt tabell 2.

Tabell 2. Pastoratens fördelning i sex storleksklasser.

Antal tillhöriga	Antal pastorat	%
>999	17	1,7
1000-1999	107	11,0
2000-4999	377	38,7
5000-9999	258	26,5
10000-19999	173	17,7
20000 >	43	4,4
Hela kyrkan	975	100,0

I tabell 2 ingår alla de 975 pastorat som frågelistan sändes till. Svar kom från 745 pastorat, och det är dessa svar som ligger till grund för tabell 3, som visar att andelen pastorat varifrån svaret att pastorsexpeditionen underrättas direkt av anhöriga vid dödsfall minskar med antalet tillhöriga, dock med undantag för de allra största pastoraten. De 18 folkrika pastorat som bröt trenden framgår nedan, och man kan observera i sammanställningen att flertalet ingår i Stockholms stift.

Tabell 3. Svar från pastoraten på frågan »Underrättas pastorsexpeditionen om dödsfallen direkt av anhöriga?» fördelade efter antalet tillhöriga dels i absoluta tal, dels i procent.

Antal tillhöriga	Nej		Ja		Summa	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%
>999	1	10,0	9	90,0	10	100,0
1000–1999	26	33,3	52	66,7	78	100,0
2000–4999	103	36,5	179	63,5	282	100,0
5000–9999	91	45,3	110	54,7	201	100,0
10000–19999	82	59,0	57	41,0	139	100,0
20000 >	17	48,6	18	51,4	35	100,0
Summa	320		425		745	

Stift	Pastorat
Uppsala	Hökhuvud
Skara	Alingsås
Västerås	Stora Tuna
Växjö	Kalmar domkyrkoförsamling, Sofia-Järstorp
Lund	Helsingborgs Maria
Luleå	Nederluleå
Stockholm	Danderyd, Hägersten, Oscar, Boo, Farsta, Lidingö, Skarpnäck, Sofia, Tyresö, Österhaninge, Österåker-Östra Ryd

Till de begravningsfrågor som rör tillkännagivandet av dödsfall hör även frågan »Rings själaringsning efter dödsfall?». Enligt svaren gjordes detta 2008–2009 i 54 % av pastoraten, antingen »snarast möjligt» eller på »en viss dag i veckan», vilka tillsammans med »Nej» var de presenterade svarsalternativen. I 15 % av pastoraten ringdes själaringsning en viss dag i veckan, medan man i 39 % gjorde så snarast möjligt. Att man hade en speciell dag för ringningen var vanligast i Göteborgs stift (21 %) och minst vanligt i Karlstads stift med enbart ett pastorat, Ullerud.

Antal tillhöriga tycks ha viss betydelse för hur själaringsningen genomförs. Att själaringsningen skedde en viss dag i veckan var minst förekommande i pastorat med 2000–4999 tillhöriga (9 %) och mest (25 %) i de två största storleksklasserna, d.v.s. 10000–19999 respektive fler än 20000 tillhöriga. Att man ringde snarast möjligt var oväntat nog inte vanligast i den minsta storleksklassen.

Istället var skyndsamt vanligast i pastoraten med 1000–9999 (49 %).

En ytterligare fråga som kan sägas höra till denna första del av processerna kring död och begravning var »Förekommer andakt (utläsning) när den döda lämnar sitt boende?». Totalt ägde detta rum i knappt två femtedelar av de 749 pastorat varifrån svar kom. Vanligast var förekomst i Karlstads stift. Därifrån kom jakande svar från 29 pastorat av 42 (69 %), medan andakt/utläsning var minst vanligt i Lunds stift, med svaren »Ibland» eller »I regel» från 26 pastorat av 137 (19 %). Överhuvudtaget var svaret »I regel» mycket ovanligt, ett svar som kom från enbart fem pastorat. Två av dem var Harplinge och Styrso i Göteborgs stift. Ytterligare två, Vittangi och Övertorneå, ingår i Luleå stift och det resterande var Holms pastorat (Mellerud) i Karlstads stift. Högst andel svar som meddelade att utläsning existerade (fem av tio) kom från de allra minsta pastoraten, alltså de med upp till 999 tillhöriga. I de övriga storleksklasserna låg andelen som besvarade frågan med »Ja» – svar mellan 36 % och 41 %, alltså inga större skillnader.

Samtal med anhöriga

Inför en begravning har präster ofta samtal med de anhöriga. I frågelistan fanns det två frågor kring detta. Den ena löd »Gäller prästens samtal med anhöriga före begravningen främst de yttre formerna?», och den andra hade formuleringen »Förekommer någon form av andakt i samband med prästens samtal med de anhöriga?». Svarsalternativen var »Nej», »Ibland» och »I regel». I

Tabell 4. Antalet pastorat som svarat »Nej», respektive »Ja» på frågorna om anhöriga framför önskemål om psalmer via begravningsbyrån eller direkt till pastorsexpeditionen i procent av antalet svarande i respektive stift samt för hela riket.

Stift	Önskemål om psalmer via begravningsbyrån?			Önskemål om psalmer direkt till pastorsexpeditionen?		
	Nej	Ja	Summa	Nej	Ja	Summa
Uppsala (N = 59)	30,5	69,5	100,0	86,4	13,6	100,0
Linköping (N = 54; 53*)	20,4	79,6	100,0	73,6	26,4	100,0
Skara (N = 49)	8,2	91,8	100,0	85,7	14,3	100,0
Strängnäs (N = 54)	24,1	75,9	100,0	72,2	27,8	100,0
Västerås (N = 45)	35,6	64,4	100,0	84,4	15,6	100,0
Växjö (N = 78; 77)	15,4	84,6	100,0	71,4	28,6	100,0
Lund (N = 137; 135)	16,8	83,2	100,0	64,4	35,6	100,0
Göteborg (N = 93)	1,1	98,9	100,0	78,5	21,5	100,0
Karlstad (N = 42)	2,4	97,6	100,0	61,9	38,1	100,0
Härnösand (N = 38)	36,8	63,2	100,0	76,3	23,7	100,0
Luleå (N = 33)	48,5	51,5	100,0	78,8	21,2	100,0
Visby (N = 13)	69,2	30,8	100,0	61,5	38,5	100,0
Stockholm (N = 56; 55)	17,9	82,1	100,0	69,1	30,9	100,0
Alla (N = 751; 746)	19,7	80,3	100,0	73,9	26,1	100,0

* I tabellen anger den andra siffran i denna kolumn antalet svarande pastorat för tabellens högra kolumner.

nästan en tredjedel av pastoraten gällde samtalen med anhöriga före begravningen främst de yttre formerna »Ibland», och i en fjärdedel svarade man att så skedde »I regel». Möjligen kan detta tolkas som att det »praktiska» tillåts dominera över det »andliga». Att samtalen framför allt gällde de yttre formerna var vanligast i Härnösands stift, varifrån 25 av 37 (68 %) pastorat uppgav att så var fallet. Minst vanligt att samtalen främst rörde praktiska detaljer var det i Stockholms stift. Här kom »Nej»-svar från 32 pastorat av 55 (58 %), ett resultat som kan vara värt att fundera över.

I tre fjärdedelar av pastoraten förekom »någon form av andakt» i samband med samtalen och bland dessa tre fjärdedelar var det 108 av 752 (14 %) som uppgav att så skedde »I regel». Andakt i samband med samtalen var vanligast i Skara stift. I detta stift svarade man från 48 av 49 pastorat (98 %) att så var fallet. Högst andel pastorat (23 %) med »I regel»-svar kom emellertid från Göteborgs stift. Andakter förekom inte lika frekvent i Stockholms och Strängnäs stift, där man från 63 % av pastoraten svarade »Ja» på frågan.

Pastoraten i Västerås stift var de med lägst andel samtal där andakt förekom »I regel» (7 %).

Att samtalsinnehåll rörde »främst de yttre formerna» var vanligast i pastorat med 1000–1999 tillhöriga (65 %) och minst vanligt i de allra största pastoraten (43 %). Andakt i samband med samtalen var vanligast (78 %) i pastorat med 5000–9999 tillhöriga, och minst vanligt i pastorat med 1000–1999 tillhöriga (68 %).

Önskemål om psalmer

I frågelistan fanns två frågor som rörde val av psalmer: »Framför de anhöriga önskemål om psalmer vid begravningen via begravningsbyrån?» och »Framför de anhöriga önskemål om psalmer vid begravningen direkt till pastorsexpeditionen?»

I fyra femtedelar (80 %) av de pastorat varifrån svar på denna fråga kom in (se tabell 4) framfördes de anhörigas önskemål om psalmer av begravningsbyrå, medan det från en dryg fjärdedel (26 %) av pastoraten uppgavs att anhöriga vände sig direkt till pastorsexpeditionen med sina önskemål om psalmer. Inför dessa två frågor var svarsalter-

nativet »Ibland» det dominerande. Endast 13 % valde svarsalternativet »I regel» vid frågan om önskemålen kom via begravningsbyrån. Motsvarande siffra för frågan om önskemålen lämnades till pastorexpedition var endast 4 %. En helt dominerande andel av sorgehusen framför således på ena eller andra sättet önskemål om psalmer vid begravningen.

Antalet tillhöriga hade ingen betydelse för om önskemål om psalmer vid begravningen förmedlades av begravningsbyråer eller riktades direkt till pastorexpeditionen.

CD-musik

Från 80 % av pastoraten rapporterades det att det vid begravningar förekom »CD-musik som den döda eller de anhöriga önskat/valt» och bland dessa var det enbart Vantör i Stockholms stift som uppgav att detta skedde »I regel». Förekomsten av CD-musik var vanligast i Karlstads stift, där 38 av 42 (91 %) pastorat meddelade att CD-musik spelades vid begravningar. Inför denna fråga var det minst vanligt med CD-musik i Visby stift, där åtta av stiftets tretton svarande (62 %) pastorat rapporterade förekomst. CD-musiken var mest vanlig (88 %) i pastorat med 10000–19999 tillhöriga och minst vanlig i de minsta pastoraten. Bland dessa var det fyra av de tio från vilka svar kom in som uppgav att CD-musik spelades.

Delta i tacksägelsen

Frågan »Brukar de sörjande delta i gudstjänsten då tacksägelsen läses?» har besvarats jakande av pastoraten till 100 % eller nästan 100 % i alla stift. Antalet tillhöriga har ingen betydelse för de avgivna svaren när de två svarsalternativen »Ibland» och »I regel» läggs samman. Däremot skiljer det sig åt vid svarsalternativet »I regel». Störst andel som markerat detta alternativ är pastoraten med minst antal tillhöriga, där det är nio av tio som har svarat så. Lägst andel som besvarat frågan med »I regel» fanns bland de största pastoraten (32 %; 12 av 37 pastorat).

En ytterligare fråga kring tacksägelsen var: »Tänds ljus i kyrkan i samband med tacksägelsen?». Från 90 % av pastoraten kom svaren »Ibland» eller »I regel», varav det sistnämnda

svaret kom från 79 % av pastoraten. Störst andel »I regel» pastorat fanns i Lunds stift (94 %) och lägst andel fanns i Visby stift, där detta sätt att svara kom från sex av tretton pastorat. Flest pastorat (86 %) varifrån svaret »I regel» kom fanns bland dem med 10000–19999 tillhöriga och minst andel som svarade »I regel» fanns bland pastorat med minst antal tillhöriga. Här var det sex av tio som utnyttjade detta svarsalternativ.

Visning av den döda

I frågelistan fanns följande fråga: »Medverkar präst vid visning av den döda», vilket förekom »Ibland» eller »I regel» i 78 % av de 752 pastorat som besvarade frågan. Vanligast förekom detta i Härnösands och Luleå stift (95 % respektive 94 %). Minst vanligt var det i Göteborgs stift (62 %). Störst andel pastorat där det förekom att en präst »I regel» medverkade vid visning av den döda hade Härnösands stift, där fyra av 38 (11 %) pastorat svarade så, medan i Skara enbart ett pastorat, nämligen Västra Tunhem, av 49 svarade »I regel». Antalet tillhöriga har viss betydelse för om präst deltar vid visning av den döda. Högst andel (90 %) där så skedde fanns i gruppen med minst antal tillhöriga (med 10 svarande pastorat) och lägst andel (69 %) fanns i pastorat med 1000–1999 tillhöriga.

Plats för begravningsgudstjänst

Två frågor handlade om var begravningsgudstjänsterna ägde rum. Den första av dessa, »Förläggs begravningsgudstjänsterna till en kyrka?», en fråga som från 95 % av pastoraten besvarades antingen med »Ibland» eller »I regel», varav det sista svarsalternativet var det vanligaste med 76 %. Från 37 pastorat kom svaret »Nej» och dessa var:

Stift	Pastorat
Uppsala	Danmark, Öregrund-Gräsö, Hökhuvud, Häverö-Singö, Ljusdal-Ramsjö, Färila
Linköping	Vist
Skara	Gråstorp, Floby, Kinnekulle, Ullervad
Strängnäs	Eskilstuna Fors, Axberg, Sköllersta, Ösmo-Torö

Växjö	Söraby, Rogberga-Öggestorp, Barnarp, Huskvarna, Kävsjö, Madesjö
Lund	Lövestad, Västra Bjäre, Malmö S:t Johannes, Husie och Södra Sallerup
Göteborg	Stenkyrka, Falkenberg, Fagered
Karlstad	Alster-Nyedsbygden, Övre Älvdal, Grums
Härnösand	Tännäs-Ljusnedal
Luleå	Jokkmokk
Stockholm	Saltsjöbaden Enskede-Årsta, Hässelby, Danderyd

Bland stiftens finns ingen skillnad när svaren »Ibland» och »I regel» läggs ihop. Skillnaden blir tydligare för enbart svaret »I regel». Här var det de två stiftens Växjö och Visby som hade högst andel pastorat (85 %) som valde svarsalternativet »I regel», medan pastoraten i Luleå stift hade lägst andel (58 %). Pastoratens storlek med avseende på antal tillhöriga hade ringa betydelse när de två svarsalternativen »Ibland» och »I regel» fördes ihop till ett enkelt »Ja». Minst andel pastorat som svarade »Ja» var de med flest tillhöriga, d.v.s. de med fler än 20000, medan alla de minsta pastoraten (100 %) hade »Ja» svar.

Den andra frågan om plats för begravningsgudstjänsten hade lydelsen: »Händer det att man ordnar begravningsceremonier i hemmet, i naturen eller på annan 'profan' plats?». Det var endast från 55 pastorat (7 % av alla som besvarat frågan) som man uppgav att så skedde »Ibland». Vanligast var detta i Karlstads stift, där det i 17 % av pastoraten förekom begravingar på annan plats än i en kyrka »Ibland». Svaret »I regel» kom inte från något enda pastorat. Antalet tillhöriga i pastoratet tycks ha betydelse. Mest sällan förekom dessa former av begravingar i de minsta pastoraten och störst andel begravningsceremonier på profana platser förekom i de största pastoraten. Av dessa 37 pastorat var det 7 (19 %) som meddelade att sådana begravningsakter förekom. Den övergripande bilden är att svenskkyrkliga begravingar på andra ställen än i kyrkor och kapell är mycket ovanliga.

Anhörigas deltagande vid begravingen.

Från 31 % av samtliga pastorat besvarades frågan »Deltar endast anhöriga vid begravingarna?» med ett »Nej», medan resten, 69 %, svarade att så skedde »Ibland» eller »I regel». Flest pastorat som rapporterade detta fanns i Härnösands stift. Lägst andel (58 %) fanns i Visby stift. Vanligast förekom det i pastorat med 5000–9999 tillhöriga och, kanske inte oväntat, var andelen pastorat som besvarat frågan med »Nej» störst (42 %) i de pastorat som hade 20000 eller fler tillhöriga. Men här följer min sammanslagning av »Ibland – och »I regel» svaren till ett enkelt »Ja» svar att bakom de senare svaren gömde sig enbart 29 pastorat, vilka var följande:

Stift	Pastorat
Uppsala	Gottsunda, Öregrund-Gräsö, Rasbo, Bälinge
Linköping	Mjölby, Vikingstad
Skara	Grästorps
Strängnäs	Flen, Eskilstuna Fors, Adolfsberg, Lerbäck, Salem
Växjö	Ryssby
Lund	Trelleborg, Uppåkra, Allerum, Barkåkra, Kulladal, Malmö S:t Johannes
Göteborg	Göteborgs Carl Johan
Karlstad	Bro
Härnösand	Vibygerå, Ramsele-Edsele, Timrå
Stockholm	Ljusterö-Kulla, Värmdö, Vantör, Viksjö, Kallhäll

Till redovisningen om anhörigas deltagande i begravningsgudstjänsterna kan frågan om »andra än prästen talar vid begravningsgudstjänsterna?» föras. Denna fråga besvarades med »I regel» av enbart tre pastorat, Ålem i Växjö stift, Ör i Karlstads stift och Övertorneå i Luleå stift, medan 53 % svarade »Ibland». Andra talare än prästen var vanligast i Luleå stift, där 68 % svarade »Ja», lägst andel kom från Visby stift med tre »Ja» av 13 (23 %). Vanligast (62 %) var icke-prästerliga talare i medelstora pastorat med 5000–9999 tillhöriga medan det knappast förekom alls i de allra minsta

pastoraten, där Sillerud i Karlstads stift utgjorde enda undantaget.

Tryckt agenda

En för LUKA 28 ny fråga var »Förekommer tryckt agenda vid begravningar?», vilket det »Ibland» eller »I regel» gjorde i nästan alla, 96 %, av pastoraten. Stiftet med störst andel pastorat där agenda förekom »I regel» var Skara, med 35 av 49 (71 %). Lägst andel »I regel»-förekomst redovisades från Strängnäs stift, med endast ett av 54 pastorat. Storleken på pastoraten har ingen betydelse för förekomsten av tryckt agenda.

Klädsel vid begravningar

Frågor om hur de sörjande var klädda vid begravningar har funnits med i alla LUKA-listor om kyrklig sed, men med varierande formuleringar. I LUKA 15, som klarlade förändringar i den kyrkliga seden mellan åren 1962 och 1968, ställdes två frågor: »Brukas frack vid begravning?» och »Bär närmast sörjande kvinnor sorgflor?». LUKA 15 sändes till alla Svenska kyrkans dåvarande församlingar och det visade sig att i knappt 30 % av dessa bar männen frack och i 97 % av församlingarna förekom det att de närmast sörjande kvinnorna bar sorgflor (över hälften, 56 %, svarade »I regel»). Även i den lista som är aktuell här ställdes två frågor om klädsel: »Används mörk klädsel vid begravningar?» och »Används ljus klädsel vid begravningar?». Av alla 753 pastorat som besvarade frågan om mörk klädsel användes vid begravningar, var det enbart från ett, nämligen Ytterhogdal, Överhogdal och Ängersjö i Härnösands stift som svaret var »Nej». Alla övriga svarade »Ibland» eller »I regel».

Ljusa kläder förekom inte i 11 % av pastoraten, medan det gjorde det i övriga 89 %. Förekomst av ljus klädsel var helt dominerande (100 %) i svaren från Härnösand stift, medan förekomst var minst vanlig i Luleå stift, där »endast» två tredjedelar av stiftets 33 pastorat uppgav att ljus klädsel förekom »Ibland» eller »I regel». Vidare var det i pastorat med 20000 eller fler tillhöriga som det var vanligast att ljus klädsel förekom vid begravningar (95 %). Pastorat med 1000–1999 tillhöriga

hade lägst andel (76 %) som uppgav att ljus klädsel förekom.

Bårtäcke

Frågan om bårtäcke löd kort och gott »Används bårtäcke över kistan vid begravningarna?». I knappt 10 % av pastoraten användes inte bårtäcke, medan nio av tio rapporterade att det förekom »Ibland» och endast två pastorat, Rådmansö i Årkestiftet och Hjo i Skara stift, meddelade att bårtäcke förekom »I regel». Visby var det stift där minst andel av pastoraten, 62 %, hade bårtäcke. Störst var andel pastorat som besvarade frågan med »Ibland» och eller »I regel» i Västerås stift: alla pastorat gav »Ja»-svar. När svaren ställdes mot tillhörighetsklasserna, visade det sig att minst andel pastorat (73 %) som svarade »Ja» på frågan om bårtäcke användes fanns i de med 1000–1999 tillhöriga.

Öppen kista

En för LUKA 28 ny fråga var »Förekommer det att kistan är öppen under (en del av) en begravningsgudstjänst?», vilket inte var fallet i en stor majoritet, 93 %, av pastoraten. I övriga pastorat förekom det »Ibland», något som var vanligast i Göteborgs stift, där så var fallet i 12 av 94 (13 %) pastorat medan öppna kistor inte alls förekom i Visby stift. Detta bruk var mest förekommande i pastorat med mer än 20000 tillhöriga och förekom inte alls i de allra minsta pastoraten. De pastorat där kistan »Ibland» var öppen under begravningsgudstjänsten var följande:

Stift	Pastorat
Uppsala	Enköping, Harmånger-Jättendal och Gnarp
Linköping	Linköpings domkyrkoförs., Kinda
Skara	Essunga, Västra Tunhem
Strängnäs	Oxelösund
Växjö	Barnarp, Bäckseda-Korsberga
Lund	Genarp, Hammarlöv, Burlöv, Kävlinge, Bjuv, Raus, Kivik, Hässleholm, Fjällkinge, Asarum, Husie och Södra Sallerup

Göteborg	Domkyrkoförsamlingen i Göteborg, Styrsö, Näset, Bergsjön, Örgryte, Tuve, Kungälv, Torsby, Vallda, Söndrum-Vapnö, Råda, Landvetter
Karlstad	Dals-Ed, Holm
Härnösand	Själevad, Arnäs
Luleå	Piteå landsförsamling, Överluleå, Jokkmokk
Stockholm	Kungsholm, Österhaninge, Lidingö, Vantör, Sollentuna, Solna, Barkarby, Kallhäll, Flemingsberg

En fråga i LUKA 28 löd: »Förekommer foto av den döda på/vid kistan?», vilket det gjorde i 88 % av pastoraten, och bland dessa var det enbart sex, Rättvik i Västerås stift, Södra Sandsjö i Växjö stift, Laxarby i Karlstads stift, Bräcke-Nyhem i Härnösands stift, Edefors i Luleå stift samt Ljusterö-Kulla i Stockholms stift, som menade att så skedde »I regel». Förekomst av foto av den avlidna var absolut vanligast (100 %) i pastorat med 20000 eller fler tillhöriga, medan det var minst vanligt, 76 %, i pastorat med 1000–1999 tillhöriga.

Följer man kistan vid jordbegravning?

År 2008 dog 91449 personer i Sverige, av vilka 68966 (75,4 %) kremerades (http://www.skkf.se/sites/default/files/pagefiles/SKKF_krematoriostatistik_2009.pdf sid 3). Övriga 24,6 % jordbegravades, dock inte alla enligt Svenska kyrkans ritual. (Av alla avlidna 2008 begravdes 82,7 % enligt Svenska kyrkans ordning. I siffran ingår alla typer av begravningar. (<https://www.svenskakyrkan.se/statistik>)). Med frågan »Följer deltagarna med till kyrkogården vid jordbegravning?» ville man få klarlagt i vilken omfattning deltagare i begravningsgudstjänsten också var med vid själva gravsättningen av kistan. Från nästan alla pastorat kom svaret att så skedde »Ibland» eller »I regel». Det senare svarsalternativet valdes av nästan 80 % av pastoraten och det förra av drygt 20 %. Endast åtta pastorat besvarade frågan med ett »Nej» och dessa var Vifolka i Linköpings stift, Önsta i Västerås stift, Alster-Nyedsbygden i Karlstads stift, Östersund, Bräcke-Nyhem, Revsund och Vibyggerå i Härnösands stift samt Adolf Fredrik

i Stockholms stift. Församlingsstorleken hade ingen betydelse för om deltagarna följde med till graven. Vid sammanslagning av svarsalternativen »Ibland» och »I regel» visade det sig att pastoraten i de sex tillhörighetsklasserna var samstämmiga i att ge bejakande svar. Däremot tycks antalet tillhöriga ha betydelse för om detta skedde »I regel». I den minsta tillhörighetsklassen var det enbart fem av tio (50 %) pastorat som uppgav att deltagarna i begravningsgudstjänsten »I regel» följde med till kyrkogården. Vanligast att så skedde var bland de pastoratsom hade mellan 2000 och 4999 tillhöriga. Bland dessa var det 238 pastorat av 285 (84 %) som svarade att deltagarna i begravningsgudstjänster som följdes av jordbegravning »I regel» var med vid gravsättningen.

Förekomst av minneslund, askurnlund/askgravlund.

På senare år har nya sätt att hantera askan efter dem som kremerats införts på kyrkogårdar och begravningsplatser. I frågelistan fanns två frågor som avsåg klarlägga i vilken utsträckning det fanns minneslundar, askurnlundar eller gravlundar på pastoratens kyrkogårdar. Frågorna löd »Finns det minneslund på de kyrkogårdar pastoratet använder?» och »Finns någon askurnlund/askgravlund på de kyrkogårdar pastoratet använder?» med svarsalternativen »Nej», »På någon» samt »På flera».

Från en knapp fjärdedel av pastoraten kom svaren att de hade minneslund på »Någon» av pastoratets kyrkogårdar och tre fjärdedelar hade minneslund »På flera» av de kyrkogårdar som pastoratet använder. Högst andel pastorat som hade minneslund »På flera» kyrkogårdar fanns i Västerås stift, där 41 av 45 (91 %) pastorat hade detta, lägst andel fanns i Skara stift, där 30 av 49 (61 %) pastorat hade minneslund.

Askurnlund eller askgravlund var däremot inte lika vanligt som minneslund. Av alla pastorat som besvarade frågan (741) uppgav nästan två tredjedelar (64 %) att dessa varianter för gravsättning av aska var tillgängliga inom pastoratet. Återigen var det från Västerås stift som störst andel pastorat (47 %) rapporterade att askurnlund och askgravlund fanns på flera kyrkogårdar i pastoratet. För

Visbys del var det enbart 2 av 13 (15 %) pastorat som hade askurnlund och askgravlund på flera kyrkogårdar i pastoratet. Förekomsten av askurnlund och askgravlund var inte oväntat störst i pastorat med många tillhöriga. Ovanligast var förekomst i de allra minsta pastoraten (59 %) och vanligast i de pastorat som hade 10000–19999 tillhöriga.

Prästs deltagande vid gravsättning av aska

Att en präst deltar när begravningsgudstjänsten avslutas med gravsättning av kistan är naturligt, men det är inte lika självklart att en präst skall närvara eller vara aktiv vid olika former av gravsättningen av aska. För att få reda på i vilken utsträckning så var fallet, ställdes två frågor: »Medverkar präst vid urnsättning?» och »Förekommer det att präst medverkar då aska sprids över vatten eller i naturen?». I nio av tio pastorat deltog präst vid urnsättning »Ibland», och i 7 % deltog han eller hon »I regel». I de två stiftet Härnösand och Visby meddelade alla pastoraten att präst deltog antingen »Ibland» eller »I regel».

Det var betydligt mindre vanligt att präster medverkade vid spridning av aska över vatten eller i naturen. Endast i 20 % av pastoraten gjorde prästerna detta »Ibland» och endast i nio pastorat skedde detta »I regel». Dessa pastorat var: Öregrund-Gräsö i Uppsala stift, Gladhammar i Linköpings stift, Asker i Strängnäs stift, Söderåkra i Växjö stift, Båstad och Genarp i Lunds stift, Härnösands landsförsamlingar i Härnösands stift, Teg i Luleå stift samt S:t Johannes i Stockholms stift. Visby var det stift där störst andel pastorat (5 av 13; 39 %) meddelade att en präst medverkade vid spridning av aska. I pastoraten i Västerås stift var det minst vanligt att en präst deltog. Här kom jakande svar enbart från sex av 45 (13 %) pastorat. Inte oväntat hade antalet tillhöriga endast betydelse när det gällde prästers deltagande vid spridandet av askor. Läst förekomst var det i pastorat med 1000–1999 tillhöriga och högst i pastorat med 5000–9999.

Plats för minnesstunder

Många begravingar avslutas med en minnesstund med någon form av förtäring. (För mer om vad som bjuds på minnesstunder, se: Davidsson Bremborg

2006). I LUKA 28 var man mer intresserad av platsen för minnesstunden än vad som förtärdes. Frågorna var: »Anordnas minnesstunder i församlingshem?», »Anordnas minnesstunder i sorgehuset?», »Anordnas minnesstunder i restaurang, café eller motsvarande?», samt »Minnesstund anordnas i annan lokal, nämligen». Från i stort sett alla (99 %) pastorat kom svaret att minnesstunder ägde rum i församlingshemmen, vilket skedde »I regel» i 67 % av pastoraten. »Nej»-svar om minnesstunder i församlingshem kom från nio pastorat: Eskilstuna Fors i Strängnäs stift, Lima-Transtrand i Västerås stift, Karlshamn och Ystad i Lunds stift, Gunnarp i Göteborgs stift, Garde och Östergarn i Visby stift samt Nacka och Färingsö i Stockholms stift. Det finns ingen nämnvärd skillnad i hur pastoraten i respektive stift svarade på denna fråga. Antalet tillhöriga i pastoratet hade en viss betydelse på så sätt att förekomst av minnesstunder i församlingshem var något mindre vanligt i de allra minsta pastoraten (90 %), medan mellan 97 och 100 % av pastoraten i övriga storleksklasser rapporterade sådan förekomst.

Det var nästan lika vanligt att minnesstunder förekom i sorgehusen som i församlingshemmen. Av alla pastorat som besvarade frågan (750 stycken) uppgav 94 % att så skedde »Ibland» eller »I regel», med stor majoritet för »Ibland» (93 %). Enbart fyra pastorat: Tolfta i Uppsala stift, Salem och Frustuna i Strängnäs stift samt Högsäter i Karlstads stift kryssade i svarsalternativet »I regel», medan 44 (6 %) valde svarsalternativet »Nej». Att minnesstunderna ägde rum i sorgehusen var vanligast i Lunds stift, där 99 % av pastoraten svarade att så var fallet åtminstone »Ibland».

I drygt åtta av tio pastorat (82 %) förekom det »Ibland» eller »I regel» att minnesstunderna förlades till någon form av näringslokal, d.v.s. »restaurang, café eller motsvarande», men endast 31 (4 %) pastorat valde här alternativet »I regel». Detta val av lokal för minnesstunder förkom mest i Härnösands stift, där 36 av 38 (95 %) pastorat valde detta svarsalternativ. Minst ianspråkta »Nej»-svaren utgjorde 70 % – var sådana lokaler i Göteborgs stift. Antalet tillhöriga hade en viss betydelse för valet av serveringsställen. Minst andel pastorat (66 %, eller 51 av 77) som rapporterade

att man åtminstone »Ibland» hade minnesstunder på en restaurang eller motsvarande fanns i den näst minsta tillhörighetsgruppen, d.v.s. den med 1000–1999 tillhöriga. Störst andel pastorat som använde sådana lokaler för minnesstunder fanns i den största tillhörighetsgruppen (95 %, eller 35 av 37) med mer än 20000 tillhöriga. Tillgången på lämpliga lokaler förklarar sannolikt de iakttagna skillnaderna mellan små och stora pastorat.

Sextiofyra pastorat lämnade information om att minnesstund förekom i annan lokal än i församlingshem, sorgehus eller restaurang/café. Det absolut vanligaste alternativet var bygdegård, vilket nämdes av 28 pastorat. Härefter kom hembygdegård, vilket 16 pastorat vittnade om. Andra platser var lokal i begravningsbyrå, ordenslokaler, kvarterslokal, minnesrum i krematoriet och skolmatsal.

NYTT OCH GAMMALT

Den sista frågan om begravingar i LUKA 28 hade följande lydelse: »Finns det några särskilda seder (äldre eller nyare) med anknytning till begravingar och minnesstunder att notera i pastoratet?». Från olika håll i landet kom information om en »större variation vad man lägger på kistan vid avskedstagandet» (Adolfsberg i Strängnäs stift). Ett exempel kom från Möllevången-Sofielund i Lunds stift: »Symboler som anknyter till arbete, yrke eller fritidsintressen – på eller vid kistan», vilket kan förtydligas med svaret från Ljusterökulla i Stockholms stift: »Ja! Dekorationen av kistan! Träd och kvistar, stavar och luva – allt för att ge akten en identitet av den döde. Även tänds ljus på kistan där även ett foto kan ha placerats.» Den avlidnas identitet framhävdes även i Husie och Södra Sallerups pastorat i Lunds stift genom att »bild – eller filmvisning innan – önskades i samband med Englas begraving». Helt andra typer av symbolmarkeringar förekom dels genom att Hajoms kyrka i Surteby-Kattunga pastorat i Göteborgs stift »kläddes altarringen i svart», dels genom att i Bäckebo pastorat i Växjö stift bar vaktmästaren i en av församlingarna »processionskors till graven» där det placerades »tills gudstjänsten är slut.»

Flera pastorat informerade om att det blivit vanligare »att lämna kistan i kyrkan även vid jordbegraving» (Färila i Uppsala stift). Variationer i klockringning meddelades från tre pastorat. I Styrso pastorat i Göteborgs stift ringde »församlingen / ... / olika antal minuter beroende på ålder» och i Knislinge i Lunds stift har man »frångått seden att de närmast sörjande går in under klockringningen» medan man i Knivsta i Uppsala stift »ringer vid gravöppningen».

Från Kristdala i Linköpings stift meddelades det att man fortfarande hade »4 granar med brutna toppar vid jordbegraving». Liknande information kom från Brålanda pastorat i Karlstads stift där »en församling (hade) seden med granar med bruten topp kvar.» Granris eller enris i grav och runt urna förekom i Tjärstad i Linköpings stift samt i Västerlösa i Uppsala stift. Från både Lidhult i Växjö stift och Fardhem i Visby stift rapporterades att det förekom att vägen mellan sorgehus och kyrka pryddes med granris.

Från några pastorat kom kommentarer som handlar om ljuständning och annat kring ljusen. Ett exempel kom från Sundbyberg i Stockholms stift: »ljuständning i kapell i samband med avskedstagande», och ett annat från Edsberg i Strängnäs stift där det förekom »ett litet ljus på kistan som sedan överlämnas till de sörjande». Andra exempel är från Huskvarna i Växjö stift, där »varje sorgehus får ett Kristusljus med ljusstake» och i Söderåkra i samma stift får »alla som mistat make/maka / ... / besök av prästen som lämnar ett Kristusljus! (inför Alla helgon)». I Byarum i Växjö stift hölls »Förbönen / ... / vid ljusbäaren.»

Flera pastorat hade kommentarer kring tacksägelse och själaringning. I Tingsås i Växjö stift hade man bruket att »det ljus som tänds av kyrkvård vid tacksägelsen erbjuds sörjande att ta med sig hem». I Sollefteå-Boteå pastorat i Härnösands stift förekom »tacksägelse / ... / söndagen efter begravingen. Då inbjuds anhöriga. I den allmänna förbönen ber vi för den avlidne + anhöriga, samt tänder ljus + klockringning». I Rättvik i Västerås stift lästes »psalmvers från begravingen / ... / vid tacksägelsen». Helsingborgs Maria i Lunds stift noterade att »betydligt färre [sörjande] deltar i gudstjänst när tacksägelsen läses.»

Åtskilliga pastorat meddelade att en minnesgudstjänst med tacksägelse förlades till allhelgonatiden. Västra Rekarnes pastorat i Strängnäs stift lade ner ett omfattande arbete kring Allhelgonatiden med »mycket välbesökta minnesgudstjänster i samtliga församlingens kyrkor, Alla själars dag, andakt med musik, kaffeservering i anslutning i samtliga kyrkor och församlingshem vid kyrkorna, torsdag, fredag, lördag i Allhelgonaveckan» något som krävde »stor lekmanamedverkan». Från Forsheda i Växjö stift meddelade man att man hade dels »minnesgudstjänst med ljusständning på Alla helgons dag», dels »gravsmyckningskaffe.» I Oxie i Lunds stift hade man »minnesgudstjänst på kvällen Alla helgons dag», och i Adolf Fredrik i Stockholms stift förekom »Årlig inbjudan till anhöriga efter i församlingen avlidna till minnesgudstjänst på Alla Själaras dag.»

Vissa pastorat kommenterade dels sörjandes placering i kyrkan, dels kistan riktning. I Tossene i Göteborgs stift »sitter närmast sörjande/anhöriga / ... / på vänster sida i kyrkan», medan »alla sitter till höger, fyller upp bakåt och sedan på vänster sida» i Torp i Härnösands stift. I Älvdalen i Västerås stift sitter »de närmaste på nordsidan». Från Härnösands stift, Södra Jämtlands pastorat »i Oviken-Myssjö är kistan under gudstjänst vänd så att den avlidne är vänd med ansiktet mot altaret. Vid utbärningen vänds kistan». I Tåssjö kyrka i Munka Ljungby pastorat i Lunds stift gjorde man tvärtom. »Kistan 'vänd' så att den döde har huvudet åt väster och fötterna åt öster (mot altaret) vilket innebär att prästen vid överlätlelsen vänder ryggen mot församlingen» och i »Markim, Orkesta och Frösunda i Vallentuna pastorat i Stockholms stift »begravs den avlidne 'mot öster'.»

Enstaka pastorat vittnade om att »kremation före begravning (blivit) vanligare», så uppges från Undersåker i Härnösands stift, liksom från Lidingö i Stockholms stift där man haft »direkt kremering och begravningsgudstjänst med urna».

»Hälsning med blommor» är enligt Stensele-Vilhelmina pastorat i Luleå stift »i avtagande.» I Ragunda i Härnösands stift lämnade å andra sidan »kyrkvård / ... / blommor från församlingen» och i Finska församlingen i Stockholm läste »man / ... / blombandstexten vid defilerings». Vid jordbe-

gravning i Tibro i Skara stift delades istället »alla blommor ut genom namnupprop innan kistan bärs ut.» Till dessa bruk med namnuppläsning kring blommor kan också följande information från Bäve i Göteborgs stift räknas, nämligen att »ofta läser prästen minnesgåvor».

Trelleborgs församling i Lunds stift meddelade att »numera kan både CD-musik och live solosång förekomma på samma begravningsgudstjänst». Västerås domkyrkoförsamling var däremot avvisande till »CD-musik och förespråkar 'levande' musik.»

Två, enligt min mening, något udda kommentarer kom dels från Hällestad i Linköpings stift, där »bärarna fortfarande bär cylinder och svarta handskar, även jag», dels från Almby (Örebro) i Strängnäs stift där »vigvatten bestänks på kistan. Klämtning 3x3 före begravning.»

Några ytterligare kommentarer om den kyrkliga seden kring begravningar som nämns är att »bisättningar blir allt mindre förekommande», liksom att »prästen (är) med allt mera sällan vid urnsättning» (Villstad i Växjö stift), »bårtäcke ökar, ljus klädsel ökar» (Ockelbo i Uppsala stift), »korstecken istället för mull» (Vetlanda i Växjö stift), »prestaver har använts» (Kyrkhult i Lunds stift), »asklundar utnyttjas alltmer» (Vimmerby i Linköpings stift), »ibland psalmer på samiska språket» (Jokkmokk i Luleå stift) och i Ivetofta i Lunds stift har seder som närvaron av »flaggor/fanor» försvunnit.

SLUTKOMMENTAR

Avslutningsvis vill jag än en gång framhålla att resultatet ovan inte går att generalisera. Orsaken är att alltför många pastorat inte besvarade frågorna. Detta bortfall innebär också att de redovisningar som gjorts om hur pastoraten i olika stift har svarat inte skall ses som att stiftet jämförs med varandra. Jag har enbart velat peka på i vilka stift som en kyrklig sed i samband med begravning förekommer mest respektive minst. Ett ytterligare problem är svarsalternativet »Ibland», vilket inbjuder till godtyckliga tolkningar. Hur ofta, eller sällan, skall en sed förekomma för att tolkas som »Ibland», kan vara en nyttig fråga att

ställa sig vid tolkning av svaren. Kanske är svarsalternativet »Nej» egentligen det mest intressanta att analysera. Man kan också observera att om man har många begravningar ökar chansen till enstaka »Ibland-»svar.

För kommande frågelistor kan mycket i den information som uppgiftslämnarna själva skriver in och som ovan presenterats under rubriken »Nytt och gammalt» vara värd att ta fasta på. Självt skulle jag här vilja se mer av hur själva begravningssceremonin och minnesstunden gestaltas med tanke på i vilken utsträckning och på vilka sätt som den avlidna lyfts fram som person. Men frågor om denna eventuella personifiering ryms knappast i kyrkligsed-listorna, utan kräver förmodligen en egen undersökning.

SLUTORD

I detta slutord riktar jag ett stort tack till Göran Gustafsson, professor emeritus i religionssociologi. Tack vare hans stora kunskap om LUKA-listorna, hans noggranna läsningar av tidigare versioner av denna artikel och inte minst hans kunskap om Svenska kyrkans geografi, har han bidragit med konstruktiv kritik men också språkliga förändringar som verkligen gjort texten långt mer läsbar än vad jag själv lyckades åstadkomma i tidigare versioner.

REFERENSER

- Dahlgren, Curt »Några glimtar ur Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv.» i *Kyrkohistorisk årsskrift 1998*. Red Ruth Franzén. Uppsala 1998.
- Davidsson Bremborg, Anna, »Mat och minnen. En studie av samlingar efter begravning.» i *Kring begravningar i nutid: tre studier*. red.: Curt Dahlgren och Göran Gustafsson. Lund 2006.
- Gustafsson, Göran. *LUKA 27 om Kyrklig sed 2002: materialbeskrivning, resultatredovisning, analys-exempel*. Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv. Lund 2006.

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	147
Nordisk kyrkohistoria	183

Allmän kyrkohistoria

Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston & Stephen C. Dove (red.)

THE CAMBRIDGE HISTORY OF RELIGIONS
IN LATIN AMERICA.

New York: Cambridge University Press
2016, xxiii, 830 sid.

I den väldiga samlingen *Cambridge Histories* finns numera en omfattande volym som tar sig an religioner i det spansk- och portugisisktalande Amerika: *The Cambridge History of Religions in Latin America* (CHRLA). Den har sammanlagt 49 kapitel, vart och ett på mellan tio och trettio sidor. Även om den romersk-katolska kyrkan länge var den fullständigt dominerande, och också ägnas mycket plats, är den naturligtvis inte den enda religiösa aktören på kontinenten, även om den knappast kan räknas som »en bland alla andra». Författarna tar också upp olika slags protestantism, inte minst i dess pentekostala former, och religioner med afrikanskt ursprung. I någon mån behandlar de islam, judendom och andra så kallade världsreligioners närvaro, samt nya religiösa rörelser. Vissa kapitel behandlar större fenomen och innehåller kronologiska och geografiska översikter, som t.ex. avsnittet »Historical Protestantism». Andra är inriktade på mer specifika teman som t.ex. »The Religious Media and Visual Culture», »Emigration» och »Catholicism and Political Parties».

Det finns inte många andra så brett upplagda översiktsverk som CHRLA. Allra mest liknar den faktiskt den betydligt kortare antologin *Religion i Latinamerika*, som David Westerlund och jag gav ut 2012. Förutom olika kristendomsvarianter inkluderade vi judendom, islam, buddhism, hinduism och religioner med afrikanskt ursprung, nya religiösa rörelser, samt äldre och nutida »indiansk religion». I övrigt finns knappast några översikts-

verk med så stor religiös och kronologisk bredd, vare sig på engelska, spanska eller portugisiska.

Sammantaget ger CHRLA en mycket god överblick över religion i Latinamerika sedan kolonialtiden, men den är särskilt stark när det gäller det senaste seklet. Kapitelförfattarna är i regel specialister på sina ämnen och redaktörerna har gjort ett utmärkt arbete. Bidragen är inte strömlinjeformade, men de är jämförbara och kompletterar varandra. Samtidigt kan de utan problem läsas separat. Lägstnivån är hög och mycket få av bidragen är starkt tesdrivna; författarna redogör oftast på ett adekvat sätt för olika möjliga tolkningar.

Vilken är då den tänkta läsekretsen för CHRLA? Med ett pris på närmare 3 000 kronor är boken som sådan inte möjlig att använda i undervisning, och antagligen kommer få enskilda forskare att införskaffa den. Däremot finns den, till exempel, tillgänglig i digital form via flera svenska universitetsbibliotek. Det innebär att delar av den, trots allt, kan fungera som kurslitteratur här. CHRLA kommer antagligen framförallt att återfinnas i europeiska och nordamerikanska vetenskapliga bibliotek. Där kan den bli en viktig resurs för den som vill få en allsidig introduktion till ett jättelikt ämnesfält, men också mer specialiserade kommer att finna nya uppgifter och perspektiv.

Att i detalj redovisa det rika innehållet i CHRLA är omöjligt, men jag vill lyfta fram två centrala utvecklingslinjer som flera kapitel behandlar: pentekostaliseringen och den nutida katolicismens mångfald. Omfattande kvantitativa undersökningar, som World Value Survey och Pew Forums senaste studie av latinamerikansk religion (2014), visar att latinamerikaner till stor del håller fast vid »traditionella värden», som religion, men att de samtidigt betonar individuell frihet i ungefär lika stor grad som många nordeuropeiska länder. Samtidigt är skillnaderna mellan länder och regioner stor.

Den snabba pentekostaliseringen av Latinamerika är känd även utanför specialisternas skara. Framförallt sedan 1980-talet har pentekostala och evangelikala rörelser växt sig allt starkare på kontinenten, men den geografiska variationen är stor. I centralamerikanska länder som Nicaragua och Guatemala är befolkningen numera i princip jämnt fördelad mellan protestanter och katoliker. I Mexiko, till exempel, är situationen en helt annan; protestanterna utgör troligen endast 7 eller 8 % av befolkningen, trots, eller kanske på grund av, närheten till Förenta staterna. Sammantaget räknar forskare med att omkring en femtedel av den latinamerikanska befolkningen är pentekostaler.

Den latinamerikanska pentekostalismen innehåller ett stort spektrum: från klassiska småförsamlingar som samlar människor från en stadsdel eller by och där individuellt vittnesbörd spelar stor roll, till megakyrkor, ofta av så kallat neopentekostalt eller framgångsteologiskt slag, med starka ledargestalter och välregisserade gudstjänster. Även de flesta av dessa senare kyrkor är grundade av latinamerikaner och har omfattande missionsverksamhet på andra kontinenter. Tillsammans i Latinamerika beror endast i begränsad omfattning på utländska missionsinitiativ.

Pentekostalismens tillväxt i Latinamerika har inneburit stora utmaningar för Katolska kyrkan. En kyrka som i princip hade religiöst monopol har i vissa länder förlorat upp till hälften av sina medlemmar på bara ett par decennier. Beredskapen har generellt sett inte varit god. Den officiella kyrkan har haft svårt att hitta sin roll på ett fält som kännetecknas av ökad religiös pluralism. Längre satte biskopskonferenserna likhetstecken mellan att vara (sann) latinamerikan och att vara katolik; vissa gör det fortfarande. Att konvertera var, utöver allt annat, att förråda sin kultur. Biskoparna skyllde ofta pentekostaliseringen, »invasionen av sekter», på Förenta staternas kulturimperialism, men har nu i allt större grad blivit övertygade om att Latinamerika måste evangeliseras, även från katolskt håll.

Samtidigt verkar det som om det katolska medlemstappet långsamt planar ut. Även om vi fortfarande inte har så mycket kunskap om det, tycks det som många av dem som konverterat till

pentekostala samfund inte stannar kvar speciellt länge. Ibland går de tillbaka till Katolska kyrkan. Ibland kommer de inte att identifiera sig med något samfund. Antagligen kommer antalet latinamerikanska pentekostaler fortsätta att växa, men medlemsökningen kommer framförallt bero på att barn föds in i rörelserna och inte på att stora grupper katoliker konverterar. Det verkar finnas en stor medlemskärna i Katolska kyrkan; katoliker, som oavsett engagemangsnivå, inte kommer att lämna kyrkan i någon större utsträckning. Prästbristen är ett ständigt problem för Katolska kyrkan i Latinamerika; framförallt är prästerna ojämnt fördelade. Det ska dock understrykas att även om präster är nödvändiga för firandet av eukaristin, leds antagligen de flesta katolska gudstjänster, åtminstone på landsbygden, av lekfolk, ordenssystrar eller permanenta diakoner.

Den viktigaste katolska evangelisationsrörelsen i nutidens Latinamerika är den karismatiska förnyelsen. Det är ett relativt perifert fenomen i till exempel Europa, men ytterst betydande i många latinamerikanska länder och i synnerhet i Brasilien och Guatemala, där uppemot hälften av katolikerna anger att de känner sig befriende med den. I den katolska karismatiska förnyelsen kombineras olika typer av verksamhet: alltifrån små böne- och bibelstudiegrupper till stora väckelsegudstjänster på idrottsarenor, ledda av särskilt populära präster. Musiken och sångerna liknar de pentekostala motsvarigheterna, liksom fokus på helande och personlig omvändelse. Samtidigt har jungfru Maria en stark ställning. TV, radio, musikinspelningar och internet är viktiga medel för att nå ut med budskapen, men det är också traditionell dörrknackning, framförallt inriktad på icke-praktiserande katoliker.

Befrielsesteologin, som växte fram under 1970-talet, fick en stor global betydelse för utvecklandet av kontextuella teologier på andra kontinenter, inte minst i akademiska sammanhang. På latinamerikansk basnivå kombinerades ofta läsning av bibeltexter från »de fattigas perspektiv» med praktiskt, socialt engagemang. Basgrupper av detta slag finns kvar, framförallt i Brasilien, men rörelsen är

inte alls lika stark som tidigare delvis på grund av många biskopars motstånd.

Vid sidan av dessa rörelser finns en traditionell folklig katolicism som är mycket spridd såväl på landsbygden som i städerna. Ett centralt drag är vördandet av bilder och avläggandet av *mandas* eller *votos*: löften till ett helgon eller en speciell Kristus- eller Mariavariant: Om du hjälper min dotter som är sjuk, så kommer jag att be en novena eller vallfärda. Gud betraktas ofta som någon som är långt borta; helgonen (och jungfru Maria) är betydligt närmare till hands och lättare att ha att göra med. Den folkliga religionen är dock inte statisk; den förändras. En intressant fråga, som tyvärr inte tas upp i CHRLA, är varför vördnaden för vissa helgon plötsligt kan få en väldigt stor spridning. Jag har under de senaste två decennierna besökt Mexico City många gånger och sett hur vördnaden för aposteln Judas Tadeus och det libanesiska 1800-tals-helgonet Charbel Maklouf tagit över såväl många kyrkorum som det offentliga rummet. Båda anses som helgon som åkallas i »omöjliga fall». Numera finns också Santa Muerte (Den heliga Döden) på gatorna, en skelettfigur som den officiella kyrkan benämnt satanistisk, men som många katoliker inte ser något problem med att vörda och tillkalla i svåra situationer, tillsammans med Judas Tadeus och Sankt Charbel.

Det finns en lång tradition av antiklerikalism i den latinamerikanska katolicismen. Många menar att präster och biskopar inte ska tas på för mycket allvar. En allt större andel uppger att de är »katoliker på sitt eget sätt». De tror på Gud, menar att religion spelar stor roll i deras liv, ber ofta, men går sällan eller aldrig i mässan och förhåller sig ganska fritt till tros läran. Det är också tydligt att en mycket stor andel av de latinamerikanska katolikerna inte delar kyrkans officiella uppfattningar om till exempel preventivmedel och homosexualitet, och även om en majoritet är motståndare till fri abort, menar många att det finns sammanhang där det bör vara tillåtet.

Fortfarande identifierar sig den stora majoriteten latinamerikaner med ett visst religiöst samfund. Samtidigt är det tydligt att många ägnar sig åt »multipla religiösa aktiviteter», det vill säga att man

deltar i olika religiösa sammanhang. En brasiliansk katolik kan t.ex. besöka candomblé-ceremonier och läsa spiritistisk litteratur. Författarna i CHRLA använder sig inte av så mycket ekonomiskt influerat språkbruk när de beskriver dagens religiösa landskap. Det benämns sällan en marknad, där det gäller att ta marknadsandelar och där individens religiösa beteende är utslag av »rational choice», rationellt övervägda val, som styrs av egenintresse. En beskrivning av en sådan rationalitet skymmer det faktum att många troende till exempel sällan ser multipelt religiöst deltagande som något problem eller ens en fråga. En mängd olika trosuppfattningar kan existera tillsammans inom en person; ett tecken på att religion och individuella val spelar en alltmer central roll i den latinamerikanska religiösa världen.

MAGNUS LUNDBERG

Eve-Marie Becker

DER BEGRIFF DER DEMUT BEI PAULUS.

Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 268 sid.

Eve-Marie Becker är professor i Nya testamentets exegetik vid universitetet i Århus. I föreliggande bok analyserar hon hur Paulus använder sig av begreppet ödmjukhet. Utgångspunkten är inledningen till Filipperbrevets andra kapitel (Fil. 2:3).

För läsaren av Beckers bok är kunskaper i grekiska till stor fördel, vilka recensenten tyvärr saknar. Då antalet grekiskskunniga läsare förutom teologerna torde vara mycket begränsat, ligger det genomgående i författarens intresse att uttrycka sig så begripligt som möjligt även för grekiskokunniga läsare. Därför har i denna recension också bedömts huruvida även dessa läsares intresse tillgodosetts.

I förordet informeras om att denna monografi börjar först med en spaning efter kulturhistoriskt bruk och missbruk av begreppet »Demut» (*tapeinofrosúne* enligt författarens transkription av grekiskan), för att sedan återgå till dess begreppsliga och konceptionella utgångspunkt hos Paulus.

Becker utgår i sitt förord (s. IX) från ett kritiskt yttrande av Martin Luther 1521: »O, det ligger ett stort högmod fördolt under de ödmjuka kläderna,

orden och gesterna, som världen just nu är så full av.» (WA 7, 563, min översättning)

Slår man upp källan i WA 7, 563, finner man, att Luthercitaten härstammar från hans studie *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt* (*Magnificat översatt och uttolkat*, 1521), där Luther utgår inte ifrån Paulus, utan från Marias ord efter ärkeängeln Gabriels bebådelse (Luk.1:48). Detta sammanhang ger vid handen att Luther ser en viktig källa för det kristna begreppet »Demut» i Marias beteckning av sig själv som »ringa tjänarinna» inför ängeln Gabriels bebådelse. I sin citerade uppsats om Marias lovsång skriver Luther att det inte är ringheten som Maria prisar, utan Gud för att han sett till denna ringhet. Och han skriver också om rätt ödmjukhet och felaktig, dvs. hycklad ödmjukhet.

När Luther behandlar begreppet ödmjukhet i nämnda artikel transkriberar han det som *tapi-nophrosyne*. Jag hade varit Becker tacksam om hon utnyttjat samma möjlighet redan i förordet. Hon gör det som sagt tacknämligt nog i själva textens första mening, när hon hänvisar till Filipperbrevet, där Paulus sägs ha präglat detta begrepp, *tapeinofrosune*, som inte funnits i grekiskan innan dess. Om det därmed är berättigat att kalla Paulus för den kristliga ödmjukhetens uppfinnare, som i förordets sista mening, vågar jag med hänvisning till Luk.1:48 dock betvivla.

Förordet innehåller även ett annat främmande ord, som transkriberas direkt, men inte blir begripligare för det, fast det presenteras som en »med den kristliga ödmjukheten besläktad etisk hållning»: *tlawmngaihna* (s. X). Begreppet återkommer på s. 23, där det lokaliseras i indiska stammar och jämförs med Paulus agape-princip i 1 Kor. 13. Det låter helt enkelt som osjälvisk kärlek, men sägs åberopas främst av asiatiska kristna teologer. Det faktum att det inte finns en gedigen ordlista i slutet av boken, utan endast en förteckning av ett urval begrepp och saker (s. 265–268) underlättar inte för läsaren att få en relevant översättning eller förklaring av detta eller andra begrepp.

Hur det av Paulus införda ödmjukhetsbegreppet utvecklas som en religiös identitetsmarkör bland de första kristna diskuteras ingående i kap. 4 och 5. I kap. 6 behandlas hur begreppet utvecklas efter

Paulus död. Slutkapitlet befattar sig med begreppets problematiska ambivalens och entydighet, och slutar med ett försök till en begreppsbestämning. Författaren kommer till slutsatsen att *tapi-nophrosyne* kan ses som ett uttryck för en existensform, som har Kristus som förebild och Paulus liv som exempel. Paulus bidrar inte med något nytt tanke-system i Fil. 1-2, men kan sägas öppna nya vägar för tankarna (s. 220).

Centralt är kap. 5 där Paulus användning av konceptet »Demut» i Fil. 2 beskrivs som kristlig klokhet och litterär övning, där »kristlig klokhet» är en översättning av begreppet *phronesis*. Becker frågar: »Wieweit nimmt Paulus aber tatsächlich am *Phronesis*-Diskurs der Antike teil?» (s. 151). Det blir emellertid en fråga som inte följs upp eller får något svar. *Phronesis* behandlas utförligt och mångordigt och tycks här snarast överensstämma med vad man på svenska kallar för »gott omdöme» kopplat till god moral, en praktisk livsklokhet för att fatta goda beslut.

Den omfattande jämförelsen mellan Aristoteles och Paulus *Phronesis*-diskussion (s. 151–159) torde vara av särskilt intresse för filosoferna. Med sin litterära självstilisering i sina brev sägs Paulus vara den förste judiske författare som autobiografiskt skriver om sin inställning och utövning av ödmjukhet, och Becker anser, att mediet att skriva brev här utvecklar en egen poetisk och etisk dynamik. Kristna författare som Augustinus anknyter till detta på mångfaldigt sätt för att legitimera sig både personligt och religiöst med hjälp av denna litterära och religiösa tradition.

För boken som helhet gäller att Eve-Marie Becker har skrivit den för grekisk-kunniga läsare. Den är genomgående full av grekiska ord – även i innehållsförteckningen – oftast utan översättning. För läsare som undertecknad är detta frustrerande. Men också tyskan kan vara problematisk på grund av ovanliga främmande ord. Självt står jag t.ex. frågande inför begrepp som »einer dianoetischen (*Phronesis*) Tugend» (s. 218) eller »den henophronetischen Status ekklesialer Gemeinschaft» (s. 219). Även om det sägs en del intressanta detaljer om detta i och för sig inte oproblematiske religiösa begrepp, som ju inte är »inne» i dagens jämlika samhälle, kan

boken således inte betecknas som särskilt läsarvänlig – framförallt kan den inte rekommenderas läsare utan förkunskaper i grekiska.

I litteraturförteckningen söker man med häpnad förgäves efter standardverket *DWB* (Jakob und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch*). I bd. 2, sp. 920–924, finns en hel del om »Demut» resp. »Demütigkeit». *Deutsches Rechtswörterbuch* finns däremot upptagen, trots att »Demut» inte kan sägas ha betydelse för juridiken.

BIRGIT STOLT

Samuel Rubenson

DET TIDIGA KLOSTERVÄSENDET OCH DEN ANTIKA BILDNINGEN. Slutrapport från ett forskningsprogram. (RJ:s skriftserie 9)

Stockholm: Riksbankens Jubileumsfond i samarbete med Makadam förlag 2016, 118 sid.

Riksbankens Jubileumsfond (RJ) har haft den goda idén att skapa en skriftserie där resultaten av de mer omfattande projekt som fonden stöder redovisas i allmäntillgänglig form och med projektets huvudansvarige som författare. Som nr 9 i RJ:s skriftserie har den lundsiska kyrkohistorikern Samuel Rubenson givit ut *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*. Skriften redovisar ett mycket omfattande projekt som löpt över sju år med något drygt dussin deltagare från olika länder. Det har handlat om att studera det tidiga klosterväsendet i dess roll som härदार för bildning och utbildning. Klostren har varit platser för bön och gudstjänst, men de har också varit skolor och universitet. Det är med siktet inställt på den senare rollen som projektets forskare har besökt kloster eller klosterruiner i Egypten, Syrien, Etiopien och andra platser. Jakten har i all synnerhet gällt de texter som använts i undervisningen och då inte minst de »tänkespråk» (maximer, sentenser) som spelat en viktig roll i denna undervisning. Eftersom dessa ökenfädernas tänkespråk har varit skrivna på latin, grekiska, arabiska, armeniska, koptiska och andra fornspråk har en avsevärd språklig expertis krävts för dechiffringen. Det har ingått

i projektets uppgift att på olika sätt tillgängliggöra, översätta och ofta digitalisera och lägga ut de använda texterna.

Värdet av det redovisade resultatet är givetvis framför allt beroende av värdet hos de enskilda fynden, de enskilda tolkningarna, akribin i handhavandet av det ytterst omfattande materialet. Djävulen (eller i detta fall kanske högre makter) finns i detaljerna. Ändå försöker Rubenson i *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen* dra en del mer generella slutsatser. Den stora frågan gäller givetvis förhållandet mellan den antika (hedniska) bildningen och den tidiga kristna. Rubenson vill här hävda en kontinuitet som tidigare forskning inte uppmärksammat. Förhållandet till den antika filosofin och retoriken har inte varit fientligt. I stället har man försökt anamma och tillgodogöra sig den antika bildningen. Det har handlat om harmonisering och sammansmältning inte om motsatsställning. De antika filosofernas maximer har på ett tvångslöst sätt kunnat införlivas med de kristna tänkespråk som utgjort föremål för klostrens undervisning och kontemplation under de tidiga århundraden som står i blickfånget. Inte heller har klosterlivet på något avgörande sätt skilt sig från det liv i avskildhet och tillbakadragenhet som många antika filosofer ansåg vara det riktiga.

Dessa synpunkter är tänkvärda och värdefulla. Den retoriska motsatsställningen till »tidigare forskning» ges kanske ibland aningen för stort eftertryck. En blick på Albert Wifstrands fina lilla bok *Fornkyrkan och den grekiska bildningen* eller på Werner Jaegers *Early Christianity and Greek Paideia* ger intrycket att kontinuiteten trots allt ofta lyfts fram. Det är sant att det funnits teologer – bland dem Anders Nygren i hans klassiska *Eros och Agape* – som framför allt varit ute efter att betona avståndet mellan det antika och det kristna. Men båda tolkningarna – kontinuitet och brytning – har trots allt funnits där. Man kanske dessutom kan mena att det finns en tredje tolkning som är möjlig och viktig, nämligen att det här alltid har funnits en brottning, en konflikt som man mestadels varit angelägen om att bilägga, men där ingen slutgiltigt syntes någonsin uppnåddes.

Detta hindrar inte att Rubenson har rätt när han

pekar på undervisningssituationen som främjande för harmoniseringstendenserna. Visserligen har undervisningen nog haft rum också för disputationer och meningsskiften. Men den har framför allt arbetat med ett gemensamt arv av texter och tillvägagångssätt. Genom forskningsprogrammet har det kommit fram åtskillig ny kunskap om hur detta sett ut i praktiken.

Den historiska forskningen kommer aldrig att bli sig lik efter att »de digitala verktygen» gjort sitt inträde på scenen. Rubenson ägnar dem ett särskilt kapitel. Han presenterar Apophthegmata Patrorum Database (APDB), men framför allt webplattformen Monastica. Med en knapptryckning kan man nu förflytta sig från Antoniosklostret i Egypten till Epifanosklostret i Thebe, från latin till koptiska, från 300-tal till 900-tal. Kontinuiteter och brytningar i klostrens textkanon kan iakttas, förskjutningar studeras. Vad som tagit projektets forskare sju år kan kanske komma fram på några sekunder. Forskning följer, det kan man räkna med.

Projektledaren är uppvuxen i Etiopien som son till historikern och missionsforskaren Sven Rubenson. Han har på så vis från barnsben en förtrogenhet med de kristna traditionerna i det vi numera kallar Mellanöstern. Att dessa traditioner i detta religionskrigens tidevarv nu är på väg att hastigt utrotas ger projektet »Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen» en smula karaktär av räddningsaktion. En digital Noaks ark har upprättats som kan föra åtminstone en del av detta arv vidare.

SVANTE NORDIN

Michael Jonas

MIKROLITURGIE. Liturgische Kleinformeln im frühen Christentum. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 98)

Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 405 sid.

Ämnet för föreliggande avhandling är de från Gamla testamentet i varje gudstjänst återkommande orden »Amen», »Halleluja», »Hosanna» (stavas genomgående så!), samt de från Nya testamentet hämtade inledningsdialogerna till nattvardsgudstjänsten

»Dominus vobiscum – et cum spiritu tuo» (»Herren vare med er – Med dig vare ock Herren») och »Sursum corda – Habemus ad dominum» (»Upplyft era hjärtan till Gud – Vi upplyfter våra hjärtan»). Dessutom inkluderas ord ur en s.k. Lima-liturgi från 1982. Det handlar om en grekisk transkription av en arameisk formel: »Maranatha» (»Kom, Herre Jesus»).

Det är fråga om små formler (»Kleinformeln») vars användning inom den kristna gudstjänsten är belagd redan under de första tre århundradena, vilka här står i fokus, och om vilka källmaterialet i övrigt är torftigt.

Formlernas ursprung och betydelse undersöks tillsammans med deras pragmatik och deras associationer i den tidiga kristendomens fromhet. Arbetets historiska fokus för med sig att det som beskrivs är en sedan länge förgången fas av formelbruket, inte en språk- eller kommunikationsteoretisk beskrivning av nuvarande förhållanden. De få beläggen tyder på en ursprunglig rikedom av varianter i den tidiga gudstjänstkulturen snarare än på en enhetlig tradition.

»Liturgisch» används i detta arbete i en vid betydelse av »hörande till gudstjänst», utan att förutsätta ett helt utvecklat mönster. Det avser ett bruk inom en kristen »fromhetsgemenskap» och förutsätter tre »liturgiska konstanter»: uppreparhet, igenkänningsmöjlighet och rollanvisning.

Ett mycket centralt språkvetenskapligt begrepp betecknar formlernas funktion, nämligen begreppet »talakt» (jfr »Sprechakt» och »speech act»). Detta begrepp blev högaktuellt inom den pragmatiska lingvistikens under senare delen av förra århundradet, och i centrum för begreppet står vad man gör med det man säger (t.ex. frågor, svar, tröstar, lär, förmanar eller varnar). Dessa olika talakter lyder under bestämda användningsregler.

Med »liturgisk formel» betecknas en »fast språksekvens», som i den gudstjänstfirande församlingen har sin bestämda plats, känns igen och upprepas. Samma formel kan lämpa sig för olika talakter och undergå lätta variationer.

Liturgiska formler betecknas ofta som »acklamationer» (*ad-clamare*, till-rop), med vilket menas ett gemensamt yttrande som följd av en händelse

eller en persons yttrande. Detta distanserar sig Michael Jonas ifrån, då han anser att det innebär en förenkling som inte gör rättvisa åt de olika talakter som den mångfald av formler det här är fråga om innebär. »Halleluja» och »Amen» definieras bättre som lovpris eller bekräftande formel. Frasen »Och med din ande» skulle bättre beskrivas som »Grußerwiderung», alltså svar på en hälsning, än acklamation.

Formeln »Kyrie eleison» behandlas inte, då dess användning i gudstjänsten först är belagd under senare delen av 400-talet.

Låt mig kort redogöra för hur Jonas resonerar om de inledningsvis uppräknade formelerna.

»Amen» är den mest utbredda formeln, vilken är spridd »som oöversatt främmande ord i det kristliga (och judiska) trosspråket i alla tider» (s. 21, min översättning). (Att det inte går att dra klara gränser mellan kristendom och judendom före det fjärde århundradet påpekas, s. 18, anm. 91.) I Septuaginta översätts den hebreiska förlagan med en grekisk verbform i betydelsen »det må ske» (»es geschehe»).

Det utmärkande för »Amen» är att det finns i Jesus-ord. Närmare bestämt 31 belägg hos Matteus och 13 i Markusevangeliet, och 25 fördubblat »Amen Amen» hos Johannes.

Om etymologin förmodar man en rot i hebreiskan med grundbetydelsen »fast, säker, tillförlitlig», men man lämnar öppet för att den kan ha övertagits som redan stelnad partikel från egyptiskan som bekräftande/bejakande interjektion. Dess användningsområden kan bara rekonstrueras ur beläggen i Gamla testamentet, som härstammar från olika tider och miljöer men har delvis influerat varandra under en lång period av texthistoria.

»Amen» står hos Jesus alltid initialt och syftar på en kommande utsaga (t.ex. »Amen, jag säger eder»). För detta bruk, som är belagt i alla fyra evangelierna, har man inte kunnat hitta paralleller eller förebilder. I sin initialposition har detta »Jesus-Amen» inte fått någon efterföljd i den kristna församlingsgudstjänsten, utan det är helt bundet till Jesus-ord. Enkelt »Amen» förekommer annars framför allt som element i lovprisningar av Gud (tillsammans med »evighet»). I översättningar betonar det antingen ett optativiskt element (t.ex.

»det må ske») vid instämmande efter välsignelse eller förbannelse, eller som ett instämmande (»så är det» eller »det är sant»). I dialoger kan det tjäna som »lydnadspartikel». Hos alla varianter är den minsta gemensamma nämnaren den affirmativa, bejakande, bekräftande funktionen i en dialogisk talakt. Som avslutande formel i en församlingsbön får församlingen genom sitt instämmande »Amen» möjlighet att delta i denna bön och själv tillägna sig den.

Efter en genomgång av typiska »Amen-situationer» (vid slutet av predikan, vid kommunionen etc.) följer en kort historisk tillbakablick på den rabbiniska litteraturen under de två första århundradena. »Amen» betecknas avslutande som den minsta byggstenen för kristna språkformler, som från första början tjänar som »kitt» för kristna böner av alla slag och sammanbinder liturgi, litteratur och folkfromhet, och alltid medför känslan att ha del i kristendomens andliga realitet.

Samma noggranna genomgång består »Halleluja», vars formelkaraktär utmärks genom att det bevarat sin språkliga karaktär »över alla kulturella trösklar» från Gregorius den stores tid som ett gemensamt kristet glädjeord, särskilt förknippat med påsk- och uppståndelseglädje. Halleluja var som spontan lovprisningsformel särskilt förankrat i psaltarläsningen i Jerusalems tempel men användes också spontant som ett folkligt utrop för att uttrycka både lovpris och glädje.

Ordet »Hosanna» är av hebreiskt ursprung, belagt i Ps. 118:25. Dess ursprungliga pragmatik och semantik var ett bönerop inom Jerusalempilgrimernas liturgi. Det är först under tidig medeltid som »Hosanna» (bara denna form behandlas) följs av »Välsignad vare Han som kommer, i Herrens namn, Hosanna in excelsis», när det som bönerop förknippas särskilt med palmsöndagshändelserna och inom nattvardsliturgin. Inom judendomen förankras det under tidernas gång särskilt i lövhyddogudstjänsten och anförs av Jonas som »ett talande exempel på den växande ömsesidiga avgränsningen i bruket av ett gemensamt ärvt liturgiskt element» (s. 241).

Dess semantiska innebörd diskuteras: Är det en bön om hjälp (författaren jämför med »God save

the King!»), eller ett hyllningsrop (som »Hurra!», »Vivat!«)? Jonas lutar åt det senare, då en översättning av »Hosanna i höjden» med »Hjälp i höjden» skulle ge dålig mening. En tredje interpretation säger att även en bön om hjälp kan tolkas som pris, under åberopande av att Jesus i Matteusevangeliet 21:15f. tolkar barnens Hosanna-rop som lov. Efter en receptionshistorisk genomgång konstateras att evangelierna förstår »Hosanna!» som formeln för »Huldigung», dvs. lovpris, och förknippar det med »Välsignat...»-formeln (jfr Matt. 21:9).

Som påtalats behandlar Jonas i ett kort avsnitt begreppet »maranatha», men eftersom Lima-liturgin inte ingår i en evangelisk-luthersk traditon lämnar jag detta avsnitt därhän i denna recension.

Som sista exempel på »mikroliturgi» anför Jonas den tredelade inledningsdialogen till nattvardsliturgin (jfr ovan). Dessa tre delar karakteriseras som talakterna hälsning, uppmärksamhetsförklaring och böneinledning. Förlagorna för hälsningsformlerna söks särskilt i Bibeln. De präglas av stor mångfald, särskilt i Nya testamentet. Den främsta källan utgörs av Paulus brev, där tillönskan om Guds nåd tycks ha varit den av Paulus mest omtyckta formeln, som han kan variera och utveckla även trefaldig (jfr 2 Kor. 13:13: Guds nåd, Faderns kärlek och den Helige Andes gemenskap). Dessa inledningsformler, gestaltade som dialoger mellan liturgen och församlingen, anses ha varit av stor vikt för församlingens inkluderande och aktiva deltagande och utgör som strukturerande markerings-element den äldsta fixerade delen inom nattvardsliturgin.

I ett avslutande kapitel sammanfattas resultaten med hänsyn till biblisk förankring, formuleringarnas fasthet, semantik och pragmatik. Beträffande småformlernas betydelse framhålls särskilt Psaltarens inflytande, vilken ger inte bara de äldsta litterära belägen för »Halleluja» och »Hosanna», utan genom sin ständiga inverkan på liturgierna även blev/är avgörande för bruket av formelerna inom psalmrecitationen.

Småformlerna som »Amen» och »Halleluja» kallas avslutande för en grundbult för en kristen sociolekt. De fungerar som igenkänningstecken och som möjlighet för identifikation och participation. »Den som känner igen formelerna och kan

instämma i dem är en medlem», konstaterar författaren (s. 362, min översättning).

Detta är en mycket stimulerande och viktig bok.

BIRGIT STOLT

Sigrid Danielson & Evan A. Gatti (red.)
ENVISIONING THE BISHOP. Images and the
Episcopacy in the Middle Ages. (Medieval
Church Studies 29)

Turnhout: Brepols 2014, 448 sid.

Som ledande figurer i både den sekulära makten och kyrkomakten har biskopar ofta varit i fokus för studier av det medeltida samhället, om makt och utvecklingar inom den medeltida kyrkan. Biskopen var på samma gång en individ, ideal och symbol vilket har lett fram till diverse inriktningar i nyare forskning. Till exempel har det föreslagits att det bästa sättet att undersöka den politiska makten under 900- och 1000-talen är att forska om biskopar istället för kungar och drottningar. Denna utmaning följts upp av en samlingsvolym som undersöker en biskops ansvar och hur detta avspeglades i hans sociala och politiska relationer.¹ Annan forskning har fokuserat på hur framställningen av en biskop måste ses både som en visuell representation samt som ett uttryck för en idé eller mentalitet.²

Denna samlingsvolym bidrar ytterligare till forskningen om biskopsavbildningar. Den består av sjutton bidrag som uppkom ur diverse sessioner som *Society for the Study of Bishops and the Secular Clergy in the Middle Ages* (EPISCOPUS) organiserade vid de två stora konferenserna International Medieval Congress vid Leeds samt Kalamazoo (2009–2011). Alla kapitel har gemensamt att de fokuserar på biskopsämbetet, hur komplext det var och hur det uppfattades under medeltiden. Annars är denna volym högst multidisciplinär och bidragens analyser bygger på diverse källmaterial

1 Ludger Körntgen & Dominik Waßenhoven (red.), *Patterns of Episcopal Power: Bishops in Tenth and Eleventh century Western Europe*. Berlin: De Gruyter 2011.

2 Éric Palazzo's arbeten och i synnerhet hans bok, *L'Évêque et son image. L'illustration du pontifical au moyen âge*. Turnhout: Brepols 2000.

som alla producerades av, för och om det medeltida episkopatet och inte bara innefattar det konsthistoriska. Det bör understrykas att både text och bild behövs för att skapa en nyanserad uppfattning om föreställningar i det dåtida samhället. Ett försök görs i denna volym till att nyansera biskopens avbild med tanke på att det kunde vara en opponent eller en allierad som var ansvarig för dess produktion.

Bokens introduktion börjar med en genomgång av tidigare forskning och en kort tematisk introduktion till alla bidrag – vilket är välkommet då boken annars har organiserats ungefär kronologiskt. Volymens grund finns i den tyska konsthistorikern Hans Beltings tes som understryker att alla bilder är saker som »händer» och när bilder skapas baseras dessa på olika socialhistoriska strukturer samt att bilder också påverkar den upplevda verkligheten. Denna idé genomsyrar alla bidrag på ett sätt som binder dem samman.

De konsthistoriska bidragen innefattar olika medier från illuminationer i handskrifter till kyrkoskulpturer. Dessa analyseras för att få olika inblick i hur biskopar understödde kyrkor, till exempel Biskop Ecclesius och San Vitale i Ravenna (kapitel 2). Den bibliska och kyrkohistoriska förankringen av biskopsämbetet behandlas i flera avsnitt (kapitel 3, 7, 9 och 14). Några av dessa bygger, till deras fördel, på både text och bild. Vidare problematiseras biskopens roll i kyrkans ritualer med, till exempel, fokus på liturgin, dess symboler och uppträdande (kapitel 5, 6, 8 och 10). Tillsammans problematiserar dessa bidrag biskopen som viktig kyrklig aktör och bidrar med många olika aspekter på hur biskopen kunde uppfattas.

De avsnitt som fokuserar på textmaterial omfattar till exempel den skiftande relationen mellan biskopar och kvinnliga välgörare under 400- och 600-talen i Rom, Bedas brev till två biskopar (Egbert och Acca) med uppmaningar om hur biskopar skulle förbereda sig för ämbetet (kapitel 13), hur bilden och ställningen av ett specifikt biskopsämbete kunde formars genom skrift, i synnerhet ärkebiskop Manasses I i Reims under 1000-talet (kapitel 11), samt mnemotekniska dikter som beskriver biskopskvalifikationer på 1200-talet (kapitel 15). Ett passande exempel på hur bilden

av en och samma biskop kunde ändras över tid finns i Sherry Reames bidrag om S:t Wulfstan av Worcester (kapitel 12). Som den sista anglosaxiska biskopen var han central i flera underhållande och dramatiska historier. Dessa var modifierade för att passa in i den rådande samtidens förväntningar på en biskops plikter. En biskop var aldrig »statisk», även om det rörde sig om en och samma individ.

Nästan som bonus, ur kronologisk synpunkt, finns William J. Diebolds avsnitt (kapitel 16) som hoppar fram lite i tiden och analyserar hur, efter den tyska återföreningen i början på 1990-talet, museer använder de ottoniska biskoparna i sina utställningar gentemot nutida sociala och politiska intressen.

Som redaktörerna själva erkänner saknas det en del geografiska perspektiv. Verket fokuserar på västeuropeiska förhållanden, det vill säga Rom, Frankrike, Tyskland, England samt irländska traditioner. Som samlingsvolym fungerar den dock överlag bra. Därtill kan det tilläggas att boken är rikt illustrerad med färgbilder samlade längst fram och de andra figurerna är fördelade där de omnämns i de sjutton kapitlen. Att varje bidrag har fotnoter och egna bibliografier underlättar för läsaren.

Alla bidrag speglar, med rätta, problemet med att definiera vad en idealbiskop var, även vid samma tidsperiod, och de representerar ett försök till att problematisera och lyfta fram detta. Således bidrar denna volym med nya inblickar i den kulturella historien om den medeltida biskopen. Som avslutningskapitlet understryker: »images matter».

SARA E. ELLIS NILSSON

Helen Gittos

LITURGY, ARCHITECTURE, AND SACRED PLACES IN ANGLO-SAXON ENGLAND. (Medieval History and Archaeology)

Oxford: Oxford University Press 2013, xix, 350 sid.

Helen Gittos, lektor i historia vid University of Kent, har skrivit en faktaspäckad bok med många fotnoter, figurer och fotografier. Dess ämne är i första hand kyrkobyggnader under den anglosax-

iska perioden (från ca 600 till 1066) och i andra hand de liturgiska källor som kan belysa dessas innebörd och användning. Gittos är inte själv arkeolog, men har sammanställt och analyserat befintlig arkeologisk forskning om anglosaxiska kyrkor utifrån frågeställningar där hon också kan göra bruk av skriftligt källmaterial. Metodiskt sett arbetar hon försiktigt: hon är noga med att först samla och presentera så många fakta som möjligt innan hon övergår till tolkningsförsök, och hon undviker generaliseringar. Resultatet har blivit en värdefull översikt med få bestämda slutsatser men många nya tolkningsförslag. För nordiska läsare är boken intressant eftersom den belyser förhistorien till den utveckling som hos oss börjar på 1000-talet.

Introduktionskapitlet behandlar som sig bör bokens bakgrund, källor och metod. Vad gäller metod ägnas mest utrymme åt bruket av liturgiska texter som historiska källor. Vad kan de egentligen säga oss om praxis? Dessutom fördjupar sig Gittos i frågan om arten och graden av människors deltagande i och förståelse av liturgin, eftersom hon vill komma åt hur kyrkobyggnaderna och deras funktioner uppfattades och upplevdes av de olika grupper som använde dem. Hennes resonemang här är nyanserade och kloka. Däremot finner jag inga resonemang om arkeologiska tolkningsproblem, och det måste sägas vara en generell svaghet hos boken: som historiker är Gittos väl bekant med texttolkningens möjligheter och fallgropar, men hon uppmärksammar i mycket ringa grad de tolkningsproblem som materiella lämningar ställer oss inför.

Kapitel 2 heter »Creating Sacred Spaces in the Landscape» och sönderfaller i två delar. Först behandlas uppfattningar om heliga platser: hur deras tillkomst skildras av medeltida författare, hur de beskrivs och vilka bibliska texter som förknippas med dem. Gittos konstaterar att man kan urskilja två typer av heliga platser: de som har uppenbarats genom en dröm eller ett mirakel och de som har skapats genom att heliga män och kvinnor har transformerat sin omgivning. I kapitlets andra del behandlas kyrkogårdar och utvecklingen av riter för kyrkogårdsinvigning från och med slutet av 900-talet. Dessa riter skapar en ny typ av heliga

platser, nämligen sådana som är heliga i kraft av en liturgisk och kyrkorättslig handling. Gittos antar att riterna kom till för att biskopar skulle behålla kontrollen över det växande antal lokala kyrkor med egna kyrkogårdar som kan konstateras från och med 900-talets mitt. Själv tror jag inte det handlade om att kontrollera en spontan utveckling utan om att biskoparna med olika åtgärder medvetet sökte skapa ett system av formellt definierade och geografiskt avgränsade socknar (i stället för det lösare system med monastiska huvudkyrkor, *minsters*, som dittills hade varit rådande). Här skulle en studie av det kyrkorättsliga materialet förmodligen kunna bidra till större klarhet om sammanhangen.

Kapitel 3 handlar om grupper av kyrkor. Det kan nämligen konstateras att vissa kloster och vissa städer under den anglosaxiska perioden haft små kluster av 2–4 kyrkor nära varandra. Gittos går igenom källmaterialet och jämför med liknande kyrkogrupper på kontinenten. Det äldsta belägget är klostret St. Augustine's i Canterbury, med klosterkyrka (Sts. Peter and Paul) nära stadens katedral (Christ Church) och ett litet Mariakapell omedelbart öster om klosterkyrkans kor. De tre kyrkorna ligger på linje. Katedralen och klosterkyrkan byggdes kring år 620, Mariakapellet några få år senare. Gittos antar att klosterkyrkan med Mariakapellet var inspirerad av Peterskyrkan i Rom, som på den tiden hade ett kapell invigt till S:t Probus sammanfogat med absiden. Arrangemanget i Canterbury imiterades i sin tur i klostret Jarrow ett par generationer senare. Men imitation är inte en tillräcklig förklaring för tillkomsten av kyrkogrupper. De enskilda byggnaderna måste ha haft ett praktiskt syfte. Gittos nämner flera möjliga: att de betjänade olika grupper av människor (munkar, nunnor, kaniker, olika grupper av lekmän), att de användes som gravkapell och/eller dopkapell, att de uppfördes av någon person som en from handling och att de fungerade som stationer vid processioner. Hon noterar vidare en utvecklingstrend: att domkyrkor och klosterkyrkor från och med karolingertiden blev större och mer komplexa, så att de inom sig kunde rymma de olika funktioner som kyrkogrupper hade haft, varför dessa med tiden försvann. Kring år 1000 tillkom några få i England,

inte minst genom Knut den store (1016–1035), men därefter ersattes de av de nya stora kyrkorna med västkor eller västverk, transept, kranskapell, stora kryptor osv. I kapitel 3 behandlas även frågan om kyrkornas dedikationer, varvid Gittos konstaterar att inget tydligt mönster går att skönja: tidiga kyrkor var ofta invigda till apostlar, men senare tycks andra faktorer, såsom ett helgons popularitet eller tillgången på relikier, ha styrts valet av *patronus*.

Kapitel 4, »Going Between God's Houses», är centralt i boken, både bokstavligt och symboliskt. Här får Gittos fullt spelrum för sina liturgihistoriska kunskaper och för sin vilja att rekonstruera och förstå praxis. I detalj beskriver hon vad vi vet om processioner vid olika stora högtider: kyndelsmässodagen, askonsdagen, palmsöndagen, gånge-dagarna och lokalt betydelsefulla helgonfester (»recognition processions»). Hon visar att processioner var ett vanligt förekommande inslag i tidig-medeltida kyrkoliv och att deras kanske viktigaste funktion var den synliga och frekventa demonstrationen av kyrkans enhet: lokalt, transnationellt och genom historien. Men deras syfte var också att med hjälp av specifika rutter och riter tolka innehållet i det frälsningshistoriska mysterium som firades. I flera fall framgår det att processioner gjorde bruk av mer än en kyrkobyggnad. Gittos framhåller detta som en delförklaring till fenomenet med kyrkogrupper; själv menar jag att hon här borde ha beaktat avståndet mellan kyrkorna mer. Var det verkligen intressant att gå i procession mellan kyrkor som låg alldeles intill varandra?

Kapitel 5, som är bokens längsta, behandlar de anglosaxiska kyrkornas form och funktion. Det börjar med en översikt av drag hos kyrkorna i olika perioder, där texten illustreras med ett ganska stort antal planritningar av utgrävda kyrkor. Framställningen kan kort sammanfattas så här: På 600-talet var skeppet långsmalt och hade ibland ett separat rum längst i öster, vars funktion är osäker. Tillbyggnader, av Gittos kallade *porticus*, kunde förekomma. På 700-talet utvidgades många kyrkorum, en förhåll i väster blev vanlig och tillbyggnaderna fler; ett par tillbyggnader bildade ofta en korsform tillsammans med skeppet. På 800-talet blev västkapellen större och mer komplexa (s.k. västverk) och

kor tydligt urskiljbara. Vissa kyrkor kan sägas ha varit bipolära, dvs. haft kor i både öster och väster. Absider och kryptor förekom också. 900-talets viktigaste innovation var ett torn över korsmitten. På 1000-talet uppstod regelrätta transept och många kyrkor försågs med två huvudingångar, en i norr och en i söder (först på 1200-talet blev det vanligast med en enda huvudingång i söder). Det sagda gäller större kyrkor. Till dessa kommer en- eller tvåcelliga småkyrkor, som under större delen av perioden oftast var av trä; från och med 1000-talet ersattes de successivt av stenbyggnader. En generell brist i detta avsnitt är att Gittos inte alls verkar vara bekant med den tyska forskningen om västverk och den kritiska diskussion om detta begrepp som har blommat upp på senare år (Dagmar von Schönfeld de Reyes, Kristina Krüger). En annan brist är att hon har mycket litet att säga om kyrktorn.

Efter genomgången av kyrkokroppens allmänna formutveckling tar Gittos itu med specifika delar. Först diskuterar hon altaren. Ett enda är arkeologiskt belagt från anglosaxisk tid, nämligen i Old Minster, Winchester, men textbelägg finns. Redan vid 600-talets slut kunde större kyrkor ha så många som 30 altaren, och för klosterkyrkan i Thorney finns ett intressant vittnesbörd om ett folkaltare i väster (munkarnas högkor med högaltaret var i öster som vanligt). Gittos diskussion av altaren är tyvärr behäftad med flera problem. Hon nämner spår av korskrank och lektoriemurar (»screens» s. 187, »pulpitum» s. 209) men säger inget om deras utformning – rörde det sig om höga skrank eller låga balustrader, och av vilket material? Hon har inte heller alls gjort klart för sig vad det liturgihistoriska problemet med firande *versus populum* går ut på. Hon refererar en forskare vid namn David Parsons som tycks vara påverkad av Otto Nußbaums inflytelsrika bok från 1965, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*. Nußbaum hävdade att *versus populum*-firande var det ursprungliga och först så småningom – vid olika tidpunkter i olika regioner – ersattes av firande *ad orientem*. Eftersom detta resultat stämde överens med och understödde den på 1960-talet pågående liturgiska reformens idéer fick det stor spridning, men vetenskapligt håller det inte. Nußbaums teser

skars i strimlor eller kanske smulades sönder (jag vet inte vilken metafor som är mest passande) i en recensionsartikel av Marcel Metzger 1971 (»La place des liturges à l'autel», *Revue des Sciences Religieuses* 45, s. 113–145) och har även kritiserats av Per Beskow i en recension i *Svenskt Gudstjänstliv* 1967. Utan att vara insatt i denna diskussion kan man inte rätt bedöma innebörder hos och orsaker till altarens placeringar.

Gittos går vidare till en intressant redovisning av västkapell inklusive kapell i tornrum med tillhörande invändiga och utvändiga balkonger. Här rör hon vid ett fenomen och ett forskningsintresse som också finns i Skandinavien. Dock torde hennes diskussion redan vara överspelad av Toby Huitson, *Stairway to Heaven: the functions of Medieval upper spaces* (2014), bortsett från att hon diskuterar kyrkan i Deerhurst utförligare och med fler bilder än Huitson.

Sedan följer korta diskussioner av relikvarier och deras placering (vanligen nära huvudaltaret) och av en möjlig uppdelning av långhuset i en mans- och kvinnodel längs längdaxeln. Vad gäller den sistnämnda frågan refererar Gittos nyare forskning som förknippar mans- och kvinnosida med höger och vänster snarare än med nord och syd, vilket har varit det vanliga i svensk forskning (se Bertil Nilsson, »De äldsta svenska kyrkornas orientering och frågan om de förkristna nordbornas väderstrecksbegrepp» i KÅ 82).

Kapitel fortsätter med några sidor om baptisterier och dopfuntar. Liksom med altarna är de arkeologiska beläggen för dopfuntar och deras placering svaga. Gittos räknar upp fyra bevarade stenfuntar från tiden före 1066 varav den äldsta, troligen från tidigt 800-tal, står i Deerhurst. Men var i kyrkorummet har de stått? Såvitt jag förstår är ett enda dopfuntsfundament från anglosaxisk tid belagt, nämligen i det västliga (torn-?) kapellet i Barton-upon-Humber. Gittos anför dessutom två möjliga belägg – mycket osäkra – för funtsfundament i en mindre kyrkas sydvästra del. Hon menar att detta stöder tanken på att västpartiet användes som »liturgical space» i små, sena anglosaxiska kyrkor (s. 204) – ett påstående som är alltför vagt för att egentligen säga något, men som kan få läsare

att dra den tveksamma slutsatsen att dopfuntar normalt stod i kyrkorummets västra eller sydvästra del under denna period. Om det fanns ett särskilt dopkapell kan det naturligtvis ha varit så, men i en- och tvåcelliga kyrkor är det väl troligare att funten stod ganska centralt i långhuset, såsom det finns gott om belägg för från 1100- och 1200-talen i både England och Norden. Ett annat återkommande problem i Gittos diskussion är att hon betraktar baptisterier vid denna tid som anakronistiska kvarlevor (s. 76), talar mycket vagt om biskopars och katedralers anknötning till (»association with») dopet (s. 203) samt betraktar närvaron av dopfuntar i klosterkyrkor som endast symbolisk (s. 204). Här spökar ett gammalt forskningsparadigm som går ut på att kvarlevor av fornkyrklig doppraxis i medeltida liturgiska böcker var döda bokstäver som inte praktiserades. Att biskopar inklusive påven döpte barn under påskvigilian i sina katedraler på 1100-talet och att detsamma skedde i kollegiatkyrkor ännu på 1200-talet har jag visat i en artikel i boken *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv* (2016). Man fortsatte alltså att praktisera fornkyrkans högtidliga påskdop även sedan dop av spädbarn strax efter födelsen hade blivit det normala. Detta faktum fordrar en omvärdering av vissa av de källor och studier som Gittos bygger på. Huruvida anglosaxiska klosterkyrkor verkligen hade dopfuntar eller ej låter jag dock vara osagt.

Sist i kapitel 5 behandlas förekomsten av helgonbilder och korsfästelseframställningar i anglosaxiska kyrkor. En synod i Chelsea 816 hade krävt att alla kyrkor skulle äga en bild av det helgon de var invigda till. Stora framställningar av korsfästelsen kan beläggas från 900-talet, ofta ovanför kyrkans huvudingång, antingen på ytter- eller innerväggen.

Kapitel 6 tar upp anglosaxiska kyrkoinvigingsritual. I de tidigare kapitlen har Gittos gett detaljerade översikter av liturgiska ordningar för invigningen av kyrkogårdar (tab. 1 med fig. 10, s. 46–48), kyndelmässodagens procession (tab. 2 med fig. 35, s. 116–119) och palmsöndagens procession (tab. 3, s. 125–127). Nu kommer en omfattande översikt av anglosaxiska ordningar för kyrkoinvigning (tab. 4 med fig. 84, s. 246–256). Sådana tabeller och figurer kan ha stort värde för experter i liturgihis-

toria. I kapitlet beskrivs och tolkas också somliga av kyrkoinvigningsritens moment. Gittos delar med sig av många spännande opublicerade texter och många friska insikter, men här finns samtidigt tolkningsfel som har att göra med att hon inte är tillräckligt bevandrad i medeltida hermeneutik. På s. 234 diskuteras till exempel en bön för välsignelse av kyrkans golv. Bönen nämner en rad bibliska förebilder vilka är tänkta att ha en allegorisk tillämpning på den samtida kyrkan och de människor som samlas i den. När det talas om »Petrus lilla kniv som ska omskära dina trognas hjärtan» så åsyftas den sakramentala avlösningen, när det talas om att »trumpeten av din röst ska höras och förstås» så åsyftas mässans textläsningar eller möjligen predikan. Detta har inte Gittos förstått: hon förbigår Petrus kniv med tystnad och tror att trumpeten syftar på den yttersta domen, varför hon i kapitlets sammanfattning beskriver kyrkans golv som »the place to which one would be called to the Last Judgement» (s. 244). Det är en ganska grov feltolkning.

Kapitel 7 heter »Machines for thinking», vilket syftar på ett uttalande av experten på medeltida minnesteknik, Mary Carruthers, om kyrkobyggnader: »Their function is not primarily commemorative or »symbolic»: it is to act as engines channelling and focusing the restless power of the ever-turning wheel that is the human mind» (cit. s. 257). I detta intressanta och sympatiska kapitel går Gittos igenom en rad riter som ägde rum vid kyrkorummets ingång och försöker förstå hur de kan ha uppfattats samspela med just den platsen: stationer vid kyndelsmässo- och palmsöndagsprocessionerna, tändande av påskelden på skärtorsdagens kväll, ivägsändande och återupptagande av botgörare (svagt belagt i England dock), första skrutiniet av spädbarn före dop, äktenskaps ingående samt juridiska processer. Hon resonerar realistiskt om hur knappast någon kan ha uppfattat den fulla innebörden av alla dessa händelser, men hur erfarenheten av dem på olika sätt ändå har präglat människors uppfattning av kyrkorummets ingång och därmed hjälpt till att göra kyrkan till den tankedrivna och tankestrukturerande »maskin» som Carruthers talar om.

I bokens korta sista kapitel, »Conclusion», betonar

Gittos betydelsen av platser. Det är konkreta platser som genom sina associationer dels skapar en förbindelse med det förflutna, dels främjar enhet och gemenskap mellan människor. Hon understryker också något som hon har noterat på flera ställen i boken, nämligen anglosaxiska biskopars aktiva arbete med att utveckla liturgiska riter.

Boken avslutas med ett appendix där sjutton liturgiska handskrifter av särskild betydelse för arbetet presenteras; en lista på figurer; en fullständig litteraturförteckning; samt ett utförligt men inte alldeles felfritt register.

STEPHAN BORGEHAMMAR

Christopher Spehr (red.)

LUTHERJAHRBUCH. 82. Jahrgang 2015. Organ der internationalen Lutherforschung.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 343 sid.

I förra årets *Lutherjahrbuch* betonade utgivaren Christopher Spehr i sitt förord den aktuella Lutherforskningens flerdimensionalitet respektive multiperspektivitet, som grovt kunde indelas i tre delar: 1) Luthers liv, verk och situationskontext, 2) den omedelbara receptionshistorien och 3) den systematiska reflexionen över luthersk teologi och konfessionskultur. För att synliggöra denna flerdimensionalitet i årsboken hade bidragen i denna delats in i tre avsnitt: 1) edition[er] och dokumentation, 2) uppsatser och mindre bidrag, 3) misceller, en disposition som var ämnad att bibehållas i de kommande årgångarna (jfr KÅ 2015, s. 220–221).

Av denna nysatsning finns emellertid ingenting synligt i årgång 82, som förutom utgivarens förord innehåller åtta uppsatser i mycket spridda ämnen, en mycket omfattande (och värdefull!) recensionsdel (s. 266–294) samt den traditionella och i sin omfattning imponerande »Lutherbibliographie 2015» av Michael Beyer. De åtta bidragen gäller – som påpekas i utgivarens förord – centrala ämnen i Luther- och reformationsforskningen. En av tyngdpunkterna i boken utgörs av två konsthistoriska bidrag kring Lucas Cranach den äldre och

den yngre, genom vilka Lutherdekadens aktuella årstema »Bild und Bibel» uppmärksammas (ett årstema som hittills undgått min uppmärksamhet).

De två första uppsatserna påminner om hur förknippat det var med fara för livet att associeras med Luthers lära: Robert J. Christmans bidrag »For he is coming. Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's First Executions» handlar om den evangeliska trons första två martyrer, två augustiner munkar som brändes på bål i Bryssel, och Luthers reaktion på deras öde. Luther hade själv förväntat sig det första martyrskapet för sin lära. Den andra uppsatsen, »Luther töten. Der »jüdische» Mordanschlag auf Martin Luther von 1525» av Anselm Schubert, refererar en mycket osannolik historia, med rötter i ett av den notoriskt opålitlige Aurifaber återgivet bordssamtal av Luther, att någon »judisk astronom» sökt förgifta Luther men inte lyckats, en historia som följs upp i flera fantasifulla variationer. Den visar sig vara en sekundär och fiktiv förbindelse av flera olika element i Lutherreceptionen.

Patrick Hayden-Roy belägger i sin uppsats »Unmasking the Hidden God. Luther's »Wundermänner»» att Luther redan hade en »övermänniska-föreställning», dvs. tankar om en »Führer», en »Wundermann», »vir heroicus», som stod ovanför den allmänna mänskligheten och inte kunde dömas enligt vanlig mänsklig standard. Hans exempel var hämtade ur mänsklighetens historia, t.ex. Hannibal och Alexander den store samt Gamla testamentets Abraham och Josef. De var utvalda och kallade av Gud, som genom änglar styrde deras tankar och var källan för deras framgång. Ofta åberopas Ps. 101 (som i 1917 års bibelöversättning har rubriken »Ostrafflighetens väg för makthavande»). Den »Wundermann» i Gamla testamentet som prisas mest av Luther är Josef (s. 86 f.). »Wundermann»-konceptet hos Luther har varit hittills föga känt eller uppmärksammat.

Övriga uppsatser behandlar vitt spridda ämnen. En uppsats, som uppmärksammar de nära förbindelserna mellan adeln och kloster, handlar om spänningen mellan dels historia och reformationshistoria under titeln »Heroen oder Verräter des Gotteswortes» (»Heroer eller gudsordets förrädare»). Refor-

mationens sociologiskt bärande samhällsskick kallas »Niederadel» (»lägre adel»), »Ritterschaft», för vilken religion och kyrka ingick som fasta beståndsdelar i deras självförståelse, intresse och maktposition som herrestånd. Förhållandet mellan adel och kristlig religion betecknas som antagonistiskt i början, och utvecklingen, eller »paradigmväxlingar» under århundradena diskuteras av författaren. Senast med den högmedeltida skolastiska teologin var adelns framstående position och särställning stabiliserad, med Luthers skrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* förstärktes adelns roll som kristlig överhet bredvid fursten, vilket ledde till en intensifierad patronatsverksamhet när det gällde prästjänster och -underhåll, kyrkobyggnader, konstnärligt utförda epitafier m.m.

Efter denna framför allt sociologiskt intressanta uppsats följer ett mera udda bidrag, ursprungligen ett föredrag hållit i Rom, av E.J. Nikitsch om en onekligen uppseendeväckande begravning av lutheranen Valerius Cordus i en katolsk kyrka i Rom 1544. Uppsatsen klargör att det sannerligen inte var vem som helst som vederfors denna ärofulla begravning.

En uppsats av Michael Plathow, »Martin Luthers »Heidelberger Disputation» und das Reformations-Gedenken 2017» i samband med det nästa år stundande femhundraårsjubiléet av reformationen avslutar uppsatsdelen.

I vanlig ordning följer recensionsavdelningen och Lutherbibliografin.

Det är en mångsidig och informativ om än något ojämn och splittrad årgång av årsboken. Lutherforskarna tycks samla sig inför det stundande jubileumsåret 2017, som redan har åberopats i ett flertal år. Man får hoppas att jubileumsbandet gör skäl för förväntningarna.

BIRGIT STOLT

Volker Leppin

TRANSFORMATIONEN. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 86)

Mohr Siebeck: Tübingen 2015, xv, 559 sid.

Denna bok är särskilt intressant genom sitt sätt att inte betrakta reformationen som »einen Umbruch», en sorts kyrklig revolution, utan som en vidareutveckling, just en »transformation», av vad som förut fanns, och genom att inte enbart fokusera på teologisk lära utan också på dess praktik i folkets fromhetsliv. Senmedeltidsfolkets fromhet (»Frömmigkeit») beskrivs med andra ord mycket noggrant.

I sammanlagt 28 kapitel behandlar Leppin sitt ämne. Inledande ställs frågan om reformationens plats i historien, vilken avhandlas i tre kapitel. Den centrala frågan är i dessa kapitel hur reformatörisk reformationen egentligen var. I dessa kapitel beskrivs det »gamla Europas religiösa transformationer» och Wittenbergs reformation inordnas i en process, som inte enbart – som gängse – ställer »rättfärdiggörelse genom tron allena» i centrum, utan ser Luther »mycket starkare förknippad med medeltidens mystik än vad som motsvaras av den gängse rekonstruktionen» genom en inom mystiken grundad förståelse av boten (s. 10). Här framhålls också den starka påverkan av senmedeltida mystik som finns i nattvardsläran, där Kristi realpresens inte enbart ses i nattvardselementen, utan även inom mottagarna (s. 11). I nästa avsnitt, »Spätes Mittelalter», följer i ytterligare tio kapitel förhistoria, vilka bland annat behandlar mäster Eckhart, Wilhelm von Ockham, Johannes Tauler och katekeser, innan reformationen i kapitel 14 tar vid med Johannes von Staupitz (s. 241). Två kapitel om »Rezeption» avslutar bandet. Det första behandlar Luthers munktid i katolsk polemik (för »katolsk» används här benämningen »altgläubig», dvs. »gamaltroende»). I bokens sista kapitel sammanfattar Leppin sin syn på Luthers betydelse, med fokus på den »Monumentalisierung» han erfor inom refor-

mationen som helhet. »Monumentalisierung» (ett begrepp präglat av Eike Wolgast) betecknar den nyckelposition som Luther i mitten av 1520-talet på kort tid fick som ledare för Wittenbergreformationen, som en auktoritet närapå utom all kritik (s. 519).

Ett centralt begrepp i boken är alltså »Frömmigkeit». Begreppet har hittills kanske mera räknats till känslösfären, vilken länge varit suspekt som föremål för vetenskaplig analys. (Om sådan observerats, har fromheten i svensk litteratur ofta benämnts främst som »innerlighet».) Den form i vilken den folkliga fromheten analyseras i bokens sjunde kapitel tar sikte på upplevelsen av helighet i senmedeltidens fromhet och denna helighetsupplevelses transformation i reformationen i Wittenberg. Det rör sig med andra ord framförallt om upplevelsen av en närvarokänsla med heliga förtecken vid åsynen av relikier, helgonbilder, korsfästescener etc. Kyrkohistorikern Bernd Moeller har i sin bok *Frömmigkeit in Deutschland um 1500* (ARG 56, 1965, s. 5–31) bl.a. betonat att fromhetsintensiteten varit särskilt stark under 1400- och 1500-talen, och att reformationen intar rollen av en sorts kulmination.

Ser man till titeln »Transformationen» så är det bara fem kapitel som nämner detta ord i överskriften, nämligen kapitel 17: »Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformation der Sündenlehre von Thomas von Aquin»; kapitel 20: »Transformation spätmittelalterlicher Mystik bei Luther»; kapitel 21: »Die Disputation als Medium der Theologie – und Kirchenreform in der Reformation. Zur Transformation eines akademischen Mediums»; kapitel 22: »Luthers Vaterunserauslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer», och kapitel 23: »Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio».

Det är en synnerligen rikhaltig bok med en lång rad infallsvinklar som lönar sig att följa upp närmare. Till exempel behandlar kapitel 21 disputationen som ett medium (s. 419–421), och ger därmed en historisk bakgrund och intressant perspektiv på ett akademiskt bruk som lever kvar hos oss än i dag. Dessutom skriver Leppin en mycket

klar och okomplicerad tyska. Bokens omfattning borde inte avskräcka någon läsare, då den är synnerligen överskådligt disponerad och den detaljerade innehållsförteckningen gör det mycket lätt att hitta egna preferenser och välja ut. Boken önskas många läsare!

BIRGIT STOLT

Beate Kobler

DIE ENSTEHUNG DES NEGATIVEN
MELANCHTHONBILDES. Protestantische
Melanchthonkritik bis 1560.

Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 623 sid.

Föreliggande bok är en genomarbetad och kompletterad dissertation vid Tübingens universitet år 2010.

Philipp Melanchthon (1497–1560), Luthers närmaste medarbetare och vän, är den tyska reformationsteolog som påverkat reformationen i Sverige mest, dock oförtjänt bortglömd i vår tid. En av Svenska kyrkans tre bekännelsekrifter, den augsburgska bekännelsen, har Melanchthon som författare. I Sverige kunde man under tidigare århundraden i svenska kyrkor på bilder bakom predikstolen se porträtt av Luther och Melanchthon. Även i undervisningen spelade han stor roll genom sina läroböcker. För otaliga teologgenerationer var läroboken *Loci communes*, vilken strukturerade och systematiserade huvudtankarna i Luthers teologi, och som präglade den svenska dogmatiska teologin under ett initialt skede, mycket viktig. Numera vet inte många vem han var.

Även i Tyskland var Melanchthon, ända tills 1961 då Robert Stupperich publicerade boken *Der unbekannte Melanchthon*, tämligen försummad. Stupperichs bok satte fart på forskningen i Tyskland. Samma intresse för forskning om Melanchthon har dock inte märkts av i Sverige. När 500-årsjubileet av hans födelsedag firades i Tyskland år 1997 anordnade undertecknad ett internationellt symposium, »Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien», i Vitterhetsakademiens lokaler i Stockholm. Föredragen gavs ut av Vitterhetsakademien i ett särskilt konferensband.¹ Något märkbart

intresse har inte heller detta väckt i Sverige. En bidragande orsak kan vara att föredragen publicerats på tyska som de hållits, med ett enda undantag.

Inte nog med detta. Bland dem som minns att Melanchthon var Luthers närmaste medarbetare råder numera ofta en negativ bild av honom. Denna negativa Melanchthonbild, som är föremålet för Koblers digra bok, gäller både hans personlighet, som påstås ha varit ängslig och eftergiven, och hans teologi, där kritikerna påstår att han avvikit från Luther på flera punkter och att hans syn påverkats av humanism och filosofi. Här kan tilläggas att svensk teologisk forskning under den s.k. lutherrenässansens tid har framställt Melanchthon som »förrädare» av Luthers teologi, och som exponent för en stelnad ortodox form av »antisakramental lutherdom» som Luther måste befrias ifrån. Gustaf Aulén ansåg rentav att Melanchthon förstört Luthers verk och att det måste »befrias ur Melanchthons björnkram».²

Kobler konstaterar att det inte finns någon utförlig framställning av den negativa Melanchthonbildens uppkomst och utveckling i receptionshistorien. Själv koncentrerar hon sig på protestantisk kritik som publicerats under hans livstid, och enbart när den riktat sig mot människan Melanchthon personligen och inte mot »wittenbergarna» i allmänhet.

När det gäller receptionshistoriens senaste del förtjänar det att påpekas att det vid Akademie der Wissenschaften i Heidelberg sedan 1990-talet finns ett Melanchthon-forskningsinstitut, vars ledare i många år varit Heinz Scheible. Denne – som deltog i Stockholmskonferensen – har under 40 år ansvarat för Melanchthons brevväxling, ett väldigt arbete som omfattar runt 9 700 texter. Han har gjort energiska ansträngningar att tillrättalägga den negativa Melanchthonbild. I Koblers bok är han med rätta representerad med 16 titlar (jfr KÅ 1998, s. 163–165).

En annan förfäktare av en positiv Melanchthonbild är amerikanen Timothy Wengert, som 1991 i en artikel med titeln »The day Philip Melanchthon got mad» energiskt har hävdad att denne personli-

in Skandinavien. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Konferenser 43. Stockholm 1998.

2 Ibid. s. 140.

1 Birgit Stolt (utg.), *Philipp Melanchthon und seine Rezeption*

gen var mycket modig, med ett flertal exempel, och sedan konsekvent har tecknat en sådan bild i ett antal artiklar.³ Hans skrifter intar en stor plats i Koblers bok.

I stor detaljriktighet går Kobler igenom kritiken mot Melanchthon. Innehållsförteckningen är så detaljerad att den upptar 17 sidor. Del I av boken presenterar kritiken i sin historiska kontext (s. 15–447), med en följande »Auswertung» (»Utvärdering») i del II (s. 449–531).

Del I är indelad i fem kapitel. Det första kapitlet behandlar tiden mellan 1521 och 1530, med tyngdpunkten på år 1529, då ett religionsamtal i Marburg (»Marburger Religionsgespräch») uppbar starka motsättningar framför allt med zwinglianerna.

Kapitel 2 behandlar mycket utförligt kritiken mot Melanchthon vid riksdagen i Augsburg 1530. Det komplicerade förhållandet mellan Luthers och Zwinglis anhängare gav stor anledning till oro, försök till förmedlande och enhetssträvanden misskrediterades lätt som eftergivenhet, om inte rentav som förräderi mot evangeliet, vilket drabbade Melanchthons enhetssträvanden. Denna bakgrund tecknas med stor noggrannhet och utgör en viktig bakgrund till kapitel 3, »Die Inhalte der gegen Melanchthon gerichteten Kritik» (»Innehållen av kritiken mot Melanchthon»). I det grundliga kapitel 3 analyseras således innehållet i kritikens olika punkter, både gällande Melanchthons avhängighet av Luther och »avfall» från Luther, beroende på om det är »protestantisk kritik» eller »gammaltroendes» (»Altgläubige» är den gängse termen) kritik.

Kapitel 4 berör kritiken mot Melanchthon mellan 1546 och 1560. Författaren går igenom de olika konfliktpunkterna från både lutherskt och reformert håll efter Luthers död. »Protestanternas store talesman hade utvecklats till ett omstritt överhuvud för skolväsendet, som blev föremål för personangrepp», och hans ställning inom protestantismen försvagades betydligt. Kritiken kulminerade oftast i förebråelsen att han inte längre överensstämde med Luther och hade svikit evangeliet. Ett särskilt avsnitt ägnas åt Melanchthons astrologi, som av många sågs som vidskepelse, medan han själv inte-

grerade den i sin teologi genom att tolka kometer, planetkonjunktioner, förmörkelser etc. som Guds varningar och uppmaning till botgöring (s. 446 f.).

Bokens del II, »Auswertung» (»Utvärdering»), systematiserar och analyserar kritikpunkterna i fem kapitel: 1. Kritik mot Melanchthons teologi, 2. Kritik mot Melanchthons kyrkopolitiska agerande (han ansågs som alldeles för eftergivande), 3. Melanchthons astrologi, 4. Melanchthons umgänge med andra människor (hans strävan efter att undvika strid och att iakttä mätfullhet tolkades av många som svaghet och eftergivenhet).

En sista del ägnas åt Melanchthons kritiker, indelade geografiskt: 1. Wittenberg, 2. (Kur)Sachsen, 3. Riket, 4. Schweiz.

Bokens avslutande kapitel kommer fram till följande slutkonstaterande:

Det var väl framför allt den ständigt på nytt gjorda jämförelsen mellan Melanchthon och Luther, och sammankopplingen av kritiken mot Melanchthons lära med ifrågasättandet av hans person, som gjorde den negativa Melanchthonbildningen så effektiv och gjorde att den kunde bestå ända in i nutiden. (s. 559, min översättning)

Det är en övertygande sammanfattning av denna drygt 600 sidor starka bok. Omfånget borde inte avskräcka någon läsare. Den mycket detaljerade innehållsförteckningen gör att man lätt kan orientera sig i materialet och även använda bandet som uppslagsbok. Trots den negativa slagsidan i ämnesvalet är det glädjande att denne viktige representant för reformationstidens kontroverser dras fram ur den »Lutherskugga» som han så länge och oförtjänt varit dold i. Beate Kobler förtjänar beröm för sitt tålmodiga grävande och noggranna redovisande av ett hittills försummat material.

BIRGIT STOLT

Celia Cussen

BLACK SAINT OF THE AMERICAS. The Life and the Afterlife of Martín de Porres.

New York: Cambridge University Press
2014, xvi, 292 sid.

I många katolska kyrkor runt om i världen kan man se bilder och statyer av en mörkhyad man, med en

3 Stolt 1998, s. 138f.

kvast i handen, och klädd i svart och vit dräkt. Vid sidan om honom finns ofta en katt, en hund och en råtta som äter ur samma skål. Nedanför statyn har människor lämnat kvar brev, bilder och föremål, som tack för att de eller deras anhöriga har tillfrisknat med hans hjälp. Medaljer med hans bild är populära, liksom barnböcker, målarböcker och serietidningar. Mannen är det peruanska helgonet Martín de Porres (1579–1639), en dominikansk lekbroder som levde större delen av sitt liv i Lima. Men hans väg till helgonskap var lång. Undersökningarna av hans helighet inleddes strax efter hans död, men han blev inte kanoniserad förrän 1962.

Det finns många fromma historier om Martín de Porres, men de vetenskapliga studierna har i princip lyst med sin frånvaro. I en nyutkommen bok, *Black Saint of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres* vill historikern Celia Cussen råda bot på detta. Ett av hennes mål är att »ta ner Martín de Porres från himlen». Hon undersöker källor, som inte var en del i försöken att göra honom till helgon, för att sätta in honom i ett socialt sammanhang. Därefter går hon över till att analysera hur bilden av hans helighet utvecklades under de tre sekler som förlöpte mellan hans död och hans kanonisering. Uppfattningar om vad som är heligt, och vilka delar av helgonberättelserna som senare tider valt att betona, har blivit ett viktigt forskningsämne under senare år.

Det är inte helt lätt att bringa ner Martín av Porres från himlen. Källorna är få och spröda, men det är i alla fall möjligt att placera honom i ett historiskt sammanhang där etnicitet, social status och religion samspelade. Hans mor, Ana Velázquez, var en frigiven afrikanskättad slav som bott i Panama innan hon kom till Lima. Fadern var spanskättlingen Juan de Porras. Det var också Martíns egentliga efternamn. Namnformen Porres, som används idag, beror på en tidig felskrivning. Uppgifterna om fadern är knapphändiga, men det är känt att han bedrev handel mellan Lima och kuststaden Guayaquil i dagens Ecuador. Juan de Porras erkände aldrig faderskapet officiellt, men Martín och hans syster levde ett tag tillsammans med honom i Guayaquil, och han understödde dem ekonomiskt.

Martín de Porres hade från första början ett dubbelt socialt stigma: han var född utanför äktenkapet och han var vad som kallades »mulato» eller »pardo». Det var i och för sig inget ovanligt. Av Limas 25 000 invånare var knappt hälften afrikanskättade, och i delar av staden föddes majoriteten av alla barn utanför äktenkapet. Detta till trots stängde ursprunget många dörrar.

Det koloniala spanska Amerika hade ett komplicerat system för att beskriva och värdera invånarnas rastillhörighet och Cussen gör en klargörande analys av ämnet. Civila och kyrkliga ämbeten krävde »rasrenhet». Det innebar att en person måste bevisa att han eller hon inte hade några judar, muslimer, indianer eller afrikaner bland sina förfäder, åtminstone i teorin, fyra generationer bak i tiden. En afro-peruansk man som Martín de Porres kunde till exempel inte prästvigas eller träda in som ordinarie medlem i en religiös orden. Å andra sidan kunde afro-peruaner bli välbärgade. Många av Limas hantverkare tillhörde till gruppen.

Rasrenhetsstatuterna omöjliggjorde alltså inte all social mobilitet. Martín av Porres kom själv att gå i lära hos en apotekare innan han som femtonåring, 1594, gick in som tjänande lekmanbroder (*donado*) i dominikanklostret El Rosario i Lima. Han kunde alltså inte bli vanlig ordensbroder, men avlade ändå löften om fattigdom, kyskhet och lydnad.

När Martín inträdde i klostret bodde ungefär hundra spanskättade bröder där. Några decennier senare hade antalet fördubblats. Därutöver bodde ungefär lika många andra män i klostret, framförallt tjänstefolk och slavar. På grund av sin bakgrund fick han arbeta i klostrets sjukstuga, där han från början framförallt ansvarade för tvätt och städning. Det är därför som han ofta avbildas med en kvast och ibland kallas Fray Escoba, Broder kvast. Med tiden blev han dock alltmer känd för sin förmåga att bota sjukdomar. Inte bara klostrets invånare, utan också människor i staden och dess omgivning kom i åtnjutande av hans tjänster. Han tog emot dem vid ingången till klostret, men gav sig också iväg till de sjukas hem.

Den dominerande synen på hälsa byggde på den galenska läran om de fyra kroppsvätskorna och

uppfattningen om att disharmoni dem emellan gav upphov till sjukdom. De botemedel som stod till buds var framförallt sådant som åderlåtning, örtavkok och omslag. Skillnaderna mellan akademiskt utbildade läkare, barberare och mer informella helare var inte så tydliga i det koloniala Peru. De använde likartade metoder. Det var dessutom inte alltid så att läkarna var de mest eftersökta. Vissa informella helare var klart populärare och deras taxor betydligt lägre. Speciellt anlitade var de afro-peruanska helarna, som ansågs vara särskilt skickliga.

Medicin och religion var intimt förknippade. De medicinska metoderna skulle kombineras med böner. Läkare var enligt lag skyldiga att uppmana de sjuka att bikta sig, ta emot de sjukas smörjelse och kommunionen, för att på så sätt förbättra chanserna till tillfrisknande, eller förbereda sig inför döden. Martín de Porres använde en kombination av traditionella medicinska metoder och böner, korstecken, samt inte minst handpåläggning. Det senare var inte speciellt vanligt. Han ansågs vara en synnerligen skicklig handpåläggare och en speciellt utvald kanal för den gudomliga nåden. Helandet var inget han hade lärt sig själv. Det var Gud som handlade genom honom, menade hans levnadstecknare.

År 1639, efter 45 år i klostret, blev Martín de Porres själv svårt sjuk. Berättelserna om hans sista dagar liknar i vissa avseenden många andra potentiella helgons. Han var lycklig och hoppfull, men alldeles mot slutet utsatte djävulen honom för ovanligt stora prövningar. Han skakade och svettades av ångest innan lugnet återkom och han dog. Direkt efter döden började hans kropp avge en stark, »himmsk» doft som vittnena inte kunde jämföra med något annat. Det var det som brukar kallas en doft av helighet. Hans dygder luktade gott och det var ett påtagligt tecken på att han nu befann sig i himlen.

Efter sin död lades Martín de Porres på lit de parade i klosterkyrkan och stadens invånare kunde komma och kyssa kroppen. Många passade också på att ta delar av hans dräkt som relik. Kroppen lades sedan i en grav inuti klostret. 25 år senare grävdes den upp och vittnen menade att den var synnerligen välbevarad, men när de skulle lyfta

upp den blev bara skelettet kvar. Att kroppen återfunnits i »inkorrupt» skick var ytterligare ett tydligt tecken på helighet, ansåg man. Vid den tiden genomfördes en första undersökning av Martín de Porres' helighet. 73 personer utfrågades om hans dygder, fromhet, botgöring och förmåga att bota sjukdomar. Hela materialet skickades sedan till Rom, som efter en granskning förhöll sig positiv till fallet, varför en ny process med sammanlagt 161 vittnesmål genomfördes mellan 1678 och 1684. De flesta av dessa senare vittnen hade aldrig träffat Martín, utan berättade om under som inträffat när de bett om hans förbön, tryckt en bild av honom mot kroppen eller rört en relik, till exempel en del av hans dräkt eller jord från hans grav. Dessa noggranna uppteckningar är centrala källor för Celia Cussen.

Även om många av vittnesmålen inriktades på helande finns där också flera uppgifter om hans förhållande till icke-mänskliga djur. I historierna får bilden av katten, hunden och råttan som delar matskål sin förklaring. Många vittnade om att Martín de Porres ständigt gav djur mat och botade dem som var sjuka. Förutom att detta ansågs vara ett tecken på kärlek hade hans agerande mirakulösa aspekter. I berättelserna blir djuren nästan mänskliga och lyssnade på vad han sade. Han beordrade möss som åt av kläderna i förrådet att ge sig ut i trädgården, där han skulle ge dem mat varje dag, och han uppmanade just katter, hundar och möss att dela matskål: »Ät, var tysta och bråka inte». Att han var vegetarian kopplades dock inte till omsorg om djuren, utan, som brukligt, till botgöring. Hela Martín de Porres liv var kantat av övernaturliga händelser. Hans första levnadsskildrare, Bernardo de Medina, berättar om hans förmåga att gå igenom stängda dörrar och om hans andliga resor till fjärran länder, som Kina, Japan och Nordafrika, där han uppmuntrade missionärer och undervisade icke-kristna.

De flesta helandeunder som människor beskrev involverade bilder av Martín de Porres. Enkla tryck cirkulerade i stora upplagor. De flesta avbildade honom som en medelålders man med mediciner och en kvast. En annan, betydligt ovanligare bild, skildrar honom som mystiker. Bilden bygger på

berättelsen om att Martín de Porres vid ett tillfälle, då han som botgöring piskat sig speciellt mycket, lyftes upp från marken och flög upp till ett krucifix, som då kom till liv. Kristus bjöd honom att dricka blod från såret i sidan och omfamnade honom. På dessa bilder avbildas Martín som en ung man med tydliga afrikanska drag och sönderpiskad rygg.

Saligförklaringen drog ut på tiden. Vittnesmålen från den andra processen försvann i ett skeppsbrott utanför Kuba och nya kopior måste framställas. Samtidigt hade helgonidealet förändrats under de år som gått sedan hans död. I Rom fanns en allt större skepsis mot berättelser fyllda av alltför många mirakler. Inte minst historier om levitationer och andliga resor ansågs suspekta. Från 1690-talet och 140 år framåt låg därför dokumentationen nästan orörd i de romerska arkiven, men 1837 blev Martín de Porres slutligen saligförklarad. Det hörde troligen samman med att kyrkans ledning vid denna tid börja engagera sig mot slavhandeln, och 1839 fördömde den heliga stolen verksamheten.

Nästa steg var helgonförklaringen, men den kom att dröja ytterligare nästan 140 år. Från och med 1920-talet kom intresset för att kanonisera Martín de Porres framförallt från Förenta staterna, som präglades av segregationspolitiken. Speciella församlingar och kyrkliga föreningar för afro-amerikaner inrättades och några religiösa särskilda ordnar grundades för dem. I andra ordnar tilläts ännu inte afro-amerikaner inträda. Skillnaden mot 1600-talets Peru var alltså inte speciellt stor, även om segregationen i Förenta staterna var striktare än i kolonialtidens spanska Amerika. Intresset för Martín de Porres var stort inom lekmanorganisationen Federate Colored Catholics, men den som kom att få det största inflytandet var den dominikanske konstnären Thomas McGlynn som på 1930-talet skapade en staty av Martín de Porres med tydligt afro-amerikanska drag. Bilder av statyn kom att pryda skrifter med korta biografier, vilka gavs ut i mycket stora upplagor. Historien om Martín var ett försök för att med teologiska argument bekämpa rasism och segregation.

För att kunna helgonförklara Martín de Porres krävdes två solida mirakler. Ett av dessa innefattade en äldre paraguayansk kvinna som drabbats av svår

hjärtsjukdom, men hade tillfrisknat sedan hennes anhöriga sökt hans hjälp. Ett annat inträffade på Teneriffa, där en ung pojke fått benet krossat och amputation tycktes vara den enda utvägen. Också hans släktingar bad om den peruanske dominikanens förbön och pojken blev återställd.

Den 6 maj 1962 var allt klart, och påven Johannes XXIII kanoniserade Martín de Porres. Helgonförklaringen hade en tydlig relation till medborgarrättsrörelsen i Förenta staterna. I dag är minst ett femtiotal katolska kyrkor i landet uppkallade efter honom. I Förenta staterna ligger dock inte tonvikten i vördnaden på helande, utan på Martín de Porres som en symbol för afro-amerikaners rättigheter. I Peru, och i synnerhet i Lima, ber däremot många människor om att de eller andra ska bli botade från svår sjukdom. Många söker sig till dominikankyrkan i centrala Lima där hans skalle ligger i en guld-omgärdad glasmonter, som enligt många troende fortfarande avger en doft av helighet.

MAGNUS LUNDBERG

Alexandre Coello de la Rosa

JESUITS AT THE MARGINS. Missions and Missionaries in the Marianas (1668–1769). (Routledge Studies in Cultural History 41)

New York & London: Routledge 2016, xviii, 364 sid.

Den bok jag recenserar här behandlar den katolska missionen på Marianerna under den spanska kolonialtiden. Ögruppen är säkert ganska okänd för många läsare, även om Marianergraven, världen djupaste punkt, kanske är bekant för kalenderbitare. Marianerna ligger i Mikronesien, omkring 200 mil nordöst om Filippinerna, och består av femton öar, som i dag delas upp i Nordmarianerna och Guam. Det förra området är självstyrande men i union med Förenta staterna. Guam är ett autonomt territorium i Förenta staterna och har därigenom samma status som Puerto Rico.

När världsomsegglaren Magellan på 1520-talet gjorde ett mycket kortvarigt besök på öarna hade de sedan minst 2000 år tillbaka varit befolkade av

polynesiska folk, som européerna kom att kalla chamorros. Spanjorernas intresse för arkipelagen var länge mycket begränsat. Den erövrades först 1667 och namngavs då efter änkedrottning Maria Anna. Nordmarianerna såldes till Tyskland 1899. Därefter tillföll öarna Japan och senare Förenta staterna. Guam blev redan 1899 en del av Förenta staterna.

Det finns inte mycket forskning om Marianernas historia, inkluderat missionen där. I och med Alexandre Coello de la Rosas nyutkomna bok har dock kunskapen om ögruppens kyrkohistoria ökat betydligt. Författaren, historieprofessor från Barcelona, behandlar tidsperioden från 1668, då missionen etablerades, till 1769, då de sista jesuiterna tvingades lämna ögruppen.

Förutom inledning och efterord består *Jesuits at the Margins* av sju kapitel. Nästan alla har tidigare publicerats i olika tidskrifter och antologier, men då oftast på spanska. Boken som helhet är i stort sett kronologiskt disponerad, men kapitlen är tematiskt inriktade. Sammantaget får läsaren en god och bred överblick. Coello de la Rosa bygger främst på handskrifter i jesuitarkiven i Rom och Barcelona, men tryckta dokumentsamlingar, krönikor och hagiografier är också centrala källor. Författaren har dessutom mycket gedigen kunskap om tidigare forskning, också om tidigmodern katolsk mission mer generellt. Han kan därför peka på likheter och skillnader.

Coello de la Rosa är framförallt intresserad av relationen mellan jesuiterna och chamorrobefolkningen, men också av dessa aktörers förhållande till kronans representanter i Spanien, Mexiko, Filippinerna och Marianerna. Öarna låg i och för sig långt från andra spanska kolonier, men utgjorde en strategisk punkt för de skeppskonvojer som regelbundet seglade mellan Acapulco och Manila.

Med den militära erövringen av Marianerna anlände också de första jesuiterna. Ordens missionsuppdrag var globalt. Alla icke-kristna skulle föras till kyrkan. Ögruppen utgjorde dessutom en lockande destination för ordensmän som sökte martyrskap. Jesuiternas mission på Marianerna liknar många andra samtida missionsföretag. Det initiala kristnandet gick snabbt, även om präster-

nas språkkunskaper var synnerligen rudimentära. Under de första fem åren döpte de drygt hälften av de 20 000 invånarna på Guåhån (Guam). De förstörde sedan på bred front föremål som betraktades som »idoler» och motarbetade det inhemska vördandet av anfäder.

Tillsammans med allvarliga övergrepp från de spanska kolonialisterna i stort bidrog jesuiternas attack mot tidigare traditioner till att stora grupper av chamorros gjorde uppror vid ett flertal tillfällen under 1680- och 1690-talet. I krönikor beskrev missionärer chamorros som (för)ledda av satan. De var inte längre de oskyldiga barn som de från början hade betraktat dem som. De som slog tillbaka var inget annat än apostater, »hundar som återvände till sina spyor». I jesuitkrönikorna blir upproren en arena för en kosmisk kamp mellan ont och gott. Nio präster dödades och deras död gav upphov till hagiografiska texter. Nya grupper av jesuiter, nu främst tyskar och österrikare, kom till ögruppen för att ersätta de som dött.

I kyrkliga källor läggs naturligtvis stort vikt vid jesuitmartyrerna. Det framgår inte lika tydligt att de första 20–30 åren som följde på erövringen innebar att den inhemska befolkningen i princip utrotades. Epidemiska sjukdomar tog många liv. Befolkningen hade ingen immunitet mot smittohärdar i form av soldater och missionärer, men den spanska krigföringen skördade också många offer. År 1700 var befolkningsantalet omkring en tiondel av det ursprungliga.

Befolkningsminskningen accelererade ytterligare genom en ökad arbetsbörda för de överlevande, som tvångsflyttades till ett fåtal öar, där de kunde övervakas och ges vidare trosundervisning. Missionsstationerna blev också arbetsläger. I nästa steg, då befolkningen minskat ytterligare, koncentrerades verksamheten till Guåhån. Det är ytterst viktigt att betänka att införandet av den nya religionen skedde i en situation av massdöd och övergrepp. Samtidigt försökte de inhemska ledarna agera inom det koloniala systemet för att få till stånd förbättringar.

Jesuiterna riktade kritik mot de allra värsta övergreppen och beskyllde framförallt guvernören, de andra ämbetsmännen och soldaterna för överväld, utnyttjande av lokalbefolkningen och korrup-

tion. Guvernörerna var underställda vicekungen i Mexiko, men avståndet dit var såpass stort att eventuella ingripanden från centralmaktens sida kunde dröja länge. Det blev med åren allt tydligare att Marianerna var en klar förlustaffär för Spanien och det fanns allvarliga funderingar på att ge upp ögruppen, men så blev inte fallet.

I sökandet efter nya kolonial- och missionsfält gav soldater och jesuiter från Marianerna sig av till en annan mikronesisk ögrupp, som kom att kallas Karolinerna (Las Carolinas). Den ligger söder om Marianerna och har en mycket snarlik kolonialhistoria och har passerat genom spansk, tysk, japansk och amerikansk överhöghet. Idag är ögruppen, som består av ett tusental öar och atoller, fördelad på två självständiga områden: Mikronesiens federerade stater samt republiken Palau. Missionen på Karolinerna inleddes på allvar under 1730-talet av en grupp tysktalande jesuiter. Liksom i Marianerna sextio år tidigare betraktade missionärerna i början Karolinerna som ett utopiskt paradys. Men historien upprepades: inledande framgångar, massdöd, massdöd och uppror. Missionen på Karolinerna förde snart en mycket tynande tillvaro.

Mot slutet av 1760-talet var jesuiternas epok i det spanska imperiet ute. De drevs ut från Amerika 1767 och tvingades lämna Marianerna två år senare. Coello de la Rosa studerar de sista åren med hjälp av en fallstudie av en religiös sammanlutning, en kongregation, för inhemska kvinnor. Den grundades av missionens ledare Franz Xavier Reitterberger 1758 och uppkallades efter Vår fru av Ljuset (Nuestra Señora de la Luz). Denna variant av mariavörnad var omdiskuterad. Den byggde på en uppenbarelse i Italien något decennium tidigare, där jungfrun framställdes som medförsonare. Hon kunde inte bara hindra själar från att hamna i helvetet, men också aktivt ta dem därifrån. Medlemmarna av kongregationen på Marianerna skulle ha ett aktivt böneliv och vaka över omgivningens moral. Inte minst var deras uppgift att försöka vinna den manliga chamorrobefolkningen för den katolska tron.

Reitterberger avled 1767, men några år senare inleddes en långvarig inkvisitionsprocess mot den döde jesuiten. Han anklagades för sexuella

övergrepp mot medlemmar av kongregationen. Övergreppen hade dessutom skett under religiös täckmantel. Han hade etablerat reningsritualer, där han med sina »undergörande händer» tog på kvinnors kroppar, vilket han påstod skulle rädda själar från skärselden. Han anklagades också för att ha klippt kvinnornas hår, såväl huvud- som pubeshår, och bevarat dem som relikier. År 1776 var inkvisitionsprocessen fortfarande inte avslutad, och den slutliga utgången är okänd. Processen rörde allvarliga anklagelser mot en person, men i och med att han hade dött, var den framförallt del i en katolsk anti-jesuitisk kampanj, som fortsatte trots att påven vid denna tid redan avskaffat orden.

Som framgått är det är ett mycket tragiskt stycke historia som Coello de la Rosa kan berätta: en mission som genomfördes i en situation av massdöd, tvångsarbete och andra allvarliga övergrepp. Jesuiternas försök att bidra till själarnas frälsning skedde sida vid sida med utplånandet av en hel befolkning. *Jesuits at the Margins* är en mycket väldokumenterad studie, som jag tror blir svår att överträffa. Att slutnoterna är ungefär lika omfattande som brödtexten beror inte på att författaren gör långa utläggningar där, utan på mängden originalkällor. Boken kan med behållning läsas av såväl specialister som av den mer allmänt intresserade som vill ha ytterligare förståelse av förhållandet mellan västerländsk kolonialism och mission.

MAGNUS LUNDBERG

Michael Fischer

RELIGION, NATION, KRIEG. Der Lutherchoral *Ein feste Burg ist unser Gott* zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg. (Populäre Kultur und Musik 11)

Münster & New York: Waxmann 2014, 350 sid.

Vilken funktion anses en psalm ha och vilken roll kan den faktiskt få? Det är ofta återkommande frågor. Gärna nämner man psalmens roll i gudstjänsten som den viktigaste. Den fungerar då i en given kontext och tolkningen av psalmen bestäms

av denna. Mycket av traditionell hymnologisk forskning har arbetat utifrån denna förutsättning. Psalmer har undersökts såväl utifrån genetiskt som funktionellt perspektiv. En psalm kan emellertid också fungera utanför gudstjänstens ram. Vilka följder får detta för tolkningen av psalmen, dess text och musik? Kan en psalm få en funktion som ger den en helt annan roll än den ursprungligen tänkta? Hur påverkar detta tolkningen av psalmen textligt och musikaliskt?

Reflektioner liknande dessa bildar utgångspunkt för Michael Fischers undersökning. Författaren är kulturvetare och därför intresserad av att finna en bred angreppspunkt för sina forskningar. Av titeln framgår att han både vill göra ett historiskt studium och samtidigt finna en fördjupande ansatspunkt med vars hjälp han kan fånga upp rörelser i tiden. Koralen *Ein feste Burg ist unser Gott*, som författaren ägnat flera förstudier åt, blir då en fokuseringspunkt utifrån vilken man kan belysa »die nationale und bellizistische Aneignung des Liedes, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt erreichte» (s. 9).

Vill man beskriva och analysera Lutherkoralens roll i ett brett perspektiv utifrån begreppen religion, nation och krig räcker emellertid enligt författaren inte traditionell hymnologisk forskning till. Det krävs ett bredare *verkningshistoriskt* perspektiv för att nå fram till ett gemensamt »spektrum» av kulturella yttringar som litteratur, musik och konstnärliga uttrycksformer (s. 9).

Efter inledande problemformulering och översikter delar författaren in undersökningen i fyra delområden: 1. Framväxten av nationalprotestantismen under 1800-talet, 2. Den nationalistiska och krigsinriktade receptionen som nådde sin höjdpunkt under första världskriget, 3. Diskussionen efter första världskrigets slut, samt 4. Avslutande diskussion. Tyngdpunkten ligger på del 2. Två bilagor förekommer, en med texter och en med illustrationer, liksom en utförlig bibliografi.

Framställningen i den första delen bygger i stor utsträckning på firandet av Lutherjubiléerna i Wartburg 1817, Worms 1868 och Wittenberg m.fl. ställen 1883. Författaren anknuter till den historiska

och kulturella utvecklingen, situationen i anknytning till napoleonkrigen, romantikens framväxt, tysk-franska kriget 1870–1871 och upprättandet av Tyska riket 1871. Ideologiskt kan han visa på ett ökande samspel mellan teologi och nationalism där *Ein feste Burg ist unser Gott* används som alibi för en rätt teologisk anknytning. I Wartburg 1817 var psalmen festpsalm och sambandet mellan Luther och det tyska arvet betonades (t.ex. s. 36). Vid avtäckningen av det stora Lutherminnesmärket i Worms 1868, där stora deltagarmassor var närvarande, betonades festens tysk-kyrkliga och nationella karaktär. Höjdpunkten var när täckelset föll och *Ein feste Burg ist unser Gott* sjöngs gemensamt (s. 46f, 336). Vid festligheterna 1883 spelade koralen en roll som aktualisering av Luther och reformationen och som samhälleligt gemenskapsskapande inslag. Vid denna tid hade radikaliseringsprocessen fortsatt och *Ein feste Burg ist unser Gott* förekom både i arrangemang där den kyrkliga utgångspunkten markerades och i arrangemang där den samhälleliga betonades (s. 60ff). I dessa avsnitt kan författaren i enlighet med sin vetenskapsteoretiska utgångspunkt visa hur referenser inte minst i dikter och hyllningspoem refererade till Luther och till reformationen samtidigt som nationalistiska tongångar och germansk tysk terminologi vann insteg: »Religion und Politik – genauer gesagt Protestantismus und Reich» (s. 61).

Lutherjubiléerna berörde i princip den evangelisk-lutherska kyrkotraditionen. Tankar om arv och tradition kunde inte icke-kyrkliga eller katolska rörelser undgå att ta ställning till. Socialdemokratin t.ex. invände mot Luthers roll i bondeupproret och mot begreppet reformation som för socialdemokratin var något som inte hörde till historien utan något som låg i framtiden. Man kunde dock beundra Luther för hans mod att strida för sin övertygelse och rentav göra hans ord till sina men med en annan tolkning än den reformatoriska: »Nehmen Sie uns Leib, Leben, Gut, / Lass fahren dahin, sie haben's kein Gewinn, Das Reich muss uns doch bleiben» (s. 77).

Begreppet »Reich» i Luthers formulering: »Das Reich muss uns doch bleiben» blev särskilt föremål för olika tolkningar. Handlade det om gudsriket i

reformatörisk teologi, om det germanska riket som en arvedel eller om det kejserliga tyska riket? Under första världskriget handlar det mindre om »Theologisierung der Nation» än om »Nationalisierung der Theologie» (s. 16f). På vilka sätt bidrog då *Ein feste Burg ist unser Gott* till denna utveckling? Koralen citerades i andaktsböcker, t.ex. i följande titel: *Ein feste Burg ist unser Gott. Licht und Kraft im grossen Krieg für unsere Kirchengemeinden*, 1914 (s. 104) och tolkningen fick stöd av hymnologer (s. 107ff). *Ein feste Burg ist unser Gott* kunde fungera som symbol för enheten mellan religion, nation och krig (s. 96). Koralen användes i fältgudstjänster:

Hunderte Male hab ich dieses Lied gehört und gesungen; noch nie aber hat es einen solchen Eindruck auf mich gemacht. Stark und trutzig klingt der erste Vers. Als wir zum Verse kamen: Und wenn die Welt voll Teufel wär', da erscheint der Gesang wie fürchterlicher Donnerschall! Wehe dem Feinde, der sich uns da entgegengestellt hätte! (s. 118f).

Offermotivet som skymtar här blev alltmer tolkat som ett självklart bidrag med livet som insats för riket, kejsaren och »Deutschland über alles» (s. 122, 230ff).

Koralens »Und wenn die Welt voll Teufel wär» var alltsedan mitten av 1800-talet föremål för en omvärdering liknande den som begreppet »Reich» genomgick. »Teufel» var i krigsretoriken inte den lutherska djävulsgestalten utan de militära fienderna, Frankrike vid 1800-talets mitt och därjämte övriga motståndarnationer under första världskriget. Användningen både av »Reich» och »Teufel» kan beskrivas som propaganda, t.ex. i följande exempel från en situation med marscherande soldater: »Der alt böse Feind, / Wie ernst er's auch meint, / So tut er uns doch nicht, / Das macht, er ist gerichtet» – / Das Reich muss uns doch bleiben!» (s. 228).

Både första och andra delen rör sig i en historisk kontext. Del 3 tar upp hur man reflekterade efter första världskrigets slut. I en avslutande del nalkas författaren sin historiska framställning utifrån mera systematiska perspektiv och i relation till annan forskning. Hela denna del är en viktig komplettering till den kronologiska uppläggnings. Receptionsforskning, forskning om nationalism och teologi, symbolisk motivhistorisk forskning och teorier om religionens olika funktioner bidrar

till att fördjupa de vunna resultaten. Den utförliga bilagedelen, dels med texter kronologiskt ordnade motsvarande undersökningsperioden, dels med illustrationer i färg där anknytning till *Ein feste Burg ist unser Gott* finns med bidrar till att konkretisera och levandegöra författarens text.

Det är inte lätt att i en kort recension göra rättvisa åt det rika informationsflöde och den analytiska bredd med vilken författaren angriper sitt forskningsobjekt. Han visar på ett konstruktivt och inom hymnologisk forskning i stort sett mindre utvecklat angreppssätt på forskning kring psalm och sång. Samtidigt kan man önska att en del av hymnologins traditionella angreppssätt hade beaktats mera. En svårighet är t.ex. att författaren i sin framställning i praktiken går direkt på utvecklingen under 1800- och 1900-talen utan en mera utförlig analys av Luthers psalm. Luthers utgångspunkt i Psaltaren 46, hans sätt att överföra psaltartexten till sin egen existentiella situation och hur den kunde bli till hjälp för människor i Luthers samtid kunde gjort det lättare för läsaren att avgöra om Luthers psalm behandlades rättvist i senare användning av texten. En sådan analys hade kunnat ställa förhållandet mellan Luthers tillitpsalm och andra världskrigets krigspsalm mer på sin spets. Man kan vidare fråga sig om det är självklart att det är psalmen som sådan som åsyftas när man finner Luthers formuleringar om »Reich» och »Teufel» i dikter, illustrationer, vykort och brev. Ju längre tiden gick desto mer frigjorde sig dessa begrepp från Lutherkoralen. Lutherkoralens betydelse kan då lätt bli övertolkad.

Beskrivningen och analysen i boken ger ett intryck av att psalmen i stort utnyttjats för andra syften än vad i varje fall Luther tänkt sig. Man möter relativt lite av analys av dem som opponerade sig mot den utveckling som den teologiska och samhälleliga utvecklingen tog. Det fanns dock enligt författaren själv fler protesterande än Karl Barth som i augusti 1914 skrev från Schweiz och varnade för utvecklingen i hemlandet (s. 235). Ett annat uttryck för stigande betänksamhet var att man inte firade Lutherjubiléet 1917 med stora manifestationer utåt utan i stället valde det tryckta ordet (s. 124ff). Man frågar sig om utvecklingen mot samhälliggörande av Luthertext och teologisk tradition varit mer

intressant för författaren – om nu inte det samhälleliga trycket varit så starkt att avvikande uppfattningar knappast kunde göra sig gällande.

De historiska, i en mening empiriska, delarna av undersökningen följs av det nämnda analysavsnittet, i boken benämnt »Schlussbetrachtung». Här förs mycket nytt material in samtidigt som författaren måste hänvisa tillbaka till passager som tidigare behandlats i de historiska delarna. När man ser vilka väsentliga reflektioner som görs måste man fråga sig om inte en del av detta material hade kunnat användas redan i den historiska delen som fördjupning av de analyser som görs där. I varje fall är rubriken »Schlussbetrachtung» för svag för att svara mot innehållet. Detta betyder också att boken får ett ganska abrupt slut. Här hade en sammanfattande reflektion över de mera performativa och etiska perspektiven i avhandlingen kunnat vara på sin plats. Det hade kunnat ge läsaren en anledning att reflektera över vad man kan lära sig av det faktum att Lutherkoralen kunde få en så vid och i långa stycken problematisk behandling av både kyrkor, politiska partier, nation och folk. En av uppgifterna för kyrkohistorisk, hymnologisk och kulturvetenskaplig forskning kan vara att ge underlag för och stimulera till sådan reflektion. Mer samarbete mellan kyrkohistorisk, hymnologisk och kulturvetenskaplig forskning kan ge viktiga uppgifter för framtiden.

SVEN-ÅKE SELANDER

Brian Douglas

THE EUCHARISTIC THEOLOGY OF EDWARD BOUVERIE PUSEY. Sources, Context and Doctrine within the Oxford Movement and Beyond. (Anglican-Episcopal Theology and History 1)

Leiden: Brill, 2015. 257 sid.

De senaste årens studier av den engelska Oxfordrörelsen kan lite grovt delas in i två fack: dels brett upplagda undersökningar som syftar till att skapa en ny syntes i vår förståelse av denna högkyrkliga rörelse i 1800-talets engelska kyrkoliv; dels studier som fokuserar på hur ledargestalter inom denna

rörelse formulerade sin teologiska profil. Även om analyser av John Henry Newmans teologi fortfarande dominerar, är det tydligt att andra gestalter i denna krets röner allt större uppmärksamhet. Med Brian Douglas bok lämnas ytterligare ett bidrag till vår förståelse av kyrkomannen och akademikern Edward Bouverie Pusey (1800–1882). Pusey var under hela sitt verksamma liv knuten till universitetet i Oxford och fungerade från 1828 som *canon* i Christ Church och som professor i hebreiska. Han kom tidigt att höra till rörelsens inre krets och kom efter Newmans övergång till den romersk-katolska kyrkan (1845) att fungera som en av dess ledare.

Som titeln visar står Puseys nattvardsteologi i centrum för Douglas framställning. Författaren fokuserar framförallt på Puseys kunskapsyn och hur han använder sig av bibeltexter och fornkyrklig teologi i formuleringen av en nattvardslära präglad av »*moderate realism*». Ämnet har tidigare studerats i exempelvis Alf Härdelins ännu aktuella avhandling från 1965.

Efter en kort introduktion ägnas bokens första kapitel åt en biografisk skiss över Puseys tidiga liv. Av särskilt intresse är här författarens behandling av Puseys studieresor till tyska universitet under 1820-talet. I det andra kapitlet följer en schematisk exposé över anglikansk nattvardsteologi i såväl historia som nutid. Den egentliga analysen av Puseys teologiska produktion återfinns i kapitel 3 och 4. Douglas lyfter framförallt fram Puseys opublicerade »Lectures on Types and Prophecies of the Old Testament» (1836) som en nyckel till förståelsen av hans senare ställningstaganden. I bokens femte kapitel görs sammanfattande analyser och Puseys teologiska grundhållning sätts i relation till strömningar inom mer sentida anglikansk teologi.

Boken har egentligen inte som ambition att vara en renodlad historisk framställning. Historiska förlopp studeras med fokus på att tala in i den nutida situationen. De detaljerade idéhistoriska redogörelser man kunde förvänta sig i en klassisk teologihistorisk framställning lyser därför delvis med sin frånvaro. I användningen av sekundärlitteratur uppvisar studien också en viss begränsning. Det är framförallt litteraturen om Oxfordrörelsen som författaren använt sig av. Denna används för

att belysa även andra samtida fenomen (som exempelvis de brittiska romantiska poeterna). Anknypningen till andra forskningsfält och historiska problemställningar är därför begränsad.

The Eucharistic Theology of Edward Bouverie Pusey är insatt i ett tydligt polemiskt sammanhang. Douglas går till angrepp mot de inflytelserika forskare som velat se Pusey som en skribent vars författarskap präglades inte enbart av konservatism utan av obskurantism. Studien lyckas tveklöst med denna föresats. I bokens kapitel framträder bilden av Pusey som en teologisk tänkare vilken arbetade utifrån en medveten kunskapssyn och med en vilja att finna vad han såg som en intellektuellt och tros­mässigt hållbar position i sin tids teologiska strider. Puseys tankevärld var tveklöst tillbakablickande och som forskare kännetecknades hans produktion inte så mycket av genialitet och esprit som av hårt arbete. Likväl är det inte rättvisande att avvisa honom enbart som en anti-intellektuell, en man känslomässigt oförmögen att ta in den nya tiden.

Det är tydligt att det vetenskapliga sammanhang som Douglas bok närmast anknyp­ter till är påverkat av vår tids teologiska samtal om den anglikanska kyrkogemens­kapens identitet. De olika skribenternas egen teologiska profil påverkar stundtals vägval, bedömningar och sätt att konstruera övergripande berättelser. Detta skulle kunna ses som en allvarlig forskningsmässig brist, ett avsteg från vetenskapens ideal om objektivitet. Likväl skapar denna situation där det historiska materialet äger samtida aktualitet en levande historisk miljö där perspektiv får brytas mot varandra och där forskarna får skärpa sina argument för att övertyga.

Douglas konstruktivt teologiska ansats sträcker sig emellertid bortom denna kontext. Bokens författare har som ambition att framhäva Puseys fortsatta betydelse som en länk till nutida nattvardsteologi inom den anglikanska kyrkan och i ett ekumeniskt kristet sammanhang. Referenser till en handfull av vår tids inflytelserika teologer (framförallt cambridgeforskaren Catherine Pickstock) skymtar förbi i framställningen. Douglas menar sig också se likheter mellan Puseys avfärdande av sin tids empiricism och de epistemologiska ideal som förts fram av såväl Jürgen Habermas som Hans-Georg Gadamer.

Tyvärre stannar dessa avsnitt vid ytliga jämförelser och möjliga konstruktiva ansatser hindras av en avsaknad av systematik.

Oxfordrörelsen kommer säkerligen fortsätta intressera forskarvärlden. Till kommande teologihistoriska studier kommer säkerligen Brian Douglas *The Eucharistic Theology of Edward Bouverie Pusey* att lämna viktiga bidrag.

ERIK SIDENVALL

Thomas Tredway

CONRAD BERGENDOFF'S FAITH AND WORK. A Swedish-American Lutheran, 1895–1997.

Rock Island, IL: Augustana Historical Society and Swedish-American Historical Society 2014, 407 sid., ill.

Conrad Bergendoff, född 1895 i ett svenskspråkigt lutherskt prästhem i Nebraska, blev 102 år gammal – ett liv som alltså på när sträckte sig in i tre sekler. Farföräldrarna kom från Tofteryd i Småland. När fadern Carl August emigrerade 1882, bytte han av okänd anledning efternamn från Jonasson till Bergendoff. Han kom att läsa teologi vid Augustana College and Theological Seminary och blev ordinerad i Augustanasynoden 1893. Sonen Conrad blev genom sitt liv och sin verksamhet en legendarisk svensk-amerikansk lutheran, en ledare, som under 27 år var verksam som rektor/­president för Augustana College. I denna position var han tydligt en bärare av Augustanasynodens svensk-lutherska arv. Men Bergendoff var även präst, teolog, historiker, kyrkoledare, ekumen och författare, med en författargärning som sträckte sig över drygt 75 år.

Föreliggande väl genomarbetade biografi om Conrad Bergendoff är författad av historieprofessor emeritus Thomas Tredway, efterträdare till Bergendoff som rektor/president vid Augustana College. Tredway understryker att den röda tråden i Conrad Bergendoffs liv var den lutherskt präglade tron. Den kom att prägla hela livsriktningen och den omfattande verksamheten. I Bergendoffs skrifter *Christ as Authority* (1947) och *One Holy Apos-*

toxic Church (1954) kan man, påpekar Tredway, finna ledmotiv i tänkandet. Vidare nämner Tredway att det såväl i Bergendoffs författarskap som i annat material («chapel talks», predikningar, etc.) föreligger en närmast överraskande innehållsmässig konsistens.

I volymens inledande två kapitel (kap. 1–2) återfinns en beskrivning av Bergendoffs uppväxt, hans omfattande studier, som även inkluderade en Ph.D. vid University of Chicago, samt verksamhetsår fram till rektorstillträdet vid Augustana College 1935. Då hade han dessförinnan, sedan 1931, varit verksam som dean och professor i teologi vid Augustana Theological Seminary.

Därefter bryter Tredway den kronologiskt upplagda skildringen med att tydligare beskriva Bergendoffs grundhållning, vilket sker i kapitlen »Christ as Authority» (kap. 3) och »Christian Society and the Alternatives» (kap. 4). Vi möter i dessa såväl Bergendoffs teologiska influenser som hans tankar om kristen etik i ett modernt samhälle. I påföljande fem kapitel (kap. 5–9) beskrivs sedan olika »arenor» där Bergendoff var aktiv och hade inflytande: i Augustanasynoden, i det vidare amerikansk-lutherska arbetet, i det ekumeniska arbetet, i svensk-lutherska sammanhang och i relationen till Sverige och Svenska kyrkan, samt som rektor/collegepresident. Vi får senare även inblickar i livet efter pensioneringen, då han bland annat kom att publicera tre större verk, exempelvis *The Church of the Lutheran Reformation. A Historical Survey of Lutheranism* (1967). Avslutningsvis ges en resonerande sammanfattning («Conclusion: The Course of Life»).

Måhända har kapitlet som behandlar »Swedish-America» och Svenska kyrkan särskilt intresse för svenska läsare (kap 8). (Tredway citerar för övrigt i detta kapitel flitigt också svenska källor.) Det betonas att det Sverige Bergendoff först lärde känna var mellankrigstidens Sverige, och han kom både att se Sverige som ett föregångsland och flera av de svenska kyrkoledarna som föredömliga. I den svenska vänkretsen återfanns så småningom Nathan Söderblom (med vilken han tillbringade tid i Uppsala 1926–27, men även på visitationsresor och under ekumeniska resor), Erling Eidem, Gustaf

Aulén, Anders Nygren, Ragnar Bring, Hilding Pleijel och många fler.

Bergendoff blev en av de personer som tidigt introducerade Auléns, Nygrens och Brings tänkande för den engelsktalande världen. Det kan även nämnas att han översatte Einar Billings *Vår kallelse* till engelska (1947). Men Tredway understryker också att Bergendoff med stor besvikelse såg på den tydliga sekulariseringstrend som allt tydligare präglade Sverige efter andra världskriget.

Tredways verk är väl underbyggt, mycket informativt, innehållsrikt och välformulerat. Han ger läsaren en mångfacetterad och nyanserad bild av en svensk-amerikan av stor betydelse. Både med- och motgångar får plats. Genom den biografiska skildringen får vi samtidigt inblickar i svensk-luthersk amerikansk historia. (För den som har särskilt intresse för den svenska Augustanasynoden, rekommenderas Maria Erlings och Mark Granquists *The Augustana Story. Shaping Lutheran Identity in North America*, 2008.)

Volymens avslutande del innehåller en bibliografi över Bergendoffs produktion, en förteckning av andra primär- och sekundärkällor som Tredway brukat, en omfattande del av slutnoter, samt ett index. Dessutom återfinns en rad svart-vita illustrationer i framställningen, främst glimtar ur Bergendoffs liv, men även porträtt av kyrkoledare och bilder över Augustana College, m.m.

Tredways arbete rekommenderas varmt för läsning, inte endast till dem som är intresserade av Bergendoff eller personer som Bergendoff, utan också till dem som är mer allmänt intresserade av svenskpräglad lutherdom i USA och av kyrkliga svensk-amerikanska kontakter under det senaste seklet.

KJELL O. LEJON

Hartmut Ludwig & Eberhard Röhm
in Verbindung mit Jörg Thierfelder (Hg.)
EVANGELISCH GETAUFT – ALS »JUDEN«
VERFOLGT. Theologen jüdischer Herkunft
in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein
Gedenkbuch.

Stuttgart: Calwer 2014, 473 sid.

Förföljelsen av kristna av judisk härkomst under Tredje riket har börjat uppmärksammas mer och mer. Det rör sig om människor som var utsatta för svåra rasförföljelser samtidigt som de stöttes ut från kristna gemenskaper och inte heller hade tillträde till någon judisk gemenskap.

Föreliggande bok innehåller 180 korta biografier – två sidor per biografi – över i vid mening evangeliska, tyska (inklusive österrikiska och böhmisk-mähriska) teologer, som utsattes för rasförföljelse. Antalet biograferade personer är större, eftersom åtskilliga makar delar på en biografi.

I redigeringen har utgivarna fått ta ställning till en del svårigheter. Man har använt sig av det namn vederbörande bar 1933–1945, inte det namn de bar före en konversion eller senare efter emigration eller giftermål. Vissa var endast »jüdisch versippt», dvs. gifta med någon av judisk härkomst. Totalt rör det sig om 48 »heljudar», 72 »halvjudar», 29 »kvartsjudar», och 31 »jüdisch versipppte».

Källhänvisningar och kommentarer har placerats sist i boken. Därför fyller den dubbla anspråk: den kan utan svårighet läsas av den intresserade allmänheten, men även användas för vetenskapligt, historiskt bruk. I kommentardelen återfinns ovanstående uppdelning efter »ras» per landskyrka. De många levnadsödena placeras in under rubriker som Diskriminering och förödmjukelse genom Deutsche Christen i församlingarna, Förföljelse och fördrivning genom NSDAP och statliga institutioner, Hindrad teologisk utbildning eller ingen anställning i kyrkan, Indragna undervisningstillstånd, Jurister som efter yrkesförbud studerade teologi, Häktade i koncentrationsläger, Tvångsarbete, Deportation och mord, Död i fångenskap.

Emigranterna är fördelade på länder, de återvändande på delstater. Till Sverige kom bl.a. Walter Beran (präst först i Karlstads, sedan i Lunds stift),

Maximilian Bielenstein och Johannes Jellinek (missionssekreterare i Svenska Israelsmissionen), samt den baptistiske judemissionären Naphtali Rudnitzky. Den detaljerade uppdelningen bidrar till bokens användbarhet, även om några klassifikationer kan diskuteras.

Hartmut Ludwigs pedagogiska inledning har i marginalen försetts med underrubriker som på ett skrämmande sätt, men utan övertoner, redovisar utvecklingen: Evangeliskt döpta, förföljda som »judar» – Endast få evangeliska kristna höjde genast sin röst – Kyrkorna protesterade inte – »Arierparagrafen» – Införandet av »Arierparagrafen» delade kyrkorna – Antijudaismens hinder (om äldre kristen antijudaism) – Nürnberglagarna förvärrade läget – Hjälp från den ekumeniska rörelsen – Den forcerade fördrivningsfasen – Tystnad inför pogromnatten (»Kristallnatten» benämns numera så) – Emigrationstvång – Försvarsovärdig – Fjärde fasen: »den slutgiltiga lösningen» – Uteslutning ur kyrkogemenskapen – Lekmannabrevet från München – Svår efterkrigstid.

Tre av rubrikerna är som mera okända eller komplexa värda att lyfta fram här. Först »försvarsovärdig». Åtskilliga evangeliska präster anmälde sig frivilligt till tjänst i Wehrmacht. Den utgjorde, märkligt nog, ett slags »skyddsrum» mot fientligheter från fanatiska Deutsche Christenmedlemmar, avsättning, eller arrestering av Gestapo. Krigstjänst gav också ekonomisk säkerhet. Så komplex var situationen. Redan i april 1940 förklarades dock »Mischlinge ersten Grades», dvs. »halvjudar», ovärdiga att tjänstgöra i krigsmakten.

Det s.k. »Münchener Laienbrief», lekmannabrevet från München, skrevs i mars 1943 av en bibelstudiegrupp till biskop Hans Meiser, med begäran om att kyrkan inte längre skulle tiga om judeförföljelserna. Man ställde frågan om kristna skulle bemöta de förföljda »icke-arierna» som prästen, leviten eller samariern i Jesu liknelse. Frågan, hävdade man, var inte politisk, utan primärt evangelisk. Meiser avböjde att uttala sig, men den 12:e gammalpreussiska bekännelsesyndoden i Breslau protesterade i oktober 1943.

»Den svåra efterkrigstiden» är för kyrkorna ett otrevligt kapitel. Överlevande kristna av judisk

härkomst var alltså isolerade, och behandlades – naturligtvis utan dödshot – som andra klassens människor. De hade stora svårigheter att komma tillbaka till sina tjänster, medan många präster som varit medlemmar i nazistpartiet kunde stanna kvar i sina församlingar, om de kunde påvisa att de inte hade missbrukat ämbetet eller evangeliet. Av de präster/pastorer som före 1939 lämnat Tyskland, vände endast några få tillbaka, och de fick erfara att de inte var välkomna. Sjukhussjälavårdaren Susanne Eycke måste 1949–1950 göra sitt provår hos samme Horst Schirmacher, som under nazitiden som partimedlem och Deutscher Christ ansvarat för att kristna av judisk härkomst tvangs lämna sina kyrkliga ämbeten. Kyrkoherden Ulrich Leupold, som flytt till Kanada, kallades inte tillbaka. I Kanada blev han känd som teologiprofessor och kyrkomusiker. Hans påskpsalm står nu i den tyska evangeliska psalmboken, men i »sin» kyrka i Berlin har han förblivit okänd.

Det stora värdet med boken ligger i mängden biografier. Läsaren får klart för sig att förföljelserna mot evangeliska teologer av judisk härkomst gällde inte enbart ett fåtal sedan länge kända individer, utan ett stort antal »vanliga» präster, pastorer och andra kyrkligt eller frikyrkligt anställda. Teologiskt representerade de förföljda olika ståndpunkter. Det de hade gemensamt var att de var födda av »fel» föräldrar, farföräldrar eller morföräldrar.

ANDERS JARLERT

Eric Metaxas

BONHOEFFER. Präst, Martyr, Spion.

Örebro: Libris 2015, 280 sid.

I extrema tider vill de flesta av oss vara säkra på att stå på rätt sida av ont och gott. Dock visar sig som bekant oftast den rätta sidan inte förrän i historiens backspegel. De som tvärsäkert uttrycker »we're the good guys» har ofta visat sig vara tvivelaktiga förespråkare för fred och rättvisa.

Detta betyder naturligtvis inte att vi ska avstå från ställningstaganden. Tvärtom. Efterkrigstidens människor har till stor del kunnat enas i att det som

skedde i Nazityskland under andra världskriget var ren ondska.

Dietrich Bonhoeffer tog tydlig ställning mot nazismen. Därför är det inte märkligt att många vill göra Bonhoeffer till »sin» förkämpe för det rätta – en förkämpe som förpliktigar men som också kan utmana oss i våra egna ställningstaganden.

I inledningskapitlet till *Bonhoeffer – Präst, Martyr, Spion* av Eric Metaxas avspeglas denna komplexitet: Kriget är slut. I Churchills England har ett förakt väckts efter att de fasansfulla nyheterna om vad som hänt i nazisternas dödsläger börjat bli kända. Föraktet riktar sig till en början mot nazisterna men kommer snart att inkludera alla tyskar. Också bland dem som historien tillskrivit den goda sidan visas alltså hur krigets extrema tid bidrar till ett polariserande förakt som drar människor, i det här fallet tyskarna, över en kam. Tysken Dietrich Bonhoeffer hyllas med en minnesgudstjänst i Holy Trinity Church i London. Minnesgudstjänsten är obegriplig för många. Ska engelsmännen hedra en stupad tysk?

När jag återigen närmar mig Bonhoeffers livsöde, denna gång genom Eric Metaxas berättande, inser jag att somligt hamnar i ett nytt ljus jämfört med då jag tidigare läst texter om och av Bonhoeffer. Det handlar inte så mycket om Metaxas berättande som det handlar om världsläget den här sommaren. Om nazismen och Hitlers grymheter tidigare tyckts varit förlagt långt bort till en historisk dåtid, där Bonhoeffers ridderliga uppoffringar befann sig på betryggande avstånd, verkar Bonhoeffers livsöde med ens tala rakt in i samtiden. Jag läser Metaxas historiska beskrivningar av Hitlers framgångar varvat med nyhetsnotiser om kriget i Syrien, Erdogans utrensningar av oliktankande i Turkiet och Donald Trumps framgångar i valkampanjen i USA. Inga uttalanden tycks vara för plumpa eller bisarra för att sätta käppar i hjulet för demagogen Trump. På liknande sätt tycks Hitlers populism under tjugooch trettioalet ha tett sig lika bisarr men trots det, svår att sätta stopp för.

»Det får aldrig hända igen» har mantrat låtit sedan andra världskrigets slut. Händer det igen nu? Jag vet inte, men många grymheter drabbar människor i detta nu. Jag kommer på mig själv med

att önska att det fanns människor som Bonhoeffer i vår tid, människor som med värdighet vågar möta ondskan i vitögat. Genast påminns jag om att det verkar vara just sådana tankar som populisterna anspelar på. Jag påminner mig också om hur Bonhoeffer underströk människans eget ansvar för sin tid. På så vis kan vi inte heller förlita oss till att någon annan ska komma och rädda situationen så som populistiska politiker utlovar. Det är både skrämmande och befriande.

Intressant men inte oproblematiskt blir det när var och en läser in sin egen Bonhoeffer för att göra motstånd mot det som tycks fel i samtiden. Evangelikala kristna tar fasta på den djupt troende Bonhoeffer och vill göra honom from. De progressiva ser hans politiska engagemang och vill göra honom till politisk kämpe och en liberal sinnad teolog. De som vill bort från kristendomens begränsande sfär vill göra Bonhoeffer till universalist och motståndare till religion. Bonhoeffer rymmer alla dessa sidor vilket gör honom tacksam att ta till sig men samtidigt svår att anpassa fullt ut till sin egen kamp om vi läser honom väl. Problemen uppstår först när varje grupp plockar ut valda delar av hans liv och lära och alltför lättvindigt buntar samman sin egen motståndare med den grupp mot vilka Bonhoeffer gjorde motstånd, dvs. nazisterna. Evangelikala kristna ser ofta motståndet i dem som vill inskränka den personliga tron eller som är för abort. För kristna med en mer liberal sinnad teologi är det bakåtsträvare som är motståndarna.

Bonhoeffers övertygelse om att göra motstånd mot nazismen innebar inte att han var tvärsäker på att allt han gjorde var rätt och trots all fascination för Bonhoeffer finns det sådant vi måste ställa oss tveksamma och frågande till. Bonhoeffer har inte heller stått okritiserad och problematiska sidor hos honom riskerar bli än mer problematiska i dessa tider. Bonhoeffer kritiserar till och med sig själv i den mån att han varnar för att hans tidigare verk *Efterföljelse* kan användas på ett alltför farligt sätt, det vill säga att den kan mana människan till att bli religiös i den negativa bemärkelsen som avskiljer en från världen och människor. Att dö och att vara beredd att döda för sin övertygelses skull kan med ens väcka obehagliga associationer till religiös

radikalism. Att tala om Bonhoeffer som martyrfår också en annan innebörd i en tid när påven strategiskt vägrade benämna prästen Jaques Hamel som martyrfår då han mördades brutalt av islamister.

Radikaliteten i Bonhoeffers liv och teologi blir än mer viktig att balansera då tiderna återigen tycks bli extrema och polariseringen i vår värld tycks öka. En stor del av polariseringen handlar om att ställa religioner emot varandra eller mot ett sekulärt samhälle. Bonhoeffer är en viktig tillgång i ett sådant samhälle. För honom var det aldrig självklart att han gjorde rätt då han blev del av att planera attentatet mot Hitler. Trots att han var beredd att dö för sin övertygelse skriver han uttryckligen i sina fängelsebrev att en människa måste undvika lidandet tills det drabbar en.

Lyckas då Metaxas med detta balanserade av Bonhoeffers liv och teologi? Metaxas är en amerikansk skribent som bland annat skrivit för *New York Times* och *Washington Post*. Att han är en skicklig sådan visar sig. Hans bok om Bonhoeffer är en gripande och medryckande berättelse om andra världskrigets historia berättad genom Bonhoeffers liv. Boken börjar och avslutas efter Bonhoeffers död. Däremellan är det en kronologisk berättelse med början i barndomen via studieåren. Största delen av boken ägnas åt motståndet mot nazismen och kulmen nås i Valkyriaoperationen – det sista av flera misslyckade mordförsök mot Hitler i vilken Bonhoeffer deltog – och avslutas med att Bonhoeffer avrättas i Flossenburgs koncentrationsläger.

Metaxas är ingen teolog men har en uttalad kristen tro. De stråk av Bonhoeffers teologi som förekommer kan därmed tyckas onödigt förenklade då teologin tycks bekräfta och spegla författarens egen tro snarare än låta sig utmanas av den. Många andra har skrivit om Bonhoeffer utifrån hans teologi, inte minst Bonhoeffers nära vän och sväger Eberhard Bethge, vars mer än tusen sidor tjocka biografi fått ligga till grund för mycket av det som skrivits om Bonhoeffer. På svenska finns Martin Linds biografi från 2006. För den som inte redan tidigare fångats av Bonhoeffers livsöde kan det därför vara en god idé att närma sig något annat verk för att få en vidgad förståelse av hans teologi.

Vilket ärende har då Metaxas med sin bok?

Metaxas, född, uppvuxen och boende i New York City är född grekisk ortodox men drar nu mer åt det evangelikala hållet. Sökningar på nätet visar att han tycks vara hängiven sin tro och en ivrig försvarare av religionsfriheten och detta är ett ärende som också går att läsa in i hans bok. Tredje rikets inskränkningar av religionsfriheten har visat hur religionen kan förvanskas och användas i ytterst illasinnade syften då dess företrädare inte förmår stå emot korrumpierad makt. Religionsfriheten är naturligtvis en frihet värd att försvara men det är också en kamp som riskerar att slå över i en kamp där utövaren av religion ser sin motståndare i andra grupper i samhället.

Det råder ingen tvekan om att Metaxas fascinerar både av personen Bonhoeffer och av hans tro samtidigt som han förfasas över de historiska skeendena. Denna drivkraft gör boken till en läsvärd upplevelse.

JENNY KARLSSON

Antti Laine

ECUMENICAL ATTACK AGAINST RACISM. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 68)

Luther-Agricola-Society: Helsinki 2015, 394 sid.

1960-talet är en tid av stora förändringar. Flera länder i Afrika har nyligen blivit självständiga. Studentuppror präglar länder i Väst Europa. I såväl samhälle och kyrkor väcks frågor om social rättvisa.

Kyrkornas världsråd (KV) generalförsamling i Uppsala 1968 är på många sätt en milstolpe i den ekumeniska rörelsens utveckling. Sociala frågor har alltid funnits på ekumenikens agenda. Deklarationer och uttalanden har gjorts. Men i Uppsala utmanas kyrkorna att »låta världen sätta agendan», ta världens frågor på allvar. Det är i det sammanhanget som ett program för att eliminera rasism växer fram, ett program som är ett av de mest omdiskuterade och kontroversiella i KV:s historia. Genom Programme to Combat Racism (PCR)

agerar kyrkorna praktiskt genom teologiskt arbete, genom opinionsbildning och genom ekonomiskt stöd till befrielse rörelser på olika håll i världen. Stödet till rörelserna i södra Afrika blir det mest omdiskuterade.

Om de första fem åren av Programme to Combat Racism skriver den finske forskaren Antti Laine sin doktorsavhandling som lades fram i Helsingfors den 10 januari 2015. Avhandlingen är en rejäl bok på 353 sidor, exklusive appendix och källförteckning.

Boken inleds med en introduktion där författaren bestämmer sin forskningsuppgift så här (s. 16–17): undersöka varför och hur PCR kom till, vad det präglades av och hur det togs emot. För att göra detta väljer Laine att (1) analysera händelseutvecklingen, (2) identifiera de viktiga aktörerna, (3) undersöka programmets ideologi och (4) beskriva hur det togs emot i några olika sammanhang. På den senare punkten är det källor från England och Finland som är Laines empiriska material. I början av boken ges en kortfattad översikt över hur frågorna om rasism behandlats inom KV under tiden fram till slutet av 1960-talet då Laines studie tar sin början. Laine visar att frågan funnits med under hela KV:s tid, att det redan från början av 1960-talet funnits en handläggare på heltid för frågorna om rasism och att uttalanden tagits i de flesta av KV:s samlingar i frågan.

I kapitel II beskriver författaren vad som händer i KV:s fjärde generalförsamling i Uppsala 1968. Enligt honom är det nya nu att frågan om rasism dominerar mer än tidigare. Bakom detta ligger medvetet arbete av KV:s generalsekreterare Eugene Carson Blake, en amerikansk pastor och aktivist som 1966 efterträdde W.A. Visser't Hooft som haft uppgiften sedan KV:s start 18 år tidigare. Att frågan om rasismen kom i centrum stärktes också av mordet på den person som skulle talat vid invigningsgudstjänsten, nämligen Martin Luther King, som mördades några månader före mötet i Uppsala. Generalförsamlingen deklarerar att rasism är förnekelse av kristen tro och beslutar sig för att välkomna ett program för studier och handling för att utrota rasismen.

KV:s personal förbereder sedan ett förslag om att

starta ett program för att motverka rasism. I kapitel III skildrar Laine hur en konsultation i Notting Hill under maj 1969 förbereder detta. I centralkommitténs möte under hösten 1969 fattas sedan beslut om ett femårigt projekt. Detta väcker inte någon särskild uppmärksamhet i början. När man däremot året efter, alltså 1970, börjar dela ut pengar ur den fond ska finnas som ger stöd till konkret arbete mot rasism blir det större diskussion. I kapitel IV skildras hur denna fond, som redan från början ger stöd också till befrielseörelser i södra Afrika, blir ifrågasatt av personer som menar att stödet till rörelser som använder våld är olämpligt. Det är visserligen helt tydligt att stödet ska användas till utbildning och humanitära insatser och absolut inte till militära handlingar. Men eftersom pengarna ges med förtroende till mottagarna och ingen kontroll förekommer anser kritikerna att det är risk att KV på detta sätt är med och stödjer väpnat uppror.

Kapitel V och VI visar hur debatten fortsätter 1971–1973. Programmet backas upp av KV:s centralkommitté. I sammanhanget väcks också frågor om synen på våld, och ett intressant dokument tas fram på temat våld, ickevåld och kampen för social rättvisa. (En fråga som uppstår vid läsningen av Laines avhandling är dock om man verkligen kan skilja på »repressive or liberating violence».) Här initierar också KV en bojkott av sydafrikanska tjänster och varor, ett steg som förstärker kampen mot apartheid. I kapitel VII konstateras sedan att centralkommittén 1974 förnyar mandatet för PCR för en fortsättning efter den första femårsperioden.

Avhandlingen avslutas sedan med ett kapitel med slutsatser (kapitel VIII). Redan i början har Laine lagt fram sin tes: etablerandet av PCR är en vändpunkt i KV:s historia. Genom detta blir KV mer en handlande organisation, inte bara en mötesplats som bygger gemenskap och gör uttalanden. Man går från »common conviction to common action». I sina slutsatser menar Laine att han har kunnat finna stöd för den tesen.

En styrka med avhandlingen är att den ligger nära sitt empiriska material. Det märks att författaren/forskaren suttit i arkiven och läst. Vi får, ofta väldigt utförligt och detaljerat, följa resonemang och argumentation för olika ståndpunkter. Vi

möter kritiken mot programmet, till exempel att det fokuserar enbart vit rasism, att inskränkningar i mänskliga rättigheter i östra Europa och andra kommunistiska länder inte kritiserar på tillräckligt sätt (en ståndpunkt som hävdas bland annat av den svenske delegaten Olle Engström) och de ovan nämnda riskerna med att pengar används till vapen istället för till humanitära insatser. Arbetet av de ledande gestalterna Eugene Carson Blake (generalsekreterare), M.M. Thomas (ordförande i både centralkommittén och exekutivkommittén), Rena Karefa-Smart och Baldwin Sjollema (programmets föreståndare) skildras. Jag tycker att Laine lyckas belägga sin tes om framför allt Carson Blakes ledande roll i utvecklingen av kampen mot rasismen. Han lyfter också fram olika tolkningar av skeendet, väger dem och tar ställning på ett välargumenterat sätt.

Enligt Laine menar KV att PCR också ska vara ett projekt som medvetandegör kyrkorna om rasismen. Genom samtal ska engagemanget väckas mot systematiska kränkningar av människors värdighet, särskilt i deras strukturella former. Även kritiken mot programmet blir därför till gagn när det gör att programmet uppmärksammas.

Att läsa en avhandling likt denna är också en slags utbildning. Den ger läsaren en möjlighet att lära sig om en spännande epok i Kyrkornas världsråds historia. Den ger också kunskap om de samtida reaktionerna och diskussionerna i England och Finland kring vad som händer i Geneve och i de sammanhang där PCR ger stöd.

Nu är väl den återstående frågan om vem som fortsätter beskrivningen av de följande åren i Kyrkornas världsråds arbete mot rasism. Vad hände under nästa femårsperiod? Vad hände när länderna i södra Afrika fick sin frihet? Hur agerar man när rasismen som system upphör men orättvisorna kvarstår? Jag är säker på att där också finns intressant material att undersöka för att fortsätta berättelsen.

BJÖRN CEDERSJÖ

Gustavo Morello, SJ

THE CATHOLIC CHURCH AND ARGENTINA'S DIRTY WAR.

Oxford & New York: Oxford University Press 2015, xv, 221 sid.

När Jorge Bergoglio valdes till påve visste jag inte mycket om honom, men han verkade vara en ovanlig kyrkoman. Det jag inledningsvis frågade mig var: Men vad gjorde han under kriget? Alltså, hur agerade han i diktaturens Argentina, då det så kallade smutsiga kriget (*la guerra sucia*) fördes mot »subversiva element». Och, lika viktigt, vad gjorde han inte? Mellan 1976 och 1983, då en junta ledd av armégeneralen Jorge Videla styrde landet, mördades minst 15 000 människor, antagligen betydligt fler. Tusentals andra fick skador för livet av tortyr eller drevs i exil.

Bilden av kyrkoledningens agerande under den brutala regimen är allt annat än ljus, och nuvarande påven var jesuitprovinsial mellan 1973 och 1979, alltså en kyrklig ledare. Bergoglio anklagades för att ha överlämnat två ordensmän till militären. Senare undersökningar ger inget stöd för anklagelserna, och han tycks, i det fördolda, ha verkat för deras sak. Han hjälpte också andra förföljda personer på högst påtagliga sätt. Klart är emellertid att han inte kritiserade regimen öppet.

Många »katolska kyrkoarbetare» drabbades hårt av repressionen. 112 personer, inkluderat biskopar, seminarister, ordenssystrar och präster mördades. Många fler hotades, fängslades och torterades. Trots detta menade den officiella kyrkan, ytterst representerad av biskopskonferensen, inte att kyrkan utsattes för systematisk förföljelse. Mer eller mindre entusiastiskt stöd eller tystnad från deras sida var regel, trots att till och med minst en biskop mördades av militären. Ytterligare två dog under mycket mystiska omständigheter.

När militären tog makten 1976 hade den brett folkligt stöd. De senaste åren hade varit kaotiska. Ideologin, som präglade de latinamerikanska diktaturerna vid tiden, den Nationella säkerhetsdoktrinen, utgick från uppfattningen att den »västerländska, kristna civilisationen» var hotad. För att rädda den måste fienderna, »de subversiva elementen»,

rensas bort. I detta krig helgade ändamålen medlen. General Ibérico Manuel Saint-Jeans uttalande i *The Guardian* 1977 citeras ofta: »Först kommer vi att eliminera de subversiva, sedan deras medhjälpare, sedan deras sympatisörer, och slutligen dem som är likgiltiga eller ljumma.» Redan den första gruppen var stor och bred.

I sin nyutkomna bok, *The Catholic Church and Argentina's Dirty War*, försöker sociologen Gustavo Morello förklara kyrkans roll under junta-tiden genom att i detalj studera ett enskilt fall. Han bygger på intervjuer och livsberättelser, kyrkliga dokument och förhörprotokoll. Korrespondens mellan Förenta staternas ambassad i Buenos Aires och State Departement i Washington är en annan viktig källa.

Boken handlar om sex medlemmar av La Sallette-kongregationen i Argentinas näst största stad, Córdoba: den nordamerikanska prästen James Weeks och de fem seminaristerna Alejandro Dausá, Alfredo Valverde, José Luis Destéfanis, Daniel García Carranza och Humberto Pantoja. De hade valt att bo enkelt i ett fattigt område och firade mässa i ett kapell i slummen. Det var ett ovanligt val i en katolsk kyrka, som knappt hade varit verksam i sådana områden. Bara detta faktum gjorde dem suspekta i regimen ögon.

Den 3 augusti 1976 bröt sig beväpnade män in i deras hem och anklagade dem för att vara subversiva. Gruppen, som senare visade sig vara poliser, misshandlade dem. De slog sönder allt som de inte kunde stjäla. Dessutom tog de med sig deras böcker och ristade nazistiska symboler på ett fotografi av en nyligen mördad präst. Ytterligare en person befann sig i bostaden vid tillfället; den nordamerikanska ordenssystemen Joan McCarthy. Till skillnad från de sex männen fördes hon dock inte bort.

McCarty lyckades undkomma och hennes agerande blev avgörande för utvecklingen. Hon tog sig till ärkebiskop, kardinal Raúl Primatestas residens och till Förenta staternas ambassad. Ambassadens roll var utan tvekan mest aktiv. I denna fas var det viktigaste att försöka »legalisera» de sex männen, för att undvika att de »försvann», vilket hade inneburit att de dödats direkt. Försöket lyckades, men lidandet var på intet sätt över. De fördes till

La Perla-fängelset, ett koncentrationsläger, där de utsattes för svåra övergrepp. De tvingades ha förbundna ögon under långa perioder och isolerades såväl från varandra som från andra fångar. De utsattes inte för den regelmässiga elchockstortyren, men väl för annan brutal misshandel.

En mycket avslöjande bild av den argentinska katolska kyrkans roll i övergreppen är hur de sex männen bemöttes av fängelseprästerna. Dessa var underställda militärvikarien, biskop Adolfo Severando Tortolo, som också var ordförande i biskopskonferensen. Han var dessutom direkt inblandad i La Sallette-fallet. Tortolo betraktade inte de fångslade som »riktiga katoliker», än mindre ordensmän, utan kallade dem terrorister i offentliga sammanhang. Han förbjöd dem att läsa bibeln och gå i mässan. Vakterna täckte dessutom över gallerfönstren, så att de inte ens skulle kunna se mässfirandet på innergården. Militärprästerna hade en central roll i legitimerandet av övergreppen under juntatiden. Det finns vittnesmål om enskilda militärer som tvekade inför att tortera fångar, men att prästerna försäkrade dem om att det var nödvändigt och rätt i kampen för katolicism och civilisation.

En av dem som förhörde ordensmännen var Roberto Nicandro Mañay, kallad »prästen», även om han inte var det. Han hade stor teologisk och filosofisk kunskap och stod ideologiskt nära Marcel Lefébvres traditionalism. För honom var Andra vatikankonciliet katastrofalt och påven i det närmaste heretisk. I förhören granskade han noggrant teologiska påståenden i böckerna som beslagtogs och försökte få ordensmännen att göra, enligt hans uppfattning, heretiska uttalanden. Det är tydligt att han hade inkvitionen som modell.

Den som var mest aktiv i försöken att få de sex männen frisläppta var Rolando Nadeau, La Sallette-kongregationens superior i Argentina. Hans viktigaste uppgift var att slå fast att seminaristerna inte var »så kallade seminarister», vilket också ärkebiskop Primatesta slutligen intygade. Nadeau hade också kontakt med militärbiskopen och fick honom att ta tillbaka anklagelserna om terrorism. Nadeaus oupphörliga arbete fick resultat. Den 17 augusti, två veckor efter kidnappningen, släpp-

tes James Weeks. Inom två månader hade de fem medfångarna också frigivits. Något senare hölls en hearing med fader Weeks inför Förenta staternas kongress, där brotten mot mänskliga rättigheter i Argentina dokumenterades. En tid efter att Jimmy Carter blivit ny president försvann Förenta staternas ekonomiska stöd till den argentinska juntan. Det återkom först med Ronald Reagan. Å andra sidan etablerade Sovjetunionen och Kuba också omfattande handelskontakter med regimen. Kalla kriget kunde vara svårförståeligt.

Gustavo Morello menar att den argentinska katolska kyrkan inte kan reduceras till biskopskonferensen eller enskilda biskopar. Det kan tyckas självklart, men det är just det tidigare forskning ofta gjort. Han gör en enkel, men klargörande, distinktion mellan tre katolska grupper: de antisekulära, de engagerade (*committed*) och de institutionella. »De antisekulära» såg staten som kyrkans världsliga arm, men ville begränsa dess politiska inflytande. Deras modell var den spanske ledaren Francos nationalkatolicism och ärkebiskop Lefébvres integritet. »De engagerade» var framförallt grupper av präster och andra katoliker som valt att arbeta och leva bland fattiga. De var präglade av den efterkonciliära, mer socialt aktiva katolicismen, och den framväxande »tredjevärldsteologin». »De institutionella» katolikerna representerades framförallt av biskoparna.

Biskopskonferensens helhjärtade stöd till juntan minskade när kardinal Primatesta 1976 ersatte militärvikarien Tortolo som ordförande. Men inte heller därefter framfördes någon allvarligare kritik, och enskilda biskopar agerade entusiastiska stödtrupper. För de institutionella var kyrklig enhet överordnat. De ville neutralisera såväl de antisekulära som de engagerade. Primatesta och en grupp andra biskopar intog en diplomatisk hållning, vilket innebar att de kunde be juntan om tjänster och bidra till att enskilda personer kunde frisläppas. Primatesta betraktade övergreppen mot kyrkoarbetare som upprörande, men inte som representativa för juntans styre. De utgjorde inte en systematisk förföljelse av kyrkan. Han och andra biskopar menade senare att de hade liten kunskap om vad som skedde, men Morello påvisar motsatsen

genom studier av diplomatisk korrespondens från såväl Förenta staternas ambassad som den påvliga nuntien. Biskoparna var välinsatta.

Det är en omskakande historia Morello berättar. Boken ger inte bara ny kunskap om en viss historisk situation, utan leder till etiska reflektioner. Det är inte möjligt att veta om liv skulle ha räddats genom ett tydligt fördömande, men eftervärldens dom mot den kyrkliga hierarkin har blivit hård. Den argentinska biskopskonferensen har bett om förlåtelse för sitt agerande, men de har till exempel inte öppnat sina arkiv, vilket bland annat skulle kunna bidra till ökad kunskap om kyrkans agerande och icke-agerande. En argentinsk kyrkoman har fällts för våldsbrott begångna under juntatiden. Trots att fängelsekaplanen Christian von Wernich 2007 dömdes för bland annat 31 fall av tortyr och sju fall av medhjälp till mord har han inte fråntagits prästämbetet.

Bilden av den officiella kyrkans agerande förblir mörk, men Morellos studie bidrar till större förståelse av de olika katolicismernas förhållande till varandra. Han är starkt engagerad i ämnet; det är knappast önskvärt att inte vara det. Men han har kritisk distans och driver inte sin tes till varje pris. Boken kan läsas av såväl specialister, som den som vill ha mer kunskap om den romersk-katolska kyrkans vacklande inställning till politisk demokrati, så sent som för några decennier sedan. Förhoppningsvis leder historier som denna också till eftertanke bland dem som har kyrklig makt i dag.

MAGNUS LUNDBERG

Nick J. Watson & Andrew Parker
SPORT AND THE CHRISTIAN RELIGION. A
Systematic Review of Literature.

Newcastle: Cambridge Scholars Publishing
2014, 224 sid.

Nick Watson och Andrew Parker är två av de mest profilerade forskarna när det kommer till studiet av relationen mellan religion – i synnerhet kristendom – och idrott. Tillsammans har de tidigare gett ut bland annat *Sports and Christianity. Historical and Contemporary Perspectives* (2013) och *Sports,*

Religion and Disability (2014). Föreliggande bok är i huvudsak en omarbetad version av Watsons doktorsavhandling och utgör som titeln omvittnar en genomgång av publicerad litteratur, både akademisk och övrig, som undersöker kopplingen mellan idrott och kristendom. Den som har läst författarnas inledande kapitel i *Sports and Christianity* känner igen både tematiken och den omfattande referenslistan.

Boken är uppdelad i sex tematiska kapitel samt ett inledande kapitel om forskningsfältets tidiga pionjärer och ett avslutande kapitel med slutsatser. Det första tematiska kapitlet behandlar vad författarna kallar »theologies of play» i idrotten, ett koncept som huvudsakligen är känt från Jürgen Moltmanns *Theology of Play* (1972) och som är svårt att översätta till svenska. De resterande tematiska avsnitten behandlar idrott, religion och populärkultur; muskelkristendom (*Muscular Christianity*) och kristna idrottsorganisationer (*sports ministry*); teologisk etik i idrott; idrottsinstitutioner samt forskningsområden under utveckling.

Uppgiften i det första tematiska kapitlet är enligt författarna att granska den plats som »play» (ung, lek, spel) har i idrotten. De menar att Moltmann och flera andra anser att begreppet »play» karaktäriseras av bland annat frihet och autonomi, en icke-utilitaristisk etik, spontanitet, kreativitet, lycka och en autotelisk prägel. Författarna ger emellertid Johan Huizinga rätt i att den moderna idrotten snarare kännetecknas av rationalitet, kvantifiering, byråkrati, kommersialism, girighet och strävan efter egen ära. Kontentan är att ett »kristet» förhållningssätt förkastar de senare aspekterna och förfäktar de förra.

Det genomgående hänvisandet till detta »kristna» perspektiv på idrott är en av bokens stora brister. Författarna skriver på ett mycket tydligt sätt utifrån sitt anglosaxiska protestantiska perspektiv och låter detta, utan någon som helst diskussion, representera det allmänna kristna. Detta fokus ger också boken en tydlig konfessionell prägel, vilket kastar en lång skugga över det bitvis vetenskapliga angreppssättet. Återkommande använder författarna bibeln som vetenskapligt rättesnöre, de hävdar att marxistiska och neomarxistiska analy-

ser är okristliga och berättar gärna vilka aspekter av idrotten som »kristna» bör berömma. Därför är det också föga förvånande att Watson och Parker aldrig föreslår forskning som kritiskt granskar olika kristna samfunds idrottsarbete i historia och nutid. När boken avslutas med en förklaring bestående av tolv punkter som ämnar klargöra idrottens plats i en kristen människas liv är det legitimerat att fråga om det är en vetenskaplig publikation eller en inspirationsbok för idrottare som identifierar sig som kristna.

I egenskap av uppslagsverk är boken dock en stor tillgång för den som är intresserad av relationen mellan kyrkan och idrotten i den anglosaxiska världen. Trots att författarna endast i begränsad utsträckning tagit den bredare europeiska forskningen i beaktande utgör den 73 sidor långa referenslistan med omkring 1 000 poster en enorm resurs för den som vill ta sig an uppgiften att vidareutveckla forskningen om religion och idrott. Samtidigt som författarna tydliggör den stora mängd forskning som gjorts inom området, markerar de nämligen också att det finns åtskilligt kvar att göra. Boken är full av intressanta uppslag till vidare forskning, inte minst i det sista tematiska kapitlet. Dessa förslag är endast i begränsad utsträckning av historisk sort, vilket är underligt med tanke på den uppenbara historiska förbindelsen mellan religion och idrott. Två framträdande exempel i modern tid som tangerar temat är den tidigare nämnda så

kallade muskelkristendomen, som inte bara är ett anglosaxiskt fenomen, och den moderna olympiska rörelsen.

Boken rymmer givetvis också en diskussion av tanken om idrott *som* religion, vilken är förhärskande i forskningen om religion och idrott. Som så ofta är det de funktionella religionsdefinitionerna, enligt vilka idrotten mycket väl kan anses vara en religion, som står i centrum. Det faktum att många andra till synes sekulära fenomen, till exempel musik eller akademien själv, enligt dessa definitioner och typologier kan räknas som religion är ingenting som författarna på något sätt problematiserar. Endast i förbigående nämns några av de forskare som ifrågasatt tesen att idrott är en religion; för att göra dem rättvisa skulle deras argument ha presenterats utförligare.

Författarnas stora gärning är att de sammanställt en minst sagt utförlig översikt av befintlig forskning om kristendom och idrott. I denna egenskap kommer boken att komma framtida forskning till gagn. De slutsatser som Watson och Parker själva vill bidra med är däremot högst tveksamma ur ett vetenskapligt perspektiv. Att berätta hur »kristna» ska förhålla sig till idrott bör inte vara en angelägen uppgift för forskare som är intresserade av mötet mellan religion och idrott.

MARTIN NYKVIST

RECENSIONER

Nordisk kyrkohistoria

Carin Bergström

MITT I BYN. Med kyrkan som följeslagare genom Sveriges historia.

Stockholm: Kungliga Vitterhetsakademien och Natur & Kultur 2015, 203 sid.

Det är ett anspråksfullt projekt att skriva en bok om Sveriges långa kyrkohistoria på ett par hundra sidor, särskilt när de ska vara rikt illustrerade och luftigt satta. Men när det är kyrkobyggnaderna och deras arkitektoniska detaljer som huvudsakligen får representera »kyrkan» tycks uppdraget plötsligt görligt. Här möter en av stötestenarna i Carin Bergströms bok, nämligen att den gör anspråk på att vara en övergripande kyrkohistoria när den i själva verket snarast är en kyrkoarkeologisk exposé. Ett illustrativt exempel på detta möter i det faktum att kapitlet med titeln »Politisk oro, högklassig konst och intensiv fromhet» huvudsakligen behandlar arkitektoniska detaljer som tegelvalv och kyrklig konst, vilka dessutom sällan placeras i sitt teologiska sammanhang.

Att det är kyrkobyggnaden och dess inredning som står i fokus beror på att boken tillkommit som ett resultat av Riksantikvarieämbetets forskningsprojekt »Sockenkyrkorna. Kulturarv och bebyggelsehistoria», vilket avslutades redan 2001. Men när projektets resultat ska presenteras för en bredare målgrupp i Bergströms bok är det i form av ett verk med bredare kyrkohistoriska anspråk – ett försök som lämnar en del övrigt att önska. Det är exempelvis talande att boken inte rymmer ett ord om kristnandet av Sverige, vilket inte känns som ett helt irrelevant skeende för en historiker som har kyrkan som följeslagare genom Sveriges historia. Mer förvånande är det att församlingshemmen, som under förra seklet fick en sådan central plats

i församlinglivet, också är förbisedda i framställningen.

Författaren har en god berättarteknik och hon lyckas gång efter annan med att göra goda kyrkohistoriska poänger utifrån detaljer i kyrkorummets, även om de senare ofta tar överhanden. Läsaren får i flera sammanhang se hur kyrkans lära kunde komma till uttryck i konst och arkitektur. Några gånger är kopplingarna mellan arkitektoniska utvecklingar och kyrkohistoriska förlopp hårdtagna, som när Bergström hävdar att det var utvecklandet av salkyrkor som ledde till att lekfolket gick från att vara »enbart passiva åskådare» till att bli »inbegripna i mässans mysterier».

Bergström växlar skickligt mellan kuriosa och kvalificerad historieskrivning, men trots detta vacklar framställningen i flera avseenden. Ibland faller författaren offer för faktoider, som att den medeltida predikan lästes på latin, och upprepade gånger exotifieras både den medeltida och dagens romersk-katolska kyrka. Om den medeltida gudstjänstfirande menigheten skriver Bergström snudd på skönlitterärt: »De var snarare åskådare till ett skådespel som utspelades framför dem. Det måste ha varit en vacker, gripande och en aning mystisk upplevelse att höra prästens mässande sång där framme i koret, kanske också en kör, och samtidigt känna de tunga dofterna som strömmade ut från rökelsekaren.» Som läsare undrar man om det möjligtvis är reformatoriska polemiska skrifter som utgjort källorna till framställningen av det medeltida kyrkolivet.

Lika överraskande är det att författaren när dopet kommer på tal understryker att det är »den handling genom vilken människan upptas i den kristna kyrkan och är i den katolska kyrkan ett av de sju sakramenten» (min kursivering). Att dopet

betraktas som ett sakrament även i den evangelisk-lutherska traditionen framkommer inte.

Problematiskt blir det också när författaren i sin utförliga diskussion om bänkordningen, i likhet med bland andra Berndt Gustafsson, onyanserat hävdar att uppdelningen i en kvinno- respektive manssida i kyrkan har sin bakgrund i att »mannen [...] ansågs stå närmast Jesus» (av vem detta ansågs framgå inte) och att han därför skulle sitta på »den förnämre högra sidan om altaret». Att kvinnorna satt på den norra sidan och männen på den södra för att det var så som Maria och den älskade lärjungen traditionellt placerats vid korset framstår inte som ett alternativ. Särskilt anmärkningsvärd blir Bergströms tolkning i ljuset av att hon bara ett fåtal sidor senare hävdar att den uppdelning mellan kvinnor och män som var kutym i porträtt av prästfamiljer inte var något tecken på över- eller underordning, »man och hustru framställs som jämställda». Det faktum att männen i regel intar den högra positionen i dessa porträtt omnämner Bergström inte.

Det finns sakförhållanden som hade varit angelägna att diskutera och analysera när det kommer till kyrkobyggnader och kyrkobyggnande, vilka i boken lämnas därhän. I kapitlet om »Den stora kyrkobyggnadsperioden 1760–1860» skulle författaren med fördel ha kunnat diskutera hur huvudstaden på ett mycket tydligt sätt avvek från den allmänna utvecklingen i landet. Trots tilltagande urbanisering byggdes i Stockholm inte en enda församlingskyrka mellan 1774–1890. I stället konstaterar Bergström att nybyggnationen under perioden omfattade »hela landet». I de flesta avseenden lyckas dock författaren att kombinera framställningen av det lokala och det nationella på ett framgångsrikt sätt.

Sammanfattningsvis är boken, trots anmärkningarna ovan, under alla omständigheter en tillgång för den som eftersöker en välskriven och populärt hållen kyrkoarkeologisk introduktion. När Sveriges kyrkohistoria ska återges för en bredare publik krävs emellertid en mer innehållsrik och saklig framställning. Författaren uppfyller nämligen inte sin angelägna avsikt att diskutera kyrkans förhållande till sin omgivning och hur kyrkan inverkat på ekonomi, politik och utbildning.

MARTIN NYKVIST

Eva Nilsson Nylander (red.)

MELLAN EVIGHET OCH VARDAG. Lunds domkyrkas martyrologium *Liber daticus vetustior* (den äldre gåvoboken). Studier och faksimilutgåva. (Skrifter utgivna av Universitetsbiblioteket i Lund. Ny följd. 10)

Lund: Universitetsbiblioteket, Lunds universitet 2015, 281 s., 142 pl.-s.

Lunds universitetsbiblioteks Mh7, *Liber daticus vetustior* eller den äldre gåvoboken (i fortsättningen citerad LDV) hör till de äldsta och märkligaste skriftliga dokumenten från vår medeltid. Nu kan man undra: vems medeltid? Boken ansågs länge vara framställd i Lund och handlar om Lunds domkyrka och den kyrkliga verksamhet som bedrevs där från ca 1130 och framåt, och då var Lund danskt. Men kyrkans gränser är inte så snäva, den här boken avspeglar en verksamhet av stor betydelse för hela södra Skandinavien, och som skriftdokument kan vi på traditionellt svenskt område inte ställa upp med något liknande.

Boken inleds med ett par mera allmängiltiga artiklar: Eva Nilsson Nylander, redaktör för arbetet och den forskare som också har drivit det katalogiseringsarbete som resulterat i Lunds förnäma digitala handskriftskatalog, skriver kort om bokens historia och om den föreliggande utgåvans upplägg och syfte. Dick Harrison skriver om Lund som andlig metropol och om de framstående ärkebiskopar som satte sin prägel på staden och stiftet vid den aktuella tiden: Asser (eller Asker), den första som vigdes till ärkebiskop i Lund (1104), Eskil, Absalon och Anders Sunesen: historien om Lund under äldre medeltid var i stor utsträckning dess ärkebiskopars, säger Harrison (s. 19).

Sedan följer en samling studier, indelade i tre huvudavsnitt: I: Bokens materialitet, II: Martyrologiet och gåvoboken, III: Texter för dödsofficiet och helgonofficiet.

Avsnitt I innehåller, som framgår av titeln, en noggrann redogörelse för bokens fysiska status. Den skickliga svensk-danska konservatorn Anna Magdalena Lindskog Midtgaard har gått igenom den ganska illa medfarna boken i minsta detalj och redogör tydligt och redigt för alla egenheter i dess

konstruktion: man får också här en del förklaringar till varför faksimilutgåvan ser ut som den gör (mera härom senare). Alla lagningar kommenteras – och här kommer en första fråga: är fol. 52 verkligen lagat med *silke*? Skulle inte tråden ha försvunnit då? När det gäller läggbeskrivningen kan jag inte riktigt instämma i den. Lindskog Midtgaard säger att martyrologiet (fol. 8–140) består av regelbundna kvaternioner (dvs. lägg om fyra dubbelblad), med ett par undantag (tillägget fol. 71+77 samt lägg 18, som saknar ett blad). Men det är mera komplicerat än så. Här finns flera anomalier, och det lönar sig att gå till den digitala Laurentius-katalogen (*St. Laurentius Digital Library*), som är betydligt mera detaljerad och observerar flera blad som inte är konjugata utan är inhäftade på fals, t.ex. Detta är knappast något som stör bruket av handskriften men det kan irritera en grinig kodikolog (som undertecknad). Ett problem som skymtar inte bara här är att bokens första del, folierna 1–7, egentligen är en helt egen kodikologisk enhet. När Lindskog Midtgaard säger att »boken» bara har en blå initial, så är det bara huvuddelen, fol. 8–140, hon talar om: på de första sju folierna finns åtskilliga blå initialer, vilket är helt i överensstämmelse med att man antar att den delen är åtminstone 100 år yngre än huvuddelen. När man lusläser texten, blir det rätt snart klart vad som menas, men det är onödigt att man ska behöva snubbla redan från början.

Avsnittets andra kapitel utgörs av Gunilla Björkvalls paleografiska analys av LDV. Björkvall hävdar att huvudskrivaren använt brunt bläck t.o.m. fol. 43r, sedan svart. Jag tycker det är svårt även vid studium av originalet att se någon tydlig skillnad i bläckfärg. En annan sak är att rättelser är gjorda med ett mörkare bläck. Den paleografiska analysen är noggrann, övertygande och dessutom pedagogiskt anlagd; inte minst är stycket om interpunktion, ett ökänt svårt område i den här tidens skriftstudium, fint genomarbetat. Vad jag möjligen funderar över är om man i den här typen av text kan bygga något resonemang om olika skrivare på att formerna på *et*-ligaturen eller *e caudata* (dvs. övergångsformen mellan *æ*-ligaturen och »gotiskt» rent *e* i stället för diftong) skiftar. Björkvall visar på några ställen där hon föreslår att man kan anta olika händer, men jag tycker att man finner den här

variationen mellan olika var för sig mycket vanliga skrivformer även i avsnitt där det är svårt att tänka sig ett brott. Se t.ex. fol. 68 r, rad 8 resp. 10! Är det alls möjligt att vi skulle ha två skrivare här? Jag tror man får tänka sig en stabil men inte hundra procentigt stabil hand. Detsamma kan konstateras fol. 116r, där vi har en stor variation mellan formerna, och jag vägrar att tro att man bytt skrivare mitt i frasen *et corpus et sanguinem*, där de båda *et* uppvisar olika ligaturformer. När det gäller de första bladen, 1–7, som är ett senare tillskott, så placeras detta mer än hundra år efter grundtexten i LDV, dvs. en god bit in på andra hälften av 1200-talet. Jag tvekar verkligen att opponera mig mot Gunilla Björkvall här, hon har så mycket större erfarenhet av den här materialtypen än jag själv, men är inte nära 150 år framåt väl sent ändå? Jag skulle personligen inte vilja sätta spannet till mer än max 100 år, och då hamnar vi strax före mitten av 1200-talet (mera om detta under kommentarerna till Christer Pahlblads artikel i slutet av boken).

Thomas Rydén skriver mycket utförligt om bokens proveniens. Till skillnad från äldre forskning tar han avstånd från antagandet att boken skulle vara producerad i Lund. Han säger också ganska tvärt nej till den vanliga kopplingen till Metz och påpekar att man möjligen textligt men inte konsthistoriskt kan se några tydliga paralleller med de tyska klostermiljöer som brukar nämnas i sammanhanget. Tyvärr blir det lite rörigt: jag skulle ha önskat en skarpare distinktion mellan text och konstnärligt utförande – nu vet man inte alltid vad det är som diskuteras. Precis om Lindskog Midtgaard håller inte heller Rydén alltid gränsen mellan huvudtext och den sekundära första enheten fol. 1–7, utan de blå initialerna är ibland bara en (som i huvudtexten) eller många, när man räknar med det första, sekundära lägget.

Jag har inte riktigt den djupa sakkunskap som skulle behövas för att fullt ut bedöma Rydéns resultat, men jag finner dem väl motiverade, och vi landar alltså efter en ibland kanske väl detaljerad och mångordig analys i att boken snarare har ett franskt ursprung, med kopplingar till Corbie, och att även det grundläggande textmaterialet skulle kunna härröra därifrån, att döma av vilka helgon som särskilt markerats med anfang eller åtminstone

stor bokstav. Den danska och lundensiska karaktären framkommer i tilläggen.

Studiet av det grundläggande helgonmaterialet bidrar också till att stödja de redan hävdvunna årtalen för såväl tillkomst som användning i Lund: Vi hamnar i spannet 1130–1146, medan det senare tillkomna första lägget hamnar något eller några decennier in på 1200-talet, vilket skulle stämma mycket bra även med färger och paleografi i övrigt.

Det sista kapitlet i avsnittet om materialiteten »Återge eller återskapa? Faksimilen som verktyg och konstverk» är författat av bokhistorikern Kristina Lundblad och handlar inte specifikt om faksimileringen av LDV utan är en principiell redogörelse för och diskussion om vad ett faksimile egentligen är – och kan vara. Den här artikeln är utomordentligt viktig och borde vara obligatorisk läsning för studenter på bibliotekshögskolorna, särskilt för alla som tänker sig en inriktning mot kulturarvet. Framför allt diskuteras insiktsfullt frågan om vad vi ska med s.k. konstfaksimiler till. Det rör sig om en lyxutgivning som för länge sedan lämnat det inom forskningen och biblioteksvärlden rimliga och blivit en speciell samlarvärld, där folk lägger in bokkopior med äkta guld i initialerna i montrar, folk som kanske inte ens kan läsa texten, ännu mindre göra något vetenskapligt vettigt av den. Vore det fråga om andra artefakter, skulle man till och med kunna se dem som förfalskningar! (Per S. Ridderstads ytterst skarpa och roliga utlåtande om »konstfaksimiler» citeras påpassligt på s. 95.)

Tack och lov har teamet bakom LDV inte hamnat i den fällan: det här är ett faksimil som möter långtgående krav på vetenskaplig informationsrikedom utan att bli löjligt. Här ser vi inget äkta bladguld, publikationen har rakskurna blad, mot vilka originalbladens form avtecknar sig mot svart bakgrund, inga hål har drillats ut utan markeras på samma sätt, mot svart bakgrund. (Vilket naturligtvis skiljer sig från hur det faktiskt ser ut – i originalet kan man ibland läsa fel därför att man ser något från nästa blad genom ett hål, vilket inte kan hända i faksimilet. Men bara man vet om det, är det inget problem.) Det viktigaste för mitt sätt att se är att faksimilet ger en mycket god bild av skriftbilden, färgmässigt, paleografiskt, layoutmässigt. Vissa saker får man avstå från – eller komplettera på annat sätt. Jag har

redan tidigare påtalat att den läggbeskrivning som ges i boken inte riktigt täcker, men detta löses alltså enkelt genom att man vid behov kontrollerar mot Laurentiuskatalogen.

Del II har, som redan nämnts, rubriken »Martyrologiet och gåvoboken» och behandlar innehållet i LDV.

Det första vi behöver veta utöver det rent materiella är: vad är det här för slags bok och hur har den använts? Frågan tacklas utförligt av Stephan Borgehammar. Han ger en ganska utförlig men ändå koncentrerad redogörelse för martyrologietraditionen ända från dess fornkyrkliga början med det s.k. Martyrologium Hieronymianum (från ca 450), via senare kompilationer, där framför allt 800-talets olika blandversioner presenteras. Det är viktigt att hålla i minnet att martyrologiet som boktyp var i levande bruk i de framväxande dagliga samlingarna, de s.k. kapitlen, i kloster och större kyrkor. Därför är de aldrig statiska utan byggs ut och kompletteras med material från andra versioner, ges mer eller mindre lokal prägel osv. Lundamartyrologiet hamnar huvudsakligen i Ados tradition, men med ganska mycket andra inslag, framför allt mot kyrkoårets slut, då vi ser mera notiser från Florus och andra grovt samtida texter. Borgehammar granskar kritiskt hela materialet, grund- såväl som tilläggsmaterial, delvis i enlighet med, delvis i polemik mot irländaren Pádraig Ó Riain, som visat på intressanta kopplingar till irländska martyrologier, material som måste härröra från en gemensam bakgrund i Tyskland, runt Köln och Metz. Detta gäller alltså *textmaterialet* i en förlaga till LDV; den fråga som Rydén diskuterade om ett ursprung i Corbie tas egentligen inte upp till utförligare behandling här utan ses som gällande framställandet av själva den föreliggande boken i dess konstnärliga utformning, och Rydéns tankar ses som fullt möjliga att förena med diskussionen om textmaterialets tyska-iriska härstamning, även om den frågan kräver ytterligare bearbetning.

Borgehammar går också in på det regulära kapitlets historia, hur det växte fram och vad man läste där, och hur LDV passar in. Han finner att martyrologiet (i kombination med *Necrologium Lundense* (Mh 6) har fungerat som en del av kapitlets rit så länge som Lund har haft ett regulärt kapitel; under

senare medeltiden försvann dessa på de flesta håll. De senare domkapiteln är sekulära och lever inte under monastiska regler längre, och då finns inte samma behov av martyrologier. LDV har uppenbarligen tagits i bruk under 1130-talet, men år 1293 (senast) förpassas boken som en ren förteckning över gåvor och välgörare till ett arkivskåp. Även den här artikeln har ett stort pedagogiskt värde: man får en rejäl lektion i de aktuella boktypernas historia, inte minst teknikaliteter som gyllental och söndagsbokstäver, firningsätt, festgrader m.m., som man annars måste slå på massor av olika ställen i litteraturen. Tack för det!

Borgehammars artikel ger övergången mellan just den aktuella handskriften LDV till en vidgning av perspektivet: hur hänger denna bok ihop med de två andra i sammanhanget viktiga handskrifterna, Lundanekrologiet (NL) och *Liber daticus recentior* (LDR, nu Köpenhamn, GKS 845 2^o). Två framstående danska handskriftsexperter, Michael H. Gelting och Erik Petersen, tar sig an dessa frågor. Här finns en lång forskningstradition att förhålla sig till, och både Gelting och Petersen utmärker sig genom att verkligen ta denna tradition alltifrån sent 1700-tal på allvar och grundligt analysera och bemöta den, men på ett sätt som gör rättvisa åt de äldre resultat som faktiskt har kunnat användas för vidare kunskapsbyggande; Båda tar tydlig ställning mot Lauritz Weibulls åsikter (från 1920-talet), framför allt rörande den i nekrologiet ingående delen *Memoriale Fratrum* och LDV, som länge hade en närmast sakrosankt ställning, men kritiken är om än i sak skarp så behagligt hovsam och respektfull i ton.

Härefter följer ytterligare ett antal djupgående studier utifrån olika aspekter av boken – det blir en demonstration i hur många olika slags forskning som går att bedriva utifrån en viktig handskrift, när man väl har behandlat de fundamentala aspekterna så väl att resultaten håller för vidare arbete. Här skriver Bertil Nilsson intressant om klerker och lekfolk i gåvobokens anteckningar och visar hur olika »grader» av införda namn ger upplysningar på olika nivåer (minst tillförlitliga verkar de berättande, historiska uppgifterna vara), Tore Nyberg gör en detaljerad demografisk undersökning av de

personuppgifter som förknippas med andra skånska kloster och kommuniteter och får på så sätt fram en tydlig karta över de bönegemenskaper i vilka Lunds domkyrka ingick; därmed får man också en god bild av den kyrkliga verksamheten i hela Skåne under perioden. Per Stobaeus demonstrerar hur man utifrån namnuppgifter kan göra levande människor av de många omnämnda personerna, och slutligen, tar Göran Hallberg fasta på de nordiska namnuppgifterna (både person- och ortsnamn) som källa för det då aktuella språkhistoriska läget i Skåne (till skillnad från t.ex. norra Halland finner vi i södra Halland och Skåne ett rent östnordiskt språkområde).

Sist tar man sig an de tillägg som inte hör till grundboken. Bladen 1–7 innehåller texter för döds-officiet »till våra hädangångna bröders minne». Christer Pahlmblad undersöker och jämför dessa texter med andra kända texter på temat, sammanlagt ett trettiotal källor, och finner att de representerar en relativt stabil tradition, även om detaljer kan skifta. De nordiska stiftens traditioner kan grovt delas in i tre typer: den sydsvenska, med Lunds stift i centrum, som tagit sina inflytelser från Hamburg-Bremen, en (upp)svensk tradition med Åbo som tydligaste exempel, där inflytelserna kommer framför allt från dominikansk rit och slutligen den norska, som ännu i senmedeltiden är starkt påverkad från England och då främst Sarumriten. Pahlmblad kommer också in på den svåra frågan om hur texter och rit avspeglar en framväxande tro på inte bara en *ignis purgatorius*, en renande eld, utan övergår till en tro på *Purgatorium*; Skärselden. Som jag redan nämnt ovan, har jag lite svårt att sätta den här texten så sent som till mitten eller t.o.m. slutet av 1200-talet – jag tycker att ett tidsspann på 100 år från huvudtexten är ungefär maximum (men mycket beror givetvis på skrivarens ålder och utbildning). Det borde, finner jag, ha funnits mera av rena gotiska drag, mera »biting» och framför allt flera runda *d* (de är i minoritet nu, de flesta *d* är raka karolingiska) om man skulle hamna så långt fram i tiden som närmare 1300.

Sist ut är vår norska kollega Åslaug Ommundsen (med stor erfarenhet av just liturgiska fragment), som tar sig an ett tillägg på de sista bladen i hand-

skriften, de enda som har musikalisk notation. Det rör sig om tre sekvenser, en för en större Mariafest, en för pingst (av Adam av S:t Viktor) och en som med egen rubrik säger sig vara för apostladagar. Här kan Ommundsen påvisa ett tydligt fransk-engelskt inflytande: det är rimligt att anta att någon av alla de högt uppsatta Lundaklerker som besökt Paris för studier fäst sig vid de här sångerna där och tagit med dem hem. Skriften tyder på att de kopierats omkring 1200, dvs. ännu under sekvensdiktningens glanstid. Ommundsens artikel är elegant och väl underbyggd, ännu bättre hade den varit med en liten introduktion till sekvensbegreppet. Vi förväntas som läsare veta vad det är, och det är nog inte säkert att alla som brukar LVD är så hemma på området. Sekvenser är ganska märkliga texter, författade för att fylla ut långa och ofta svår-sjungna melismer i framför allt *Alleluia*. Ett utskrivet exempel med text och noter hade varit mycket välkommet, för de flesta som skriver om sekvenser gör likadant: okunniga läsare får helt enkelt starta någon annanstans.

Sammanfattande vill jag säga att det är en rent underbart vacker *coffee table book* som teamet i Lund har åstadkommit. Men det är oändligt mycket mer än så: en samling specialister har på ett föredömligt sätt arbetat igenom ett material från dess yta och materialitet till de djupare källvärden den bär på, källvärden som bara kunde utnyttjas när man först absolut säkert vet vad det är man arbetar med. Ett sådant här upplägg är en kodikologs dröm. Man kan bara gratulera Eva Nilsson Nylander och hennes team i Lund som fått möjlighet att realisera den här boken.

MONICA HEDLUND †

Anna Minara Ciardi

ON THE FORMATION OF CATHEDRAL CHAPTERS AND CATHEDRAL CULTURE. Lund, Denmark, and Scandinavia, c. 1060–1225.

Lunds universitet: Lund 2016, 176 sid.

Den föreliggande sammanläggsavhandlingen, som lades fram den 4 juni 2016 och där undertecknad

var fakultetsopponent, består av fem artiklar och en kappa som tar upp de gemensamma dragen och frågeställningarna i artiklarna. Tidsramen är 1060–1225, den mest omvälvande och dynamiska perioden i framväxten och förändringen av domkapitlen som institution. Anna Minara Ciardi undersöker domkapitlens framväxt och i samband med detta dess funktioner. Hennes fokus ligger på domkapitlet i Lund och dess tidiga formativa år. Hon utforskar inte några nya källor, i likhet med de flesta andra som sysslar med högmedeltiden i Skandinavien, men läser och tolkar de kända källorna och tidigare forskning på nytt: liturgiska, hagiografiska, juridiska och narrativa källor, men enbart redan tryckt material.

Artiklarna har tillkommit i olika sammanhang och syften sedan år 2004. De sträcker sig från sammanfattningen av resultaten från Ciardis magisteruppsats över en encyklopedi-artikel, två konferensbidrag till den senaste och enda artikel som vid disputationstillfället var antagen för publicering i en internationell tidskrift.

SYFTE

Som avhandlingens övergripande syfte formuleras att den ska tolka väsentliga aspekter av domkapitlens funktion och framväxt på nytt. Omtolkningen tar avstamp i en rad uppfattningar i tidigare forskning som Ciardi menar är felaktiga. Det gäller för det första en viss ambivalens vad gäller domkapitlens funktion i dess tidiga formeringsfas. Tidigare forskning har fokuserat på administrativa och juridiska funktioner, medan Ciardi vill framhäva de liturgiska funktionerna och domkapitlens betydelse för helgonkulten. Den andra aspekten från tidigare forskning som Ciardi vill utmana är tidpunkten när man kan betrakta ett domkapitel som domkapitel. Tidigare forskning har varit tveksam till att kalla de tidiga grupper av klerker som utförde liturgin vid domkyrkan för domkapitel, utan anser domkapitlen vara inrättade först efter konciliet i Skänninge år 1248, när de kyrkorättsliga förutsättningarna hade skapats. Ciardi vill i motsats till detta, och med fokus på den liturgiska funktionen, införa beteckningen domkapitel redan

för tidigare klerikala gemenskaper vid domkyrkan, så snart som biskopen blev fast bosatt där.

Avhandlingens mest centrala syften är alltså en omtolkning av domkapitlens tidiga historia, en tidigare datering samt en viss syn på individernas roll i texttradering. Domkapitlen växte fram ur de monastiska eller kvasi-monastiska gemenskaperna av klerker som levde under en regel vid domkyrkorna. På kontinenten hade de flesta domkapitel redan gett upp sin vita *communis* under den period som undersöks här, istället blev deras mest framträdande uppgift och kännetecken rätten att välja biskop. Det främsta argumentet för Ciardis tidigare datering av domkapitlen är att klerkerna utför liturgiska uppgifter redan innan de får rätt att utse biskop, nämligen så snart som biskopen bosätter sig vid domkyrkan. För Lunds del skulle det betyda att det fanns ett domkapitel där redan år 1060, när Danmarks stiftsstruktur reorganiserades och Lund fick en biskop.

Som Ciardi medger så vet vi inte om den förste biskopen Henrik redan var bosatt i Lund, vi vet inte heller något mer om de klerker som vid den tidpunkten skulle ha bildat ett domkapitel. I och med att domkapitlen är baserade i den kanoniska rätten så finns det kyrkorättsligt sett ingen möjlighet att belägga deras existens innan de etablerades med kanonisk lagstiftning – Ciardi grundar sin nydatering av domkapitlet i Lund inte i upptäckten av nya källor utan i ett koncept som hon kallar för »cathedral culture», vilket betyder »a unique cathedral culture, equivalent and analogous to monastic and scholastic culture, emerged in tandem with the formation of cathedral chapters and their function as agents of tradition» (s. 34).

METOD

Avhandlingens kapp har den svåra uppgiften att formulera en övergripande metod för fem artiklar som har tillkommit under mer än tio år och i helt olika sammanhang. Här uppstår frågan om en kapp till en sammanläggsavhandling ska hålla sig till att beskriva och sammanfatta det som redan står i artiklarna, eller om man kan kräva en högre abstraktions- och reflektionsnivå, att den bjuder på

något utöver en ren systematisk genomgång av själva artiklarna. Problemet blir explicit i kappans metoddel, som listar källkritik som en metod, framför allt nydateringen av vissa centrala källor. Dessutom ses systematisering av tidigare forskning som en metod. Båda dessa kan dock knappast anses vara metoder, eftersom de tillhör historikerns och även kyrkohistorikerns mest basala redskap. Här hade kanske en kritisk bearbetning av Ciardis egna tidigare arbeten varit mer intressant och hade dessutom kunnat lyfta speciellt de äldre artiklarna och konferensbidragen över deras delvis rent deskriptiva nivå. Även en väldigt generell förankring i forskningstraditioner hade hjälpt här – är det en kvalitativ studie? Hur löses konflikterna mellan rätthistoriska och kulturhistoriska angreppssätt?

Vidare framhäver Ciardi som metod sin utveckling och användning av vissa centrala begrepp, såsom katedralkapitel, »transmission of tradition» och katedralkultur. Här saknas det en metodologisk reflektion, inte kring själva begreppen, men kring varför ett »conceptual framework» som är »more true to the complexities of the historical processes in general» är relevant och varifrån det kommer. Vad gäller den mest centrala termen, katedralkultur, hade det t.ex. behövts en definition av kultur för att komma närmare begreppets analytiska fördelar. Ska kultur anses som en samling praktiker och institutioner som agerar identitetsbildande, såsom språk, konst, litteratur, musik, lagstiftning, moral och etik och så vidare? Ska kulturbegreppet definieras som deskriptivt eller normativt? Även begreppet »ideologi», som Ciardi använder med hänsyn till en specifik funktion av katedralkapitlet, förblir odefinierat, vilket gör att dess avgränsningar mot exempelvis religion och politik förblir oklara. Avsaknaden av sådana definitioner etablerar redan i kappan intrycket av att Ciardi visserligen har haft en bra idé med begreppet katedralkultur men inte gör mycket av den, ett intryck som förstärks i artiklarna.

DE ENSTAKA ARTIKLARNAS

»När togs lundakanikernas *Consuetudines* egentligen i bruk?» ur *Kyrkohistorisk årsskrift* från 2004

är ett gediget källarbete, väl förankrad i tidigare forskning och äldre kritiska källutgåvor. I motsats till äldre dateringar argumenterar Ciardi här för att *Consuetudines Lundenses* ska ha använts som regel vid domkapitlet i Lund redan i juni 1123, och ska ha introducerats i samband med att kryptkyrkan invigdes. Den nya dateringen härstammar från en sammanvägd reflektion kring själva den materiella bokens datering och regelns pragmatiska användning. Reflektionen är skickligt gjord och nytänkande och sammanfattar aspekter som framkom i Ciardis egen kommenterade utgåva och översättning av *Consuetudines Lundenses*. Till den första artikeln hör online-encyclopedibidraget »*Consuetudines Lundenses*» (här Article 4), som listar textens tradition, kritiska utgåvor etcetera. I litteraturlistan är Josef Siegwarts utgåva angiven som utkommen 1960, men den publicerades 1965. De här två artiklarna bildar grunden till Ciardis reflektioner kring domkapitel, det historiska och källkritiska hantverket.

Artiklarna nummer 2 och 3 utgörs av konferensbidrag som introducerar begreppet »katedralkultur». Båda tar Ciardis centrala källa, *Consuetudines Lundenses*, som utgångspunkt och placerar den i andra frågeställningar, nämligen »lärande och utbildning» och »helgonkult». Gemensamt för artiklarna är alltså begreppet katedralkultur, som Ciardi menar skiljer sig från både monastisk och skolastisk kultur. »Law and learning» poängterar biskoparnas bildningsgrad, men även det faktum att vi inte vet mycket om utbildningen av de övriga klerkerna vid domkapitlet i Danmark kring år 1100. Läste de vid europeiska universitet? Vilka i så fall? Hur såg deras bibliotek i Lund ut och varifrån kom böckerna? När började de satsa på lokala skolor för att sprida sin kunskap och utbilda framtida präster? Det är inte omöjligt att komma dessa frågor närmare genom prosopografiska studier, men Ciardi citerar bara rent allmänt forskning kring skandinaviska studenter vid utländska universitet. Därmed förblir hennes reflektioner kring lärandet vid Lunds domkapitel ytliga.

Artikeln »Saints and Cathedral Culture in Scandinavia» utvecklar å ena sidan idén om katedralkultur, å andra sidan diskuterar den domkapitlens

betydelse för helgonkult och helgondyrkan. Det är också den artikeln som motiverar frasen »and Scandinavia» i avhandlingens titel, eftersom den jämför domkapitlens uppkomst i hela Skandinavien. Även om det oftast hjälper att titta lite utanför de moderna nationalstaternas gränser, känns det dock i den här artikeln som om en begränsning hade underlättat att utveckla de centrala teserna mer kvalitativt än kvantitativt. Ciardi kategoriserar helgonen enligt ett tredelat schema: universella helgon, universellt firade; utländska helgon, lokalt firade; och lokala helgon, lokalt firade. Beskrivningen av kulternas uppkomst och huruvida de lokala kyrkliga auktoriteterna främjade dessa är noggrann och är ett flitigt och förtjänstfullt arbete, det förblir dock oklart hur den här kategoriseringen hjälper oss att förstå katedralkulturen.

Den femte och sista artikeln, »Per clerum et populum», diskuterar källornas motsägelser med hänsyn till lekmannainflytandet vid biskopsvalen. Den kanoniska rätten som kodifieras i Laterankonsiliernas *decreta* nämner inte domkapitlet som den enda institution som röstar fram biskoparna, utan kräver inblandning av andra kloka män. Däremot utesluter bestämmelserna för valet i *Consuetudines Lundenses*, samt i några danska krönikor, lekmannainflytande vid biskopsvalen i Danmark för perioden efter 1170 – innan dess var det kanske kungen som valde biskopen eller »per clerum et populum». Artikeln baseras på kanoniska och historiografiska källor och väger deras uppgifter om biskopsval i Danmark före 1225 mot varandra, med resultatet att domkapitlet var av underordnad betydelse för valet under perioden. Avslutningsvis betonar Ciardi här katedralkulturens funktion för förmedling av universella kyrkliga normer till lokala förhållanden.

KATEDRALKULTUR: ETT RELEVANT KONCEPT?

Ciardi hävdar att katedralkulturen skiljer sig från både monastisk och skolastisk kultur, att den har omvälvande effekter på både klerker och lekmän och att begreppet kan tjäna till att definiera domkapitel innan de blev domkapitel i kanonisk mening.

Implicit menar hon alltså att en central kyrkorättslig institution borde definieras med andra än kyrkorättsliga termer. Den delen av argumentet förefaller något överflödigt, eftersom det inte blir tydligt varför det skulle vara nödvändigt att datera uppkomsten av domkapitel före deras kanoniska etablering. Däremot finns det en poäng i försöket att beskriva och definiera domkapitlens specifika funktioner och uppdrag som skiljer dem från andra klerikala institutioner och därmed kan bidra till att förstå domkapitlens utveckling, dess maktstruktur och påverkan på lekmanasamhället.

Som tidigare nämnts bjuder avhandlingen tyvärr aldrig på en konkret definition av katedralkulturen – inte ens av själva begreppet kultur eller dess samband med institutionerna som skapar och traderar en viss kultur. Därmed förblir den här kulturens uppkomst dunkel, speciellt i den tidiga fasen av domkapitlens formering: om man inte redan har en institution som kan forma kulturen, och inte heller en definierad grupp personer som gör det, vad är då den avgörande faktorn som leder till dess uppkomst? Det verkar som om Ciardi har uppfattningen att katedralkulturen på något sätt föregick själva domkapitlen, och därmed snarare främjade institutionernas tillkomst än tvärtom. Även utanför denna grundläggande definition saknas det mycket kring begreppet katedralkultur. Visserligen är Ciardis poängteringen av den liturgiska funktionen relevant, men hur skiljer sig domkapitlens liturgi från samtida monastisk liturgi och från liturgin i sockenkyrkorna? Vilken roll spelar det faktum att domkapitlens liturgi är offentlig medan monastisk liturgi för det mesta förblir i klosterrummet? Mest överraskande är nog att Ciardi inte tar upp predikan, som å ena sidan är tätt förknippad med liturgin och å andra sidan med kristendomens konsolidering i Skandinavien. Även i brist på samtida källor behövs det en diskussion av homiletisk teori och praktik för att föra en analytisk eller teoretisk diskussion av katedralkultur.

Även avsaknaden av begreppet *memoria* är förvånande: domkapitlen har en central funktion i det som Gerhard Oexle kallade »das Miteinander von Lebenden und Toten» – en kung lägger grunden genom en donation, andra donationer låter kyrkan

växa, klerkerna vårdar stiftarnas minne genom nekrologer och liturgi. *Consuetudines Lundenses* ingår till och med i en samlingshandskrift med ett nekrologium, så *memoria*-funktionen ligger väldigt nära att diskutera. Men bortsett från acklamatoriska påståenden om att katedralkulturen var viktig även för lekmän, så tas dessa möjligheter till exemplifiering inte upp.

SAMMANFATTNING

Avhandlingen kretsar kring en central källa, *Consuetudines Lundenses*. Dess innehåll, pragmatik och datering har redan behandlats utförligt i Ciardis magisteruppsats. De olika artiklarna i avhandlingen prövar källans innehåll och *Sitz im Leben* i sammanband med eller i kontrast till andra källor: hagiografiska källor, medeltida historieskrivning och kanonisk rätt. Alla dessa kombinationer tjänar till en rikare nyansering av källans uppkomst, pragmatiska användning samt relationen mellan den materiella boken och dess innehåll. Däremot saknas det helt ett metodologiskt eller konceptuellt ramverk som skulle kunna systematisera dessa nyanseringar. En del av begränsningarna ligger i själva genren sammanläggsavhandling – i motsats till i en monografi är det nog svårare att knyta ihop frågeställning, syfte och metod med källmaterialet till en sammanhängande analys. En del hade kunnat göras bättre om artiklarna från början hade författats i syfte att bilda en avhandling. De föreliggande delarna är av väldigt skiftande kvalitet och det är bara den första och sista artikeln som verkligen innehåller gediget källarbete och tydliga frågeställningar. Det syns vid olika tillfällen att författaren hade velat göra mer och har utfört mer tankearbete kring ämnet katedralkultur än vad som avspeglas i artiklarna – tyvärr lyfter inte heller kappan texten i sin helhet, utöver en mycket tunn motivering till användningen av ett i grunden intressant och lovande begrepp.

CORDELIA HESS

Saxo Grammaticus

GESTA DANORUM. The History of the Danes, 2 vol. Utg. Karsten Friis-Jensen, övers. Peter Fisher. (Oxford Medieval Texts)

Oxford: Clarendon Press 2015, 1 751 sid.

Det är med stor fascination och viss avund man som svensk och medeltidsforskare bekantar sig med den senaste latinska utgåvan respektive engelska översättningen av Saxo Grammaticus omfattande skildring av det danska folkets historia, *Gesta Danorum*, författad ca 1188–ca 1208. Man slås av författarens förtrolighet med och bruk av antikens och senantikens författare, muntligt och folkligt traderat stoff i hans samtid jämte en fulländad latinsk språkdräkt; hela verket som det nu föreligger i två volymer med parallelltexter på latin och engelska och med en textkritisk apparat och värdefulla fotnoter och kommentarer imponerar. Det är ett gediget hantverk som utgivare och översättare har gjort och den tilltalande layouten ger deras möda rättvisa. Verket ingår i serien *Oxford Medieval Texts* och möjligen kan priset på £300 för båda volymerna hindra tillgängligheten något för såväl enskilda personer som bibliotek och institutioner. Samma latinska utgåva med dansk översättning av Peter Zeeberg från 2005 kostar en dryg fjärdedel eller 750 DKK hos Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.

I den omsorgsfulla inledningen till verket, författaren och hans tid, tecknar utgivaren och den hastigt bortgångne Saxo-kännaren Karsten Friis-Jensen (†2012) ett fint porträtt av vem författaren var, i vilken tid och i vilka miljöer han levde och rörde sig, liksom varifrån han fick sin historiska bildning och sina litterära influenser. Saxo, eller Saxo Grammaticus, som han senare blivit känd som, kan med största sannolikhet identifieras som ärkebiskop Absalons sekreterare (*clericus*), som var kanik (*canonicus*) med rang av akolyt i domkapitlet i Lund, och *magister*, vilket indikerar att han vid någon tidpunkt undervisat vid en katedralskola. Lund var en dåtida kyrklig *metropolis* i ordets rätta bemärkelse: här hade den danske ärkebiskopen och tillika primas även över den svenska kyrkoprovinsen

sitt säte, här vistades de danska kungarna regelbundet med ett eget residens i staden. I Lund samlades dåtidens kyrkliga och politiska elit – antingen som inbjudna gäster till lokala kyrkliga och världsliga makthavare eller ditsända från exempelvis Rom. I denna miljö blev Saxo troligen också bekant med den folkliga – muntliga och skriftliga – tradition av norrön historia och mytologi som han använde sig av, företrädesvis i verkets första nio böcker. Också den antika litteraturen fanns tillgänglig i författarens närmiljö, inte minst i domkapitlets bibliotek och klosterbibliotek i Lund liksom i övriga Skåne och Danmark; referenserna till de antika författarna är i det närmaste otaliga (se s. xlvii–l samt förteckningen över paralleller till antik litteratur på s. 1541–1665). Men den klassiska bildningen måste Saxo liksom de flesta andra i hans position ha förvärvat någon annanstans, troligen i Frankrike; med hänvisning till Saxos »imitation av klassiska romerska författare» (s. xxxii) nämner Friis-Jensen Paris, Orléans och Reims, som möjliga utbildningsorter. Under 1100- och 1200-talet vet vi att såväl blivande danska biskopar och ärkebiskopar som representanter för det lägre kleresiet studerade i Hildesheim, Paris, Oxford och Bologna. Till skillnad från de flesta av dessa bildade män utmärker sig dock Saxo jämte Absalons efterträdare, ärkebiskop Andreas Sunesen (d. 1228), genom en till vår tid bevarad och högklassig litterär produktion.

Vad kännetecknar då Saxo som historiker och kyrkohistoriker? Det skulle i recensionens form leda för långt att utreda detta, men det kan ändå vara värt att nämna den stundtals intensiva debatt som initierats av nordiska medeltidsforskare inom olika ämnen, så till exempel av bröderna Lauritz och Curt Weibull vid 1900-talets början och på senare tid av Inge Skovgaard-Petersen och Friis-Jensen. Redan i den inledande meningen till verket anger Saxo att han, »sedan alla andra vägrat» (s. 3), åtagit sig uppgiften att skriva danskarnas historia på uppdrag av ärkebiskop Absalon. Det faktum att det är ett »beställningsjobb» innebär inte att framställningen saknar historisk relevans, det är forskarna överens om. Vad av historiskt och kyrkohistoriskt intresse som har diskuterats är framförallt skildringen och bedömningen av personer och händelser i författa-

rens eget – i kyrko- och inrikespolitiskt hänseende – omvälvande århundrade, där Saxo ofta skildrar uppdragsgivaren Absalons eller kung Valdemar I:s antagonister – bland dem Absalons företrädare Eskil – i negativa ordalag, medan bilden av fosterbröderna Absalon och Valdemar av många anses som starkt förhålligande. Absalon tillhörde den mäktiga Hvideätten, som utgjorde en ständigt närvarande politiskt och kyrklig maktfaktor i Danmark från mitten av 1000-talet till början av 1200-talet, något som också har gjort ett djupt intryck på Saxo och hans skildring av »danskarnas historia». I stora delar uppvisar Saxo tydlig bekantskap med äldre historiska verk som Adam av Bremens krönika över ärkebiskoparna av Hamburg-Bremen från mitten av 1070-talet och Roskildekrönikan från 1137/38, men han har i sin position med stor sannolikhet haft tillgång till skriftliga källor som vi inte kan identifiera; det kan röra sig om källor ur domkapitlens arkiv och det framväxande kungliga kansliet jämte muntligt överförda berättelser och egna iakttagelser av sin egen samtid.

Saxos verk består av sexton böcker, där de första nio behandlar Danmarks forntid, såsom traderad muntligt och skriftligt, och där Kristi födelse omnämns i slutet av den femte boken. De följande sju böckerna behandlar det kristna Danmark med Harald Blåtand (d. ca 987) som portalgestalt och Absalons episkopat som kronan på verket (se s. xxxvi–xlvi). För var och en som befattar sig med dansk och nordisk medeltid, men även den medeltida politiska och kyrkopolitiska arenan i norra Europa rent generellt, är Saxos *Gesta Danorum* en ovärderlig källa – till kunskap om politiska och kyrkliga händelser och personer, men också om dåtidens bildningsideal och litterära kultur. Samtidigt bör man vara uppmärksam när man värderar verket i källkritiskt hänseende. Ett talande exempel på hur svårt det är att förlita sig på Saxos uppgifter är skildringen av ärkebiskop Eskils nedläggande av ämbetet år 1177, efter fyrtio år som dansk biskop och ärkebiskop, och Absalons tillträde som hans efterträdare (XIV:55:1–58:1). Är det rimligt att anta att det gick till som Saxo beskriver när det kommer till den märkliga kyrkorättsliga processen (där påven ger Eskil tillåtelse att inte endast nedlägga ämbetet – vilket intill dess varit kyrkorättsligt

omöjligt – utan också att själv utse sin efterträdare) liksom händelserna inne i Lunds domkyrka (där Absalon bokstavligen släpas till biskopstronen)? Här får vi en god inblick i både författarens berömda berättarkonst – genom hans kännedom om påvliga dekret och erfarenhet av inrikespolitiska intriger, hans porträttering av nyckelpersoner och tolkning av ett kyrkligt maktspel – och hans litterära briljans.

Utöver de fyra folieark från en senmedeltida handskrift, funna år 1863 i franska Angers, som nu förvaras på Det Kongelige Bibliotek i Köpenhamn finns inga originalmanuskript av *Gesta Danorum* bevarade. Den moderna textkritiska utgåva som nu publicerats baseras på det första trycket av Saxos verk, Christiern Pedersens *editio princeps* från 1514, senare mindre fragment och det så kallade *Compendium Saxonis* från 1300-talet. Karsten Friis-Jensens ambition var att komma så nära Saxos originaltext som möjligt; hans bedömning är att Pedersens utgåva och Angers-fragmenten tillsammans skapar en god förutsättning för detta. När det gäller den engelska översättningen utgör en reviderad version av Hilda Davidsons engelska översättning från 1979–1980 grunden för de första nio böckerna medan resterande böcker nyöversatts av Peter Fisher.

Under medeltiden tycks inte Saxos verk ha nått den publik han själv avsåg, menar Friis-Jensen. Under 1340-talet ansågs verket omodernt »varför en skicklig läsare bestämde sig för att korta ner det och stöpa om det till 1300-talets standardiserade medeltidslatin» (s. 1–li), vilket resulterade i det så kallade *Compendium Saxonis*. Det var först i och med humanisternas intresse för den klassiska bildningen som Saxos ursprungliga text blev intressant; *Gesta Danorum* har alltsedan 1500-talet och Pedersens utgåva varit föremål för historikers och filologers intresse, vilket blir tydligt genom att inte mindre än nio mer eller mindre självständigt utarbetade textkritiska utgåvor publicerats sedan 1514. När det gäller översättningar finns det sex sådana till danska publicerade sedan 1575 och tre partiella eller fullständiga till engelska från 1979–1981 till idag.

Den första volymen av aktuell utgåva av *Gesta Danorum* är försedd med en omfattande introduktion (88 sid.) som, förutom utgivarens och

översättarens respektive inledningar, innehåller genealogiska tabeller över nordiska och danska kungar, kartor över Danmark, Skandinavien, norra Tyskland och Europa och en nyckel till versmåten. Den andra volymen innehåller – utöver den tidigare nämnda förteckningen över paralleller till klassiska författare – en omfattande bibliografi, index över citat från och allusioner till bibeltexter och liturgiska källor samt antika, patristiska och medeltida verk. Ett omfattande register avslutar utgåvan.

Efter att i min egen forskning ha använt mig av utgåvan och översättningen i över ett år är mitt allmänna intryck att det är en välplanerad, genomarbetad och ytterst användbar produktion. Jag upplever dock att Zeebergs danska översättning är litet ledigare än Fishers engelska, vilket kan bero på flera olika saker: att Saxos latin är arkaiserande – han använder en klassisk romersk terminologi applicerad på en medeltida kyrklig kontext – eller att engelskan ligger närmre latinet än vad danskan gör. När det kommer till själva utgåvan hade jag önskat att man som i fallet med Norman P. Tanners latinska utgåva och engelska översättningar av beslut från de ekumeniska koncilerna (1990) hade haft en identisk sidnumrering för parallelltexterna på latin och engelska istället för en löpande. Visserligen är det ofta tillräckligt att hänvisa till bok och kapitel, men ibland kan man vilja ange sidnummer, vilket då innebär att man vid ett måste ange varannan sida vid ett brutet citat, eftersom den engelska översättningen kommer emellan. Slutligen hade jag uppskattat om det avslutande registret, »General Index» hade varit uppdelat i personer och orter respektive övrigt.

Att detta över tjugoföråriga utgivnings- och översättningsprojekt nu är fullbordat är en gåva till såväl nordiska som utomnordiska forskare inom ämnen som historia, kyrkohistoria, latin, norrön filologi och litteraturvetenskap, etc. Jag rekommenderar alla att bekanta sig med verket, som givetvis bör finnas vid alla nordiska universitets- och högskolebibliotek och hos enskilda medeltidsforskare.

ANNA MINARA CIARDI

Jonathan Adams

THE REVELATIONS OF ST BIRGITTA.
A Study and Edition of the Birgittine-Norwegian Texts, Swedish National Archives, E 8902. (Studies in Medieval and Reformation Traditions 194; Text & Sources 7)

Leiden & Boston: Brill 2015, 623 sid.

Ingen som närmare studerat Heliga Birgitta och velat sätta sig in i hennes uppenbarelser har kunnat undgå att lägga märke de märkliga och svåröverskådliga omständigheterna kring texternas tillblivelse. Och ingen som försökt sätta sig in i dessa filologiska förutsättningar har kunnat undgå att lägga märke till vilken stor betydelse handskriften E 8902 (tidigare Skokloster 5 4to, Riksarkivet) haft. Denna 1400-talshandskrift som dock endast innehåller ett mindre antal av sierskans skrifter återkommer gång på gång i diskussionen om texternas genes. Ett viktigt skäl till detta är att forskarna anser att delar av texten i denna handskrift återgår på Birgittas egenhändiga utkast eller i varje fall på textversioner som inte tagit omvägen via biktfadernas stundom rätt hårda redigering och latinöversättning. Den största delen av den till våra dagar bevarade fornsvenska versionen är nämligen en »återöversättning» från latinet. Bortsett från de berömda så kallade Birgittaautograferna menar man att möjligheten att säga något om Birgittas eget språk är som störst i just E 8902. Saken är emellertid inte så enkel, eftersom ju inte heller de aktuella partierna i E 8902 är original, utan avskrifter och bearbetningar, sannolikt i flera steg. Ur lingvistiskt perspektiv har den ett särskilt intresse då texten är avfattad på ett svenskt-norskt blandspråk, i forskningstraditionen ofta kallat »birgittinnorska». Av detta följer att E 8902 är en relativt väl utforskad handskrift. Dess främste moderne kännare är utan tvekan Jonathan Adams, som år 2005 disputerade på en diger avhandling bestående av en komplett transkription och en lingvistisk analys. Avhandlingen lades fram vid University College i London men eftersom den inte trycktes fick den aldrig den spridning den förtjänade. Den nu aktuella boken utgör en bitvis omfattande omarbetning och uppdä-

tering av doktorsavhandlingen och även om Adams i artikelform fått möjligheten att presentera delar av sina rön för en bredare läsekrets är denna bok ett mycket välkommet bidrag till Birgitta-filologin.

Det mycket omfångsrika (623 sidor) arbetet består av fyra huvudavdelningar. Den första (kap. 1–4) tecknar bakgrunden: om Birgitta, hennes liv, revelationernas texthistoria, Birgittas kopplingar till Norge och samtidens politik och tidigare forskning om handskriften. Den andra (kap. 5) utgörs av en detaljerad kodikologisk och paleografisk beskrivning av handskriften. I den tredje (kap. 6–9) presenteras själva den lingvistiska undersökningen: ordförrådet (med tonvikt på unika ord och inflytande från andra språk) och den egenartade språkblandningen mellan svenska och norska. Den avslutande fjärde avdelningen (kap. 10–11) utgörs av transkriptionen med fylliga kommentarer och index.

Det råder inget tvivel om att detta är ett synnerligen grundligt och gediget arbete och Adams delar frikostigt med sig av de kunskaper han förvärvat genom sitt mångåriga studium av handskriften. Knappast någon aspekt av relevans för tolkningen av dess text och språk torde ha förbisetts. Bibliografin omfattar inte mindre än trettiosex tätskrivna sidor och genomgången av tidigare forskning är endast obetydligt kortare. Mycket av det som sägs i de introducerande kapitlen har sagts tidigare men här är det sammanfattat och presenterat på ett lättillgängligt sätt. Boken är skriven på en vårdad engelsk prosa, inte helt i avsaknad av elegans, och några oegentligheter när det gäller formalia har åtminstone inte jag kunnat finna.

Tillkomsten av E 8902 har ibland satts i samband med att Munkelivs kloster i Bergen övergick från benediktinerna till birgittinerna på 1420-talet. Forskare har också pekat på andra texter som företer en liknande typ av språkblandning och som också tycks ha samband med att birgittinerna etablerar sig i Bergen. Vissa har hävdat att E 8902 tillkommit som en propagandaskrift riktad till aristokratin i syfte att göra dem välvilligt inställda till birgittinerna, någon till och med att svensk-norska släktallianser skulle ha favoriserat en talspråksvärietet med liknande språkblandning som den som

nu möter oss i handskriften. Adams redogör förtjänstfullt för alla olika uppfattningar men förhåller sig sunt kritisk till alltför djärva hypoteser. I stället lyfter han fram en enskild person som trolig ägare och möjligen även beställare av boken, biskopen i Bergen Aslak Bolt (död 1450). Detta måste betraktas som en i huvudsak ny och intressant hypotes. De skäl Adams framför förefaller också vara relevanta i sammanhanget.

Det finns ingen möjlighet att ens nämna alla aspekter av den lingvistiska analysen, men dess främsta syfte torde vara att beskriva och förklara språkblandningen, alltså det faktum att texten innehåller såväl typiskt norska (västnordiska) som typiskt svenska (östnordiska) drag. Förenklat kan man säga att den metod Adams tillämpar går ut på att utifrån annan forskning identifiera ett antal språkliga (främst, men inte bara, fonologiska) drag som är typiskt västliga (w-forms) och östliga (e-forms) och som kan uppställas som minimala par. Han är en dedicerad anhängare av statistisk metod och för att uppnå full signifikans måste han reducera de ursprungligen 49 minimala paren till tio. Efter en analys av texten ur detta perspektiv kommer han, mycket förenklat, fram till att språkformen i hela handskriften är ett resultat av att norska skrivare har kopierat en svensk förlaga. Han talar om en förnorskning av texten för en tilltänkt norsk läsekrets. Detta är ingen ny hypotes, men nu har vi statistisk evidens för att den också stämmer.

Ungefär hälften av boken upptas av själva den diplomatiska transkriptionen med inledning och kommentarer. Utan att gå in på detaljer handlar det om att försöka presentera texten precis så som den möter oss i handskriften, inklusive all ortografisk och viss allografisk variation. Förlagans radindelning bibehålls, liksom skrivarnas ändringar, rättelser m.m. Missuppfattningar förklaras i den kritiska apparaten, där också alternativa läsningar i övriga fornsvenska handskrifter redovisas där så är möjligt. Efter transkriptionen följer en ambitiöst upplagd kommentardel med innehållsliga anmärkningar och forskningsreferenser. Jag vill särskilt framhålla det stora värdet i dessa kommentarer.

En recension vore dock inte kritisk om den inte också tog upp åtminstone ett par invändningar. På s.

20 sägs det att uppsalahandskriften C 50 (fol. 151v–152r) innehåller utdrag ur revelationerna, vilket helt enkelt inte stämmer och på s. 25 anges felaktigt signum för de viktiga så kallade Julitafragmenten. I kap. 6 saknar jag uppgift om enligt vilka principer ortografin i de lemmatiserade formerna normaliserats. Författaren är påtagligt förtjust i illustrerande figurer och diagram. I många fall hjälper dessa på ett pedagogiskt sätt till att konkretisera komplicerade resonemang eller detaljtyngda analysresultat. I andra fall bidrar de snarare till att fördunkla det som i texten uttrycks klart och begripligt. Figurerna 35, 52 och 53 är exempel på det senare. Man frågar sig vidare varför författaren som ju är så nydanande i metodologiskt avseende ibland så envist klänger sig fast vid egenheter i en äldre forskningstradition. De gäller till exempel de handskriftsbeteckningar (sigla) som Klemming introducerade på 1800-talet men som knappast någon längre använder; det gäller också det obsoleta begreppet *vadstenaspråk* vars olämplighet Adams är medveten om men som han likafullt använder flitigt.

Tvivelsutan är det dock så att boken på ett utmärkt sätt illustrerar värdet av statistisk metod inom lingvistik. Vidare preciserar den på de flesta punkter kunskapen om handskriften och omständigheterna kring dess tillkomst. Transkriptionen är mycket noggrant genomförd och recensenten, som själv haft anledning att befatta sig med texten inom projektet *Heliga Birgittas texter på fornsvenska*, har inte funnit något att anmärka på i det avseendet.

ROGER S. ANDERSSON

Lennart Karlsson

ECCE HOMO. Om passionsdramat i svensk medeltidskonst.

Lund: Historiska media 2013, 382 sid.

Docenten i konsthistoria Lennart Karlsson (1933–2014) utkom kort före sin bortgång med boken *Ecce homo. Om passionsdramat i svensk medeltidskonst*. Karlsson disputerade på en avhandling om romansk träornamentik och kom sedan att studera medeltida järnsmide och kyrklig såväl sten- som träskulptur. Under många års tid åkte han runt

i Sveriges kyrkor och fotograferade medeltida kalkmålningar, dopfuntar, triumfkrucifix, helgonbilder och altartavlor. Sedan några år tillbaka är de ca 20 000 bilderna sammanställda i den webbaserade bilddatabasen Medeltidens bildvärld, som förvaltas av Statens historiska museum. Databasen utgör ett ovärderligt hjälpmedel för forskare inom olika discipliner och andra intresserade av medeltidens bildvärld.

En del av dessa många bilder utgör utgångspunkten för boken *Ecce homo*. Syftet är enligt förordet att presentera ett urval av krucifixframställningar från svensk medeltid och »utifrån teologernas funderingar förklara vårt svenska bildmaterial» (s. 5). Karlsson är dock mer omfattande än så och behandlar scener ur hela passionshistorien och påsktiden. Vad författaren framför allt gör är att söka förklara innehållet i sitt utvalda bildmaterial i ljuset av evangelierna. Några gånger används även den heliga Birgittas uppenbarelser och legendmaterial som tolkningsnycklar. Karlsson deklarerar att han är just konsthistoriker »med begränsade teologiska kunskaper». Det är visserligen angeläget med en konstvetenskaplig studie som försöker närma sig bibeltolkningen och de teologiska frågorna, men Karlsson kommer ibland med formuleringar som vetter åt lustifikationer och spetsigheter, som normalt sett inte hör hemma i en bok av detta slag och med denna tematik. Som exempel kan nämnas att Karlsson kallar Kristi återplacering av det öra som Petrus högg av vid tillfångatagandet i Getsemane för »den mirakulösa rehabiliteringsåtgärden» (s. 55). De som plågade Kristus före korsfästelsen kallas för »råbarkade grobianer» (s. 73).

I enlighet med syftesformuleringen i boken intar krucifixen en särställning, men är långt ifrån den enda föremålskategorin eller motivet. Boken har en kronologisk disposition genom hela passionshistorien och påsktiden. Den första delen kallas »passionsdramats inledning» och behandlar händelserna från intåget i Jerusalem till Golgata och den tredje benämns »Passionsdramats fortsättning» och rör händelserna från nedtagningen på korset till Kristi himmelfärd. Däremellan kommer avsnittet »Krucifixets form» som berör detta motiv ur en mängd perspektiv. Det rör sig om en konstve-

tenskaplig genomgång av krucifixets stilförändring från romansk till gotisk tid, diskussion om typiska detaljer i framställningen av ett krucifix så som fötternas placering och ländklädets veckbildning. Delen om krucifixet utgör på ett påtagligt sätt den mest omfattande delen och medför därmed ett brott i bokens flöde. Bättre hade varit att lägga delen om krucifixet som en avslutande fördjupningsdel.

Boken innehåller en översiktlig litteraturförteckning, men vad som är verkligen olyckligt är att boken inte är försedd med notapparat – endast här och var och ytterst sällan anføres litteraturhänvisningar i brödtexen – vilket helt diskvalificerar den att användas som kurslitteratur inom till exempel konstvetenskap.

Lennart Karlsson ställde på ett generöst sätt högupplösta originalbilder till forskarkollegornas förfogande för publicering i olika sammanhang. Även i denna bok flödar bilderna generöst. Till stor del utgör boken visserligen på många sätt en bildkavalkad, men till verkets förtjänster bör räknas att en inte föraktfull del av motivframställningarna hör till en skara som inte reproduceras alltför frekvent i vetenskapliga sammanhang. För den läsare som är ovan vid att studera bilder med bibliska scener och inte är bevandrad i de bibliska texterna fyller säkerligen Karlssons guidande genom motiven en god funktion. För den kyrkohistoriskt inriktade läsaren däremot utgörs bokens stora förtjänst kanske främst just av det rika bildmaterialet, som håller en utsökt kvalitet och visar på den skatt av medeltida bilder som finns i vårt land.

STINA FALLBERG SUNDMARK

Stina Fallberg Sundmark

TEOLOGI FÖR PRAKTISKT BRUK.

Frälsningshistoriska perspektiv på *Summula* av Laurentius av Vaksala. (Bibliotheca Theologiae Practicae 95)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2014, 243 sid.

Stina Fallberg Sundmark, docent i kyrkovetenskap och fil. mag. i konstvetenskap, har verkat vid teologiska institutionen vid Uppsala universitet.

Hon disputerade 2008 på en avhandling med titeln *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition* och har därtill publicerat flera vetenskapliga artiklar om kyrkorum, bilder och föremål från olika tider utifrån teologiska, liturgiska, kyrkorättsliga och spiritualitetshistoriska perspektiv. Fallberg Sundmark är således en forskare med bred erfarenhet.

Hennes andra monografi, som också kan betraktas som hennes docentarbete, handlar om en handskrivna bok från tidigt 1300-tal. Boken heter *Summa de ministris et sacramentis ecclesiasticis*, men förkortas vanligen *Summula* (en liten Summa). Verket, som har en tydligt skolastisk prägel, har varit avsett att användas som en handbok för präster och innehållit detaljerade föreskrifter om hur de skulle leva och utföra sina ämbetsplikter. Med svenska mått är *Summula* en unik källa som ger information om de förhållanden som gällde för präster samt deras kunskaper och plikter under svensk medeltid.

Det var en av kanikerna i Uppsala domkyrka, Laurentius Olavi eller Lars Olofsson (f. ca 1260 och d. 1332) som skrev *Summula*. Han kallas även Laurentius av Vaksala (Laurentius de Vaxald) på grund av att han i egenskap av dekan (dvs. föreståndare för domkapitlet) i Uppsala hade ett prebende i Vaksala öster om Uppsala. Laurentius av Vaksala var också en dominikan som skänkte sin boksamling med kyrkorättslig, teologisk och homiletisk litteratur till konventet av predikarbröder i Sigtuna. Vidare donerade han till samma predikarbröder sitt gårdsinnehav i Uppsala och Enköping med omnejd.

Laurentius av Vaksala uppges vanligen vara författare till tre verk. Två av dem är bevarade, nämligen *Suffragium curatorum*, en handbok för biktväder, och *Summula*. Den tredje av hans skapelser kan ha varit det lexikala verket *Vocabuleum decani*. Man kan anta att alla dessa verk användes som läroböcker i prästutbildning eller fortbildning vid Uppsala domkyrka.

Summula har blivit bevarad som en handskrift i Uppsala universitetsbibliotek och har där signumet C 64. I samma bibliotek finns därtill åtta fragmentariska handskrifter av boken. En annan fragmentarisk handskrift finns också i Kungliga biblioteket, Stockholm. Fallberg Sundmark har för-

djupat sig särskilt i manuskript C 64 i Uppsala. Hon har även använt de transkriberingar som professor Carl-Gustav Andrén, fil.lic. Gunnel Eriksson (född Artlé), professor Monica Hedlund och fil. kand. och med. stud. Niclas Dahlström har gjort från 1955 till 2014.

Den här recenserade boken utgör slutresultatet av projektet »För fattiga och enkla präster. *Summula* av Laurentius av Vaksala – en handbok från svenskt 1300-tal». Projektet har finansierats av Vetenskapsrådet och Segelbergiska stiftelsen för liturgivetenskaplig forskning. Tryckningsbidrag har erhållits från Samfundet Pro Fide et Christianismo.

Fallberg Sundmark anlägger i sin studie ett frälsningshistoriskt perspektiv. Detta är ett bra, motiverat och berättigat alternativ, emedan de viktigaste ämbetsplikterna för en präst under medeltiden var tätt sammanlänkade med frågan om själens frälsning, dvs. sakramenten bikt och nattvard. Det är därför naturligt att denna aspekt är central i *Summula*.

Författaren ställer inledningsvis en huvudfråga och utifrån denna två delfrågor. Huvudfrågan lyder: »Hur skulle enligt *Summula* den lokale sockenprästen leva och utföra sina ämbetsplikter?» Den första av delfrågorna lyder: »Vad syftade prästämbetet och dess utövande till och vilken var dess roll i frälsningsplanen?». Den andra frågan är: »Hur motiveras teologiskt att tro, sakrament och kyrka utgjorde medel att nå frälsningen?»

För att svara på dessa frågor har författaren delat in sin undersökning i fem kapitel samt ett inledningskapitel och ett sammanfattande kapitel. Det sistnämnda har fått rubriken »Teologi för praktiskt bruk». Boken innehåller också en engelsk sammanfattning, en lista över förkortningar, käll- och litteraturförteckning samt personregister. Inledningskapitel innehåller en presentation av Laurentius Vaksala samt *Summula* (dess genre, innehåll, syfte, komposition och språk). Vägen till prästämbetet under medeltiden presenteras också. Författaren redogör i inledningen för forskningsläge, syfte, frågeställning, teori, metod, avgränsning samt källmaterial. Hon diskuterar också tolkningen av de latinska termer som användes beträffande prästämbete och som också återkommer i hennes undersökning.

I det teoretiska avsnittet redogör författaren för de grunder på vilka hon baserar sitt val av perspektiv, dvs. det frälsningshistoriska.

På s. 15–16 återfinns dispositionen av *Summula*. Denna disposition blir särskilt intressant ställt i relation till studiens innehållsförteckning. Författaren har nämligen, utifrån det frälsningshistoriska teoretiska perspektivet, kunnat sammanfatta och gruppera de 20 kapitel som återfinns i *Summula* till fem huvudkapitel i undersökningen. Grupperingen vittnar om att den valda teorin är funktionell!

Dispositionens fem huvudkapitel har fått följande rubriker: »Gud och människa» (kap. 1), »Prästerna» (kap. 2), »Tron» (kap. 3), »Sakramenten» (kap. 4) och »Kyrkan» (kap. 5). Fallberg Sundmark skriver i kapitlet med rubriken »Gud och människa» om skapelsen och syndafallet, den återupptagna gudsrelationen, försoningen samt domen och skådandet. I kapitlet »Prästerna» framställer hon de grundläggande principerna bakom läran om prästämbetet. Enligt dem är prästerna Guds heliga tjänare, sakramentförvaltare, bedjande kateketer och homileter, rena altartjänare, förebilder samt bärare av en helhet, som är samtidigt på flykt från det världsliga. Författaren riktar därefter, i kapitlet »Tron», uppmärksamhet på trons innehåll samt hoppet om frälsning, alltså på alla grundprinciperna i kyrkans lära om tron. Därefter diskuterar hon, i det fjärde kapitlet, sakramenten och hur de tänks skänka både rening och syndaförlåtelse, befrielse från djävulen och rum åt Gud samt läkedom och hälsa. Författaren skriver i det sista huvudkapitlet, »Kyrkan», om den ecklesiologi som kommer till uttryck i *Summula*, dvs. om kyrkan som uttryck för enhet, helhet och gemenskap, kyrkan som helig moder samt den stridande och den triumferande kyrkan. Alla dessa fem huvudkapitel har ett sammanfattande avsnitt i slutet av varje kapitel.

Alla huvudkapitel innehåller väsentliga aspekter rörande det frälsningshistoriska sammanhanget, och man får genom de olika delarna en tydlig bild av kyrkans frälsningslära, och särskilt sådan den kom till uttryck under medeltiden och tolkades och framställdes av män som Laurentius av Vaksala. Det är helt uppenbart att det frälsningshistoriska perspektivet bidrar till att ge undersökningen en

tydlig linje, och samtidigt öppnar perspektivet upp för möjligheten att belysa grundläggande delaskpekter rörande kyrkans lära om Gud och människa, prästerna, tron, sakramenten och kyrkan så som de kommer till uttryck i *Summulas* tjugo kapitel.

Författaren har med andra ord kunnat framställa huvudinnehållet i *Summula* samt den kristna läran rörande frälsningen och frälsningshistoria. Hon har också kommenterat den teologi som kommer till uttryck med hjälp av andra medeltida källor som användes i det medeltida Uppsala. Sådana källor är bl.a. Laurentius andra verk samt *De septem sacramentis*, (en anonym studie från ca 1400 om de sju sakramenten av birgittinskt ursprung). Hon har också använt relevant internationell och svensk forskningslitteratur för att kunna belysa centrala aspekter mer ingående och för att kunna besvara sina forskningsfrågor.

Det är alltså uppenbart att forskningsprojektet genomförts utifrån strikt vetenskapliga och metodologiska perspektiv. Författaren har utgått från en tydlig frågeställning och hon har använt relevanta källor för att svara på dessa frågor. Därtill har hon diskuterat sina resultat utifrån lämplig forskningslitteratur. Alla de ställda frågorna får både sitt svar och sin tolkning. Resultatet bidrar till att ge ny information om hur prästerna och sockenborna förstod begreppen skapelse, syndafall, återlösning och återföringen till paradiset, dvs. frälsning.

Det är verkligen bra att det nu föreligger en pålitlig undersökning av *Summula*. Vi har med Fallberg Sundmarks undersökning nu en helhetsbild av detta verk. Ett nytt fönster har öppnats till den medeltida världen och den världsbild som våra förfäder hade under tidigt 1300-tal.

Med sin bok bidrar Stina Fallberg Sundmark till att vidmakthålla den hävdvunna forskartraditionen i Uppsala beträffande praktisk teologi med ett tydligt historiskt perspektiv. En fin kedja av erfarenhet och kunskap hålls därmed vid liv! Ur mitt perspektiv är detta mycket tilltalande, eftersom det inom ämnet praktisk teologi under senare tid skett en omsvängning till förmån för studier med mer nutida perspektiv. Även om många inte erkänner det, så kan den tid som vi nu lever i endast förstås med hjälp av kunskap om det förflutna. Man

kan fråga sig om en medeltidsmänniska i egentlig mening avviker särskilt mycket från en nutidsmänniska. Med sin studie har Stina Fallberg Sundmark visat att människor i alla tider har snarlika frågor och också delar en längtan att få svar på dem.

JYRKI KNUUTILA

Martin Berntson (red.)

VÄGEN MOT BEKÄNNELSEN. Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595. (Skara stiftshistoriska sällskskaps skriftserie 79)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2014, 185 sid.

I slutet av *The Reformation in the Cities* konstaterar Steven Ozment att »No change is more difficult and fateful than ideological change». Ideologiska förändringar är inte bara svåra att hantera för de människor som är samtida med dem, de är dessutom svåra att få grepp om efteråt. På vilket sätt var det en förändring? För vem var det en förändring? Hur ser spridningen och omfånget av förändringen ut geografiskt och i tid? Hur ska vi i detta nu förstå, förklara och värdera denna förändring?

Ozments konstaterande stämmer väl in på antologin *Vägen mot bekännelsen* på så vis att samtliga bidrag i antologin beskriver förändring under reformationsperioden i svensk historia, förändring som i nutida språkbruk kan beskrivas som just ideologisk. I föreliggande antologi är det reformatoriska förändringar inom Skara stift ca 1540–1595 relaterat till nationell och europeisk utveckling som belyses.

I likhet med många antologier visar även *Vägen mot bekännelsen* både på styrkan och på svagheten med antologins form. Antologier tenderar att ge smakprov som visar på bredd och variation men riskerar ofta att också bli spretiga. Dock är *Vägen till bekännelsen* något mer sammanhållen än vad många antologier tenderar att vara genom att det är Skara stift och fyra stiftschefer som utgör en samlande princip. Utöver själva stiftet och några av dess biskopar utgör frågor om förändringar i fromhetskulturen den röda tråden. Begrepp och tankefigurer

som återkommer är omförhandling, omdaning samt reformationen som pedagogiskt projekt. Här återfinns också den i reformationslitteratur återkommande problematiseringen av reformationen som brott och/eller kontinuitet. Detta behöver givetvis problematiseras men likväl saknar jag nya ingångar i denna diskussion. Hur länge måste vi återkomma till vissa saker när reformationstiden ska beskrivas? Missar vi att problematisera andra områden som också borde påpekas när reformationsprocessen ska beskrivas och problematiseras?

Artiklarna i antologin ger perspektiv på det »kartritande» som den tidiga reformationsfasen gav upphov till, en omdaningsprocess som manifesterades på en rad olika sätt. Antologins redaktör Martin Berntson ger både i sin inledning och i sina artiklar »Skara stift och vägen mot konfessionalisering» samt »Striden om herr Ambjörn» ingångar till kulturhistoriskt färgad reformationsforskning. I Sven-Erik Pernlers bidrag »Den nya tron återspeglad i rummet, bilderna och orden. Glimtar från Skara stift 1525–1545» belyses hur reformatorisk förändring omsattas i en rumslig praktik – teologin blev nu manifesterad på ett annat sätt än tidigare.

Otfried Czaika kopplar i sitt bidrag »Teologihistoriska utvecklingslinjer omkring år 1550. Sverige och Tyskland, Wittenberg och Skara» händelserna i Skara och Sverige till kontinenten och den senmedeltida teologin. Czaika för en intressant men kort diskussion om risken för anakronism då vi försöker greppa en komplex dåtida verklighet med vår nutida vetenskapliga begreppsapparat. Här hade jag gärna läst mer.

Imötet med det förflutna finns en risk för anakronism men är det den vetenskapliga begreppsapparatens i sig som för med sig detta? Jag kan mycket väl tänka mig att skönlitteratur, dramatik eller poesi framgångsrikt kan greppa det förflutna men oavsett genre så finns där en spänning mellan dåtid och nutid som även kan vara fruktbar. Förvisso finns det risk för anakronism med en nutida vetenskaplig begreppsapparat men finns här inte också en möjlighet till nya perspektiv? Att vi här och nu ägnar oss åt människor i en annan tid handlar ytterst om att deras mänsklighet kan bidra till att erinra oss om vår egen mänsklighet.

I artikeln »Alt skal ther ährliga och skickeliga tilgå». Ordinarius Erik Falck och ärkebiskop Laurentius Petri» beskriver Remi Kick stiftsledaren Erik och ärkebiskopen Laurentius bidrag till kyrkans organisation, bildning och fromhetsliv. I antologins sista artikel »Smärtans väg. Ärkebiskop Angermannus räfst i Götalandskapen» placerar Erik Petersson och Annika Sandén Abraham Angermannus visitation i ett tidshistoriskt sammanhang.

Antologins författare tecknar i de olika bidragen ett förändrat förhållande mellan den kyrkliga och den världsliga överheten, en process som var både utdragen och komplex och där teologiska motiv flätades in i en allmän utveckling med ökat behov av reglering och maktutövning, en utveckling i vilken kyrkan hade en integrerande funktion. Reformationsprocessen fortskred inte som ett enhetligt program utan snarare genom fragmentariska skeenden i vilka vissa idéer togs upp, bearbetades, införlivades och omformades i lokala strukturer.

SINIKKA NEUHAUS

Elena Balzamo

DEN OSYNLIGE ÄRKEBISKOPEN. Essäer om Olaus Magnus.

Stockholm: Atlantis 2015, 182 sid.

Förf. är litteraturhistoriker och översättare. Hon är född i Moskva och bosatt i Frankrike där hon undervisar i översättningsteknik främst av svensk litteratur. Hon har specialiserat sig på August Strindberg och Hjalmar Söderberg. Men också svenskt 1500-tal med alla dess brytningar har väckt hennes intresse.

I denna volym har hon samlat sex artiklar om de båda bröderna Johannes och Olaus Magnus från Linköping, som var klerker dvs. präster i den katolska kyrkan. Som många andra, som vägrade att finna sig i den framträngande reformationens förändringar, lämnade de landet för att aldrig komma tillbaka. Trots att Johannes av påven insatts som ärkebiskop i Uppsala, valde han att fly tillsammans med sin bror först till Danzig, där de bodde i tio år. Därefter levde de i Rom till sin död.

Förf. har fascinerats av landsflykt och hemläng-

tan som dominerande motiv i deras författarskap. I dessa artiklar är det främst den yngre brodern Olaus (1490–1557) två verk, som hon följer. Det är den rikt illustrerade *Carta marina* (1539) och storverket *Historia de gentibus septentrionalis* (1555). Syftet med båda dessa verk, liksom det varit med hans broders författarskap, var enligt förf. ytterst sett teologiskt. De ville båda fästa uppmärksamheten på de nordiska ländernas betydelse och storhet vilket gjorde dem viktiga att återvinnas av den katolska kyrkan.

Olaus koncentrerar sig i sitt verk på att beskriva naturen och hur människorna i Skandinavien lever. Frågan blir då varför han ger en så utförlig och omfattande beskrivning av de nordiska länderna. En orsak är att intresset för främmande länder under tidigt 1500-tal växte genom handels- och upptäcktsfärder både mot öster, Kina och Indien, och väster, Amerika. De skandinaviska länderna höll på att bli mer exotiska och okända för granarna ute i Europa än dessa nya världsdelar. Därför vill han nu göra de nordiska länderna möjliga att förstå. Han förser sitt omfattande verk med träsnitt som skall visa hur folk lever, bor och handlar. Det är inte alltid så lätt för träsågare i Italien att förstå hur en ren eller en järv ser ut, men de gör sitt bästa. En stor del av verket handlar om krig, till sjöss på land och inte minst vinterkrig, som för sydlänningar framstår som något exotiskt. Allt i de nordiska länderna skildras positivt, allt är där större, vackrare, bättre.

Syftet med de utförliga krigsskildringarna var antagligen antingen att avskräcka från angrepp eller kanske att visa att de kunde vara bra bundsförvanter. Drömmen om att kunna återvända till Sverige levde enligt förf. under hela deras liv starkt hos de båda landsflyktiga, men de såg det som enda möjligheten att kunna återvända om den gamla katolska tron först hade återställts i landet. Kanske måste det ske genom en väpnad aktion. Därför gällde det att visa att landet var värt en sådan insats. Det försökte de båda med sina historiska verk motivera. Ett av de viktigaste hjälpmedlen för detta var den illustrerade *Carta marina*.

Den sista essyen beskriver hur Universitetsbiblioteket, Carolina, i Uppsala till slut genom lyckliga

omständigheter lyckades bli ägare av det ena av de två existerande exemplaren. Den artikeln utgör det mest spännande kapitlet i hela boken. Här skildras hela bakgrundshistorien till att den fantastiska kartan äntligen finns att se i Uppsala. Personligen kommer jag ihåg den stora glädjen när *Carta marina* kom till Uppsala och när den litet senare blev utställd. Men hela den spännande historien bakom detta förvärv har blivit tydlig i alla sina detaljer först nu.

INGUN MONTGOMERY

Lena Rangström

DÖDENS TEATER. Kungliga svenska begravingar genom fem århundraden.

Stockholm: Livrustkammaren/Atlantis 2015, 156 sid.

»Kungen är död! Leve kungen!». Tillkännagivandet blir mer än ett tillkännagivande när det uttalas. Genom orden sker en form av *rite de passage*, ceremonierna kring konungens begraving och ceremonierna för att insätta nästa generations konung kan ta sin början. Ända sedan Gustav Vasas död år 1560 har ceremonierna i dödens teater inletts med repliken »Kungen är död! Leve kungen!»

Under tidigt 1500-tal fungerade utropet som ett central liturgiskt moment som utropades då de kungliga insignierna som följt den döde ner i kryptan togs upp, som en gestaltning av att kungamakten nu uppstår i en ny generation. En kunglig begraving var en sammansmältning av profana och kyrkliga ceremonier som i långa stycken registrerades så att det blev en dödens teater. På samma sätt som ett teaterstycke förmedlar ett budskap så syftade även dödens teater till att förmedla budskapet om successionsprocessen. Dödens teater gestaltades i det offentliga rummet med storskaliga processioner som ett skådespel för att legitimera kungahusets fortsatta regerande.

Genom de välregisserade ceremonierna vid en kungs död och begraving strävade de styrande efter att skapa lugn och ordning i riket samt ge den nye kungen legitimitet som rikets ledare. Ceremonierna vid en kungs död behövde förutom att

manifestera sorg, även manifestera såväl makt som trygghet, det vill säga att landets ledning hade läget under kontroll. Maktkamp kunde annars leda till att landet hamnade i kaos eller i värsta fall i inbördeskrig. Sådant hände då och då på kontinenten, inte minst i Frankrike, men även i Sverige – till exempel när bröderna Johan och Karl störtade Erik XIV. Utropet »Kungen är död! Leve kungen!» kan härledas till Frankrike.

Kungliga begravningar var kostsamma för statskassan. Det tog lång tid att förbereda alla processioner, sorgkläder och utsmyckningar av kyrkor och slott. Upp till ett år mellan dödsfall och begravning var inte ovanligt eller som i Gustav II Adolfs fall drygt ett och ett halvt år. Den store krigarkungen hedrades dessutom med inte mindre än fyra sorgprocessioner. Sorgprocessionerna var viktiga för att inför främmande makt och för egen befolkning manifestera att kungafamiljen hade läget under kontroll och att livet gick vidare även om kungen var död.

Den 4 november 1660 iscensattes Karl X Gustavs begravning, vilken var den sista och den mest storslagna kungabegravningen under vad som har kallats sorgprocessionernas århundrade. Dagen inleddes redan klockan sex på morgonen med en tvåtimmarsgudstjänst i Stockholms alla kyrkor och fortsatte med processioner, utfärdspredikan i Slottskyrkan innan den stora processionen mellan det kungliga slottet och Riddarholmskyrkan. Efter engelskt mönster skedde begravningsprocessionen framåt kvällen så att man skulle behöva använda facklor. Troligen var detta första gången som en »fackeltågsbegravning» genomfördes i Sverige, något som var vanligt vid högreståndsbegravningar i England. Karl X Gustavs begravning var även sista gången då begravningsregalier förekom i Sverige.

De pampiga kungliga begravningarna var naturligtvis något som inspirerade adeln. Adeln försökte ta över det kungliga sättet att offentligt sörja och visa sin upphöjdhet och makt, något som Kunglig Maj:t i omgångar försökte stävja. Så tydliggjordes i 1686 års kyrkolag att begravningar skulle äga rum i »stillhet, utan process» och en rad förordningar utfärdades om hur olika samhällsklasser skulle få

lov att manifestera sin sorg, bland annat genom hur man fick vara klädd.

Bokens sista kapitel beskriver den andra hälften av 1900-talet då de kungliga begravningarna går från att vara traditionella till att som samhället i övrigt bli mer och mer personliga. Till skillnad från det omgivande samhällets privatisering av begravningar är de kungliga begravningarna ända in på 2000-talet offentliga. Samtidigt värnas den privata sorgen till exempel genom gravsättning på den kungliga begravningsplatsen i Hagaparken där endast de närmaste närvarar. Under 1900-talet tonas statsbegravningsceremonierna ned, bland annat genom val av begravningskyrka. Nu sker kungliga begravningar i Storkyrkan eller Slottskyrkan. Gustav V blev den siste som begravdes i Riddarholmskyrkan.

Författaren Lena Rangström har varit r.e intendent vid Livrustkammaren och är filosofie hedersdoktor vid Stockholms universitet. Hon har tidigare bland annat skrivit *En brud för kung och fosterland* (2010) om kungliga svenska bröllop från Gustav Vasa till Carl XVI Gustav. Rangströms källmaterial är omfattande och utgörs av samtida berättelser, krönikor, likpredikningar, arkitekturritningar, inköpslistor, artefaktlistor, målningar, skisser, kopparstick och från senare hälften av 1800-talet också pressmaterial. Till källmaterialet hör även de första bevarade bilderna från en kunglig begravning i Sverige, ett kopparstick och en bildrulle, vilka återger de båda ceremonierna som ägde rum år 1592 och år 1594 efter Johan III:s död.

Boken *Dödens teater* är kryddad med detaljer och mustiga berättelser som gör framställningen så levande att jag som läsare upplever mig vara med i sorgprocessionen iklädd landsorgens svarta kläder på väg in i Riddarholmskyrkan, vilken inretts för begravning. Skulpturer, textilier, måleri och belysning samspelar i olika scenerier i en arkitektur för dödens teater. Att träda in i den av slottsarkitekten Tessin d.y. förvandlade Riddarholmskyrkan vid Ulrika Eleonora den äldres och Karl XI:s begravningar upplevdes förmodligen som en blandning av verklighet och fiktion, en dödens teater. Rangström har inte endast gett oss en vacker bok, rikt illustrerad med drygt 250 bilder, utan

främst en välskriven framställning av kungliga begravningar under 500 år.

JAN-OLOF AGGEDAL

Urban Claesson

KRIS OCH KRISTNANDE. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program, praktik. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen 69; Forskning för kyrkan 26)

Göteborg: Makadam 2015, 265 sid.

I KÅ 2014 ställde Anders Jarlert med anledning av en recension av band III i Johannes Wallmanns samlade skrifter, med namnet *Pietismus und Orthodoxie*, följande fråga: »Är pietism en epokbeteckning eller ett typologiskt begrepp?». Jarlert konstaterade att vi inte kan bortse från begreppets etablerade betydelser som dels något historiskt avgränsat, delenmentalitet utangenetiskt samband med det förstnämnda. Recensionen utmynnade i en utmaning för kyrkohistorisk forskning, nämligen att »söka kombinera historisk-begreppslig skärpa med kritisk acceptans av i historien förekommande identifikationer».

I Urban Claessons *Kris och kristnande* möter vi Wallmanns beteckningar pietism i *bredare bemärkelse* (om den fromhetstyp som utgick från Johann Arndt) samt pietism i *mer avgränsad bemärkelse* (en i Speners efterföljd mer organiserad och socialt avgränsad rörelse med en förväntan om ett snart annalkande slut). Claesson föredrar dock att tala om pietism i *utvidgad bemärkelse*, vilket är Hartmut Lehmanns beteckning på uppfattningen att engelsk puritanism, den nederländska andra reformationen och luthersk pietism omfattar samma fromhetstyp. Parallellt med detta inkluderande perspektiv argumenterar Claesson för att pietism inte bör definieras mot ortodoxi, såsom länge varit vanligt. I linje med Thomas Kaufmanns tanke om *den lutherska konfessionskulturen* ser han ortodoxi och pietism som parallella strömningar inom den tidigmoderna lutherdomen, som passade olika väl för olika kyrkliga utmaningar.

Vilka utmaningar fanns i 1680-talets Falun och vilka förutsättningar att studera svaren på dem har vi? Bokens huvudtitel anknyter till 1600-talets beteckning som »krisernas århundrade», då klimatförändringar, krig och bristande fromhet tycktes förebåda denna världens yttersta. I Falun innebar det stora gruvraset 1687 en lokal kris som också kopplades till en fromhetskris. Ett svar från präster och maktavare i hela det protestantiska Europa, inklusive det styrande borgerskapet i Falun, var en intensifierad kristianisering, det vill säga en ansträngning att öka den folkliga fromheten. Ibland tog sig denna kristianisering ett mer ortodox uttryck, ibland ett mer pietistiskt. I båda fallen betonades vikten av det levda kristna livet.

I Falun drevs runt sekelskiftet 1700 ett 25-årigt kristianiseringsprojekt av prästen Olof Ekman (1639–1713). Ekman är ett tacksamt studieobjekt genom att han efterlämnat ett rikt källmaterial som ger möjlighet att undersöka både hans idéer (undertiteln »program») och verksamhet (»praktik»).

Ekmans reformprogram *Sjönödslöfte* publicerades 1680. Titeln kommer av att Ekman året innan två gånger lidit sjönöd på väg från Livland till Stockholm. I skriftens första del pekar Ekman ut den samtida kristendomens brister, i den andra presenterar han åtgärder för att återupprätta densamma. Ett stort ansvar ålåg, enligt Ekman, den världsliga överheten, som hade att ge kyrkan bästa möjliga förutsättningar för utbildning, förkunnelse och moralisk uppräckning. Allra viktigast var skolundervisningen: Staten borde bekosta skolor med lärare vid varje kyrka eller pastorat i landet. Sådan allmän undervisning skulle framför allt gagna de fattiga. För övervakningen av folkets leverne ville Ekman bland annat inrätta nya ämbeten i form av äldermän, som skulle svara för social kontroll inom församlingen. Både kunskap och sedlighet skulle stärkas inom ramen för systemet med katekesundervisning, förhör och skriftermål inför nattvarden. För att prästerna skulle kunna fungera som förebilder och bedriva god undervisning måste nivån på deras levda fromhet och på deras förkunnelse höjas.

Klingar Ekmans botemedel för den fallna kyrkan bekant? Claesson klargör *Sjönödslöftets* teologiska

sammanhang och konkreta förebilder. Medan Arndt med *Den sanna kristendomen* hade skiftat fokus från lära till handling, och med *Paradis Lustgård* givit avgörande influenser på börens område, saknade hans produktion praktiska anvisningar för det fromma livet. Sådana hämtades därför först till lutherdomen från engelsk puritanism, med exempelvis Lewis Baylys *The Practice of Piety*, innan liknande program formulerades på luthersk mark.

Ett program som kom att bli förebild för Ekmans *Sjönödslöfte* var Theophil Großgebauers *Wächtersimme aus dem verwüsteten Zion* från 1661 (*Sjönödslöftet* är delvis en översättning av detta) som i sin tur var influerat av ett nederländskt puritanskt program. En annan förebild för Ekman var naturligtvis Speners *Pia Desideria* från 1675. I alla dessa program lyfts skolundervisning, prästerskapets förbättring och lekmännens bibelläsning fram som viktiga åtgärder för kristendomens uppräckning. Samtidigt bär alla program på särdrag som svarar mot respektive tillkomstsituation. Exempelvis är en avgörande skillnad mellan Spener och Ekman att medan Spener i det politiskt splittrade Tyskland gjorde kyrkan själv till ansvarigt och agerande subjekt, var det för Ekman statsmakten som bar ett yttre ansvar för kyrkan, vilket var möjligt att kräva i det mer centraliserade svenska riket. I anslutning till detta förespråkade Ekman inte konventiklar utan mindre och mer intima församlingar.

I detta avseende var Ekman, menar Claesson, inte pietist i avgränsad bemärkelse i Speners efterföljd. Samtidigt stod Ekman för en mer konkretiserad fromhet än den Arndtska pietismen i bredare bemärkelse. Vad för pietism stod han då för? Jo, en pietism anpassad för just de förutsättningar som rådde i det svenska riket under slutet av 1600-talet.

Skulle detta innebära att det är meningslöst att tala om pietism i olika bemärkelser? Nej, det påstår inte Claesson och det anser inte heller undertecknad. Men det understryker för det första hur svårt det är att tala om pietismen, och det visar för det andra att skilljelinjen mellan pietism och ortodoxi inte är fixerad. Både pietism och ortodoxi svarade på tidens utmaningar med en betoning på ökad kyrkotukt och förbättrad förkunnelse, men med olika förståelse för vad detta innebar.

Undertiteln »praktik» syftar som sagt på försöken att genomföra *Sjönödslöftets* program i Falun. Varför Falun? För att stadens styrande läste *Sjönödslöfte*, ansåg att detta var vad som behövdes där och valde Ekman till kyrkoherde. De menade inte minst att förverkligandet av hans program kunde vara ett viktigt led i att avhjälpa stadens problem med utbredd fattigdom och osedligt leverne. Att på detta sätt uppmärksamma det tidigmoderna industrisamhället som kyrkohistorisk utmaning visar sig vara ett fruktbart grepp.

Ekman satte genast efter tillträdet 1689 sina planer i verket, men stötte på många svårigheter. Att införa allmän skolundervisning var en sak, att kunna avlöna lärare en annan. Att hårdare övervaka folkets leverne gick väl an, men hur försäkra sig om att ett ordentligt leverne åtföljdes av en inre övertygelse? Att med egen katekesförklaring och egen psalmbok utlägga vikten av omvändelse låter sig väl göras, men tog folket till sig förkunnelsen? Goda exempel fanns i alla fall. Genom Ekmans likpredikningar kan Claesson visa hur Ekman ville att hans församlingsbor skulle skicka sig.

Ekman välkomnade 1686 års kyrkolag, vars strävan mot befolkningens ökade kyrkotukt, läskunnighet och kristendoms-kunskap han såg som viktigt ett led i förbättrandet av den praktiska kristendomen i riket. Däremot gav kyrkolagen inte alla svar. Att den skiljer på stads- och landsförsamlingar är ett första tecken på att kyrkan i det svenska riket inte var enhetlig, och ändå svarade lagen inte mot alla behov i industristaden Falun. Detsamma kan sägas om Swebilius katekesutläggning från 1689, som inte representerar all katekesförkunnelse i riket. Istället kompletterades denna tämligen omgående och under lång tid av en rad katekeser anpassade för lokala förhållanden, till exempel Olof Ekmans egen förklaring *Christendoms öfning* som var speciellt anpassad för förhållandena vid Stora Kopparberget. Claesson pekar här på en intressant forskningsuppgift: Att undersöka hur olika katekesförfattare svarade på olika lokala kyrkliga behov fram till 1773, då det stadgades att endast Swebilius utläggning var tillåten. Även en fördjupad undersökning av de samlingar av kyrkotuktsfall

från Falun åren 1689–96 som Claesson använder sig av vore intressant.

Av det ovanstående framgår vilket brett källmaterial Claesson har använt sig av: reformprogrammet *Sjönödslöfte*, katekesutläggningen *Christendomsöfning*, kyrkotuktsmaterialet, kyrkoräkenskaper, brevväxling, psalmer och likpredikningar. Förmodligen hade materialet tillåtit Claesson att vara ännu utförligare i sina jämförelser och exempel; boken är relativt kort. Inte minst hade det helt korta och tentativa kapitlet om kopplingen mellan Ekmans kyrkliga reformprogram och hans försök till jordbruksreformer kunnat utvecklas. Likaså hade de många perspektiv på pietism, konfessionalisering och kristianisering som diskuteras i bokens inledning kunnat kommenteras utförligare i bokens avslutning.

Inte desto mindre svarar Claesson med *Kris och kristnande* upp mot ovan nämnda utmaning att söka kombinera historisk-begreppslig skärpa med kritisk acceptans av i historien förekommande identifikationer – om vi modifierar det sistnämnda något. Detta syftade nämligen till att försvara en typologisk användning av begreppet pietism mot ett exklusivt kronologiskt-avgränsat bruk, med tanke på dem som i modern tid identifierat sig som pietister. Exemplet Ekman visar att vi även måste ta hänsyn till det omvända förhållandet, det vill säga att Ekman inte kallade sig eller av sin samtid kallades pietist. Han stod inte heller för en exakt likadan pietism som Spener eller Francke. Däremot delade han med Arndt uppfattningen om det levda kristna livets och den inre omvändelsens betydelse, föreslog likt Großgebauer en lång rad praktiska åtgärder för att åstadkomma detta, delade med Spener en optimistisk förväntan om att utvecklingen gick att vända, och förespråkade ett socialt ansvarstagande såsom också Francke kom att göra. Allt detta kom i Falun till uttryck i vad vi kan kalla en lokal pietism, utmärkt belyst i *Kris och kristnande*.

DAVID GUDMUNDSSON

Matthias Steuchius

»I DAG KONUNG, I MORGON DÖD».

Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia. Utgiven med inledning och kommentar av Anders Jarlert. (Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd. 11)

Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv 2015, 95 sid.

Den kanske för vår tids läsare provocerande titeln på en likpredikan, hållen 1717 av en ärkebiskop nere i dunklet i en gravkrypta i Riddarholmskyrkan, visar sig vara en otroligt stimulerande och lärorik läsning.

Kyrkohistorieprofessorn Anders Jarlert har här valt att ta upp ett hittills relativt försummat tema samtidigt som han lyckats ge oss en levande bild av nödtiden under Karl XII:s förödande krig kontrasterad mot de formella kraven på lyx och värdighet som låg i tiden.

Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora hade avlidit den 24 november 1715 och bisatts den 1 december 1715 i Riddarholmskyrkan. Kistan till hennes sondotter Hedvig Sofia, Karl XII:s syster, som avlidit i en smittkoppspestidemi den 11 november 1708 stod ännu i kyrkan. Den 22 december 1708 hade hon visserligen bisatts. Hennes kista förblev dock obegravd ända tills hon blev begravad samtidigt som sin farmor den 13 januari 1717. Vi får här följa också den tidens byråkratis långsamma fortskridande. Karl XII var som bekant en mycket upptagen kung som sällan var i landet och inte ägnade mycket tid åt civila frågor.

När kungen hade givit uttryck för tanken på en gemensam storstilad begravning för sin syster och farmor invände Nicodemus Tessin i ett betänkande till Rådet att en sådan skulle stöta på svårigheter av brist både på pengar till utsmyckning och folk som kunde utföra allt som krävdes av ceremonier. Därför förordar han en begravning i stillhet med få deltagare. Han påpekade att eftersom det rådde nödtider i landet borde man undgå att ge allmänhe-

ten ett intryck av »slösaktighet». Om allmänheten inte märkte något, skulle man undgå kritik.

Enligt KO 1571 hade likpredikan tidigare varit en frivillig sak. Men med ökat välstånd och ett mer medvetet prästerskap hade det blivit allt vanligare. En tryckt likpredikan ökade den dödes och familjens anseende samtidigt som den gav prästen en god förtjänst. 1719, två år efter Hedvig Eleonoras begravning, blev sådana begravningar efter mörkrets inbrott och med en likpredikan som inte hölls från predikstolen förbjudna.

En sentida läsare får här veta hur ritualen lög för en begravning enligt 1693 års handbok som ärkebiskop Matthias Steuchius följde. Han var en trofast överhetens tjänare som fullt ut accepterade enväldet. Han förrättade också Karl XII:s begravning och likpredikan den 26 februari 1719.

Därefter följer den gemensamma likpredikan över Hedvig Eleonora och Hedvig Sofia i faksimil och i översättning. Att den bevarats beror på att Ulrika Eleonora d.y., Hedvig Sofias syster, bett om en utskrift. När man läser den känner man stämningen från en annan tid samtidigt som man finner likheter. Det är den enda kända likpredikan som hållits vid graven vi känner till från den här tiden. Valet av text, Syr. 10:12, var dock vanligt vid begravningar. Typiskt för den här tiden är att man kände sig mer hemma och identifierade sig lättare med gammaltestamentliga citat. Först med pietismen några årtionden senare blir hänvisningar till Nya testamentet vanligare. Ärkebiskopen betonade i sitt gravtal att det var överhetens plikt att leva ett rättfärdigt liv i enlighet med Vish. 5:16 för genom ett sådant liv gagnades hela landets och alla invånarnas bästa. De båda döda till- eller omtalas inte personligen utan hela talet gäller allmänna dygder och fel.

Till sist nämns de senaste forskningsresultaten om innebörden vid den här tiden i ord som »föredjerska» och »amma» som kunde användas för att beteckna en avhållen landsmoder som Hedvig Eleonora. Hennes sista önskan var en bön till kungen om att han skulle åstadkomma fred i riket.

Framställningen har goda illustrationer och avslutas med register över noter och litteratur.

Därigenom blir den inspirerande för alla som vill fördjupa sig i tiden.

INGUN MONTGOMERY

Johan Herbertsson

RÄTTEGÅNGSGUDSTJÄNSTEN I SVERIGE.
Reglering och förändring 1684–1989.
(Bibliotheca Historico-Ecclesiastica
Lundensis 59)

Malmö: Universus Academic Press 2016,
254 sid.

Föreliggande recension återger min genomgång av Johan Herbertssons avhandling i kyrkohistoria som fakultetsopponent vid Lunds universitet den 18 maj 2016. Jag inleder med en kortare sammanfattning av resultatet, som sedan bildar grund för min granskning. I avhandlingen presenteras resultatet i fyra huvuddelar, vilket även bildar ram åt denna recension.

Sammanfattning

Avhandlingen *Rättegångsgudstjänsten i Sverige* utgör en studie av hur rättegångsgudstjänsten inrättades, motiverades, reglerades och fylldes med teologiskt innehåll inom tidsperioden 1684–1989. På s. 20 anges syftet: »Avhandlingens syfte är att förklara bakgrunden till och avsikten med den svenska gudstjänstform vilken ursprungligen kallades tingspredikan. Att förklara sambandet mellan hustavlans ideologi och införandet av gudstjänsten, liksom att visa hur gudstjänsten liturgiskt reglerats och analysera några specifika tingspredikningar.»

Syftet anger de fyra delar som nedan skall behandlas. Herbertsson citerar på s. 59 Kyrkolagen (KL) 1686, där det med något moderniserad stavning står som följer:

Så ofta lagmans- och häradsting infalla, skall prästen om morgonen, förrän rätten sig sätter, hålla gudstjänst med sång och böner, samt någon tjänlig texts förklaring, som giver anledning till att betänka det verkets viktighet, som företagas skall; förmanande såväl dem som i rätten sitta, som dem vilka för rätten komma skola, kristeligen och tillbörligen att förhålla sig och bedja Gud om upplysning och välsignelse.

Årtalet 1684 bildar startpunkt för studien då Karl

XI detta år i ett brev befallde att tingspredikan skulle ske i Västerås stift. Studien avslutas med året 1989 på grund av att rättegångsgudstjänst detta år avskaffades som ett obligatoriskt inslag i Sverige, för att i stället leva vidare på rent frivillig grund.

Johan Herbertsson utreder alltså inledningsvis hur denna rättegångsgudstjänst uppstod. Tidigare forskning har utgått från ett kungabrev från 1685. Där påbjöds denna gudstjänstform genom en befallning till biskoparna i Sverige och Finland om att präster före ting måste hålla särskild gudstjänst i den sockenkyrka som låg närmast belägen vid tingsplatsen.

I detta kungabrev från 1685 uppgavs att tingspredikan redan hölls i Västmanland i Västerås stift. Författaren redogör för hur vissa tidigare forskare därmed antagit en lång kontinuitet bakåt i tiden i analogi med exempelvis kyrkoinvigning, kyrkomässa och marknadspredikan. Denna sist nämnda predikoform hade rötter i medeltiden och levde med nya teologiska förtecken kvar i Sverige även efter reformationen. Tingspredikan skulle kunnat ha haft en liknande förhistoria i form av en förreformatorisk katolsk mässa. Herbertsson bestrider dock detta och hänvisar till tidigare forskning som aldrig funnit belägg för mässor vid medeltida ting i Sverige. Författaren finner ej heller belägg för gudstjänst vid ting efter reformationen i en ambitiös genomgång av bland annat svenska lagförslag, kyrkohandböcker, psalmböcker och förordningar från reformationstid fram till 1680-talet.

Johan Herbertsson driver därmed tesen att rättegång vid ting är något tidstypiskt för den karolinska tiden, och offentliggör som belägg för sin tes ett av forskningen tidigare obeaktat brev av kung Karl XI, som jag inledningsvis nämnde. Med detta brev från den 26 mars 1684 framkommer att kungen befallde Västerås biskopen Karl Karlsson att införa gudstjänst vid ting. Att denna gudstjänstform var ny framkommer enligt författarens tolkning av ordvalet i brevet. Gudstjänsterna anges som inrättade efter kungens order och det instruerades att dessa skulle hållas i kyrkor bredvid tingsplatser. Biskopen skulle utan försummelse se till att prästerna höll den nya gudstjänsten. Syftet med denna nya inrättning var enligt kungens brev att stävja eder och falskt vitt-

nesmål hos allmogen. Det var viktigt att förstå att Gud straffade sådant. Det av forskningen tidigare kända brevet av år 1685 kommer därmed i ny belysning. Uppgiften om att tingspredikan redan hålls i Västmanland motsvarar alltså en ny förändring som kan härledas till året innan. Författaren menar sig därmed bevisa att tingspredikan historiskt sett uppkommit under 1680-talet som ett led i enväldet och en teokratisk samhällsform. Det föreligger alltså ej kontinuitet tillbaka till medeltiden. Tingspredikan är en innovation och skiljer sig därmed mot marknadspredikan. Författaren markerar också att detta är avhandlingens viktigaste slutsats genom sina slutord på s. 167. Mycket av författarens forskarmöda har lagts ner just på denna punkt.

Herbertsson går därefter vidare genom att teologiskt fördjupa sig i enväldets »officiella» teologi. Hur ser kopplingen ut mellan denna och införandet av en ny gudstjänstform? Avhandlingen fokuserar därför i ett kapitel på den evangeliskt lutherska läran om den så kallade hustavlan. I detta kapitel finns en ambition att koppla samman rättshistoriskt perspektiv på kyrkolagens inrättande 1686 och hustavlan som uttryck för en allmän teologisk uppfattning. Herbertsson skriver på s. 163: »Hustavlan, insatt och brukad av teokratins envælde, var det övergripande ideologiska »rum» vari rättegångsgudstjänsten motiverades och inrättades.»

När uppkomst och teologisk funktion är analyserade som del ett och två, återstår det att följa hur rättegångspredikan förändrats över tid. Detta följs i två linjer – i reglering och i predikan. Resultatdelens tredje del ägnas åt den liturgiska regleringen av rättegångsgudstjänsten från 1686 års kyrkolag, över 1693 års kyrkohandbok, domkapitelbrev, 1811 års kyrkohandbok, de återkommande revideringarna av denna handbok, och slutligen 1942 års kyrkohandbok. I kyrkohandboken från 1986 finns inte rättegångsgudstjänsten med – och några år senare avskaffas den ju också av staten som påbjuden gudstjänst. I 1695, 1819 och 1937 års psalmböcker föreslogs psalmer till rättegångsgudstjänsten. Huvudresultatet i denna tredje resultatdel består av empirisk redogörelse som visar på följande: 1686 års lag innefattar ingen liturgisk reglering annat än att föreskriva att det skall förekomma sång,

böner och predikan. Vi får vidare veta att det i kyrkohandboken 1693 anges bibeltexter för predikan som i huvudsak är gammaltestamentliga eller apokryfiska.¹ Kyrkoordningen 1693 innebär dock aldrig någon liturgisk ordning av tingspredikan. 1700-talet blir därför en tid av pluralism där olika stift reglerar denna gudstjänstform på olika sätt. Författaren lyfter fram att de nytestamentliga texterna under detta århundrade blir vanligare under inflytande från neologi och pietism. Med 1811 års handbok togs 1693 års textanvisningar bort, och nu presenterades också för riket gemensamma liturgiska riktlinjer. 1811 års ritual innefattade psalmsång, syndabekännelse, trosbekännelse, särskild förbön vid rättegång, kyrkobön, Fader vår och välsignelsen. Detta innebar att rättegångsgudstjänsten nu liknade den samtida högmässogudstjänsten. År 1894 förkortades rättegångsgudstjänsten och kom därför att mer framstå som en egen gudstjänstform. Författaren lyfter också fram som något nytt att tingspredikans alla moment var nummerade och utskrivna i 1942 års handbok, med detaljerade anvisningar för tjänstgörande präst.

Avslutningsvis kommer så en fjärde resultatdel som analyserar predikan vid rättegångsgudstjänster. Tre rättegångspredikningar från tre olika epoker analyseras som led i studien av gudstjänstformens teologiska innehåll: Henric Schartau med ett predikomanus som använts 1794 och 1824, Johan Henrik Hägglund med ett manus från 1889 och slutligen Bo Giertz med en predikan från 1964. Författaren motiverar urvalet med att vilja ha en representant med från enhetskyrkans tid, en från den tid då enhetskyrkan upplöstes, och slutligen en representant som predikar i en tid då enhetskyrkan är upplöst. Hägglund och Giertz står båda i Schartaus teologiska efterföljd.

Huvudresultat från denna fjärde del består i att visa hur de tre prästerna representerar tre olika helhetsåskådningar. Schartau utgår tryggt från en tvåregementslära där Gud verkar genom lagen och

evangeliet. Domstolsväsendet utgör ett skydd för Guds goda ordning, det skapade. Hägglund är dock år 1889 betydligt mer oroad av, och kritisk mot, sin samtid. Hägglund polemiserar starkt mot samhället och släpper balansen i tvåregementsläran för att i stället tala om hur samhället bör omformas av bibeln. Hägglund försvarar utifrån bibelord en teokratisk monarki och dödsstraffets nödvändighet. Straffrätten var enligt Hägglund inrättad med syfte att vedergälla folkets synder för att undvika Guds dom. Hos Bo Giertz år 1964 är dock stabiliteten återställd genom en modifierad tvåregementslära, där lag och evangelium ses som Guds två armar. Med den ena uppehåller Gud sin skapelse och med den andra erbjuder samme Gud nåd och evigt liv.

Efter studien finns en stor del bilagor mellan s. 169–240, innehållande de kyrkobokstexter, psalmer och predikningar som behandlas i del tre och fyra. Bilagorna omfattar en tredjedel av all sammanlagd text.

Kritisk genomgång av innehåll och resultat

I det följande granskar jag alltså resultatdelen som är presenterade i fyra olika avsnitt. Avslutningsvis lyfter jag dock i ett särskilt stycke fram kritik av mer generell och formell art.

RÄTTEGÅNGSGUDSTJÄNSTENS UPPKOMST

De frågor som inleder denna del av studien är lite olika formulerade. På s. 13 står: »När infördes gudstjänsten?», och på s. 20 återfinns följande frågor: »Återgick gudstjänsten på en äldre, redan befintlig gudstjänst, eller var den en nyinrättad gudstjänstform? Vad var syftet med gudstjänsten?» Som metod för denna första del anges på s. 22 bland annat: »kritisk genomgång av såväl kyrkorättsliga som liturgiska texter».

Författaren lägger ner mycket tid och kraft på att bevisa att brevet från Karl XI 1684 innebär att tingspredikningar var något nytt. Brevet återges in extenso på s. 57. I anslutning till metodbeskrivningen saknas presentation av på vilka grunder källor utvalts och källserier följts. Läsaren får ingen

1 Herbertsson vill här poängtera att han inte delar den äldre bilden av 1600-talet som särskilt präglad av Gamla testamentet, utan att texturvalet här i stället handlar om att komplettera och lyfta fram andra texter än de evangelietexter som förekom vid huvudgudstjänsterna. Vid övriga gudstjänster fanns på annat sätt möjlighet att bruka texter från Gamla testamentet och apokryferna (s. 121).

information om hur just detta viktiga arkivfynd söktes upp.

För att använda ett sentida ord kan man säga att Johan Herbertsson i sin metod valt att fokusera på »styrdokument» för att bevisa att tingspredikan aldrig förekommit före 1684 (se s. 39, 54). Jag vill hävda att detta inte är en tillräcklig metod för att bevisa om något existerat eller ej. Företeelser i fromhetslivets historia kan ju nämligen förekomma även om de ej alls är offentligt reglerade. Det räcker här med att nämna Göran Malmstedts *Bondetro och kyrkoro* som exempel på en studie av fromhetsyttringar som inte alls var lagligt sanktionerade under svenskt 1600-tal.²

Utifrån ovanstående ifrågasättande av de officiella styrdokumentens tillräcklighet för att besvara frågan om tingspredikans förekomst mellan medeltid och karolinsk tid anser jag alltså att materialinventeringen inte är övertygande. Annat material borde också ha undersökts. På s. 54 lyfter Herbertsson fram något som är känt bland forskare som använder sig av domboksmaterial: I inledningen av tingsprotokollen nämns ofta som standardformulering att ting föregåtts av tingsgudstjänst och att det därefter lystes frid över tinget. Herbertsson hävdar att detta blev en standardformulering efter KL 1686. Som belägg använder han sig av tryckta domböcker *utanför* Västmanland (Vendels sockens domböcker, se s. 54). Min invändning är att domböcker *från* Västmanland här borde ha studerats. I kungabrevet av år 1685 påstås ju som nämnts att tingspredikningar av hävd hållits i Västmanland. Dessa domböcker finns till stora delar digitalt tillgängliga via SVAR, den digitala forskarsal som Riksarkivet tillhandahåller. Jag har gjort nedslag i några domböcker från Västmanland för att pröva om ovanstående standardformulering om tingspredikan kan ha förekommit före 1684.³ Inga formuleringar som pekat på förekomst av tingspredikningar före kungabrevet har återfunnits, vilket

därmed stöder författarens tes. Jag anser dock att författaren kunnat säkra sina resultat på ett mer övertygande sätt genom att bearbeta detta material. Jag saknar även en diskussion av det faktum att standardformuleringen om tingspredikan även kan saknas efter 1686. I min genomgång fann jag att det i domboksprotokollen från Skinnskatteberg 1699 saknades sådana formuleringar. Detta pekar på att tingspredikningar inte alltid protokollfördes, och därmed teoretiskt sett kan ha förekommit före Karl XI:s stadganden om tingspredikan, utan att formellt ha noterats.

När det gäller domboksforskning missar Herbertsson en grupp viktiga studier som publicerades i samband med att tingsrätterna ersatte häradsrätt och rådhusrätt år 1971. I dessa studier presenteras domboksmaterial, och där behandlas även tingspredikan.⁴

Författaren hade även kunnat säkra sina resultat ytterligare genom att hänvisa till första delen i Johan Christopher Strickers *Försök Til et Svenskt Homiletiskt Bibliotek* från 1767. På s. 223 i kapitel »VII del 3.g.» finns tidiga tingspredikningar förtecknade. Att lyfta fram att ingen tingspredikan före 1684 där finns antecknad vore ju också det ett argument för författarens tes.⁵

Vad gäller tidigare forskning ställer jag mig även frågande till varför författaren ej använt sig av Erik Dalfelts magistrala examensarbete *Rättegångsgudstjänst* från år 2000. Studien är genomförd som rättshistorisk studie vid Juridiska fakulteten, Lunds universitet. Arbetet har likartad tidsavgränsning (1686–1986) som föreliggande avhandling. Dalfelts undersökning hade kunnat stärka Herbertssons tes om tingspredikan som en innovation. Exempelvis nämner Dalfelt i sin studie på s. 23–24 om hur problematiskt det var att införa rättegångsgudstjänst

2 Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Lund 2002.

3 Jag har studerat protokoll från Väla häradsrätt för år 1671 (som låg i Uppland men tillhörde Västmanlands län); Skinnskattebergs bergslags häradsrätt åren 1645, 1699; Tortuna häradssting åren 1630, 1667; Siende häradsrätt (sydöstra delen av Västmanland) år 1675 och Sala och Arboga rådhusrätt under andra enstaka år. Landsarkivet, Uppsala.

4 Eric Häge, *I lagens namn. Hallands södra domsaga under tre sekler. Protokoll berättar kulturhistoria*. Halmstad 1970; Ivar Johansson, *Västra Göinge härad och domsaga*. Hässleholm 1968–1970; Ernst Leche, *Leksands sockenbeskrivning. D. 2, Tingsstället i Leksand*. Leksand 1968 (denna studie nämns dock indirekt i avhandlingen via referens till KÅ Modéer); Fridolf Wildte, *Om ting och tingsställen i Jösse härad*. Arvika 1968. Herbertsson använder dock en bok i denna viktiga grupp av studier: Eric Stapelberg, *Domstol i Attundaland. En bok om Stockholms läns västra domsaga*. Stockholm 1971.

5 Johan Christopher Stricker, *Försök til et Svenskt Homiletiskt Bibliotek. Första delen*. Stockholm 1767, s. 223.

under 1690-talet. Dalfelt lyfter fram klagomål över att långa predikningar riskerade dra ut på tiden och konflikter om hur långt det skulle vara till närmaste kyrka för att slippa åka dit och i stället kunna hålla tingspredikan på tingsplatsen. Dessa många klagomål över obekvämligheter stärker bilden av att rättegångsgudstjänsten som fenomen var något nytt i tiden.

I sammanhanget vill jag även ställa frågan om det så kallade distinget i Uppsala som utgjorde både marknad och ting. Författaren nämner hur marknad och ting historiskt kunde läggas samman på s. 40. Jag frågar mig här om det inte vore rimligt att utreda om marknadspredikan under dessa ting också kunde fungera som något som motsvarade tingspredikan?

Johan Herbertsson kritiserar tidigare forskning och söker alltså via svenska källor argumentera för att tingspredikan inte förekom i Sverige före Karl XI. Författaren ställer dock aldrig frågan om ett eventuellt utländskt inflytande vad gäller tingspredikans införande under 1680-talet. Jag har själv skrivit om en tydlig parallell till tingspredikan: gruvbönens inrättande under 1690-talet. Denna bön författades på initiativ från Karl XI efter en idé från gruvstaden Falun. Även här var Västerås biskop Karl Karlsson inblandad genom att vara den som erhöll uppdraget att skriva denna bön och välja ut bibeltexter lämpliga för predikan i Falun. I källor och tidigare forskning är det tydligt att denna idé var influerad av liknande böner vid bergverk i Tyskland.⁶ Författaren utreder aldrig denna möjlighet till utländsk influens vad gäller tingspredikan. Ett sådant internationellt samband skulle eventuellt ha kunna kasta ett annat ljus på frågan om kontinuitet tillbaka till förreformatorisk tid.

Det är viktigt att här påpeka att mina ovanstående invändningar inte falsifierar tesen om tingspredikan som något nytt i Sverige under 1680-talet. Det är vägen till resultatet som jag kritiserat, ej resultatet i sig. Jag vill här avslutningsvis vända på det hela och fråga om det inte hade varit intressant nog att konstatera att Karl XI *förordnade* om

tingspredikan i sitt brev 1684. Hade författaren tydligare avgränsat sig till att enbart analysera styrdokument och den officiellt reglerande sanktionen hade mycket av min ovanstående kritik aldrig behövt formuleras. Vi kunde faktiskt ha kunnat vara nöjda med det faktum att tingspredikan blev officiellt påbjuden – även om vi i källmaterialet mot förmodan skulle ha hittat en tingspredikan från tidigt 1600-tal. Denna avgränsning hade erbjudit mer utrymme åt att kontextualisera tingspredikans uppkomst och roll i sin karolinska samtid. Andra paralleller än det nämnda exemplet med gruvbönen hade varit möjliga att lyfta fram för att ge en bredare bild av ett övergripande sammanhang. Presentationen och bearbetningen av det tidigare utforskade kungabrevet hade här mer kommit till sin rätt som avhandlingens viktigaste bidrag till framtida forskning. Jag kommer att återkomma till detta nedan.

Jag vill trots ovanstående kritik erkänna som något förtjänstfullt att avhandlingen återspeglar ett stort arbete med inventering av lagar och förordningar. Detta markerar studiens värde som referens.

TINGSPREDIKANS UPPKOMST SOM RESULTAT AV HUSTAVLEIDEOLOGIN

De frågor som styr del två och dess fokus på sambandet mellan hustavlans värld och tingspredikans uppkomst återfinns i följande formuleringar: »Vad var det som motiverade gudstjänsten?» (s. 13), och på s. 20: »Vad hustavlans i det sena 1600-talets teokrati, innebar för inrättandet och syftet med gudstjänsten». Som metod anges på s. 23: »Idéhistorisk analys av hustavlans betydelse.»

Innan jag går vidare med hustavlans ställer jag mig först frågan om varför författaren aldrig prövar andra teologiska utgångspunkter än hustavlans. Exempelvis så är det ju rimligt anta att en luthersk tingspredikan behandlar relationen mellan lag och evangelium. Denna tematik finns också i de tre predikningar som behandlas i del fyra.

För att återgå till hustavlans måste jag börja med att kritisera studiens avsaknad av en samlad tydlig definition av begreppet hustavla. Sambandet mellan hustavla och tingspredikan blir inte heller utrett på ett tillräckligt tydligt sätt. Vad gäller hustavlans upp-

⁶ Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik*. Göteborg 2015, s. 13–17, 55–57.

fattar jag det som att Herbertsson menar att kungen var husbonde med ansvar för att inte ge Gud anledning att straffa folket. Kungen hade ansvar för både andlig och materiell välfärd (se s. 68).

Jag vill hävda att det är problematiskt att *utgå* från att det föreligger ett samband mellan hustavla och tingspredikan. Det är en rimligare vetenskaplig utgångspunkt att *pröva* om tesen om hustavlan ger ökad förståelse av tingspredikans uppkomst. I denna prövning vore det samtidigt viktigt att tydliggöra att Hilding Pleijels »hustavlans värld» utgör en stark, men inte oomstridd, syntes av historiskt vetande.

Författaren berör inte kritiken mot Pleijels grundantagande om att hustavlan var självklar i sin samtid. Herbertsson lyfter på s. 72 fram att det är omöjligt veta hur internaliserad läran var på lokalplanet. Det är bra, men det är ändå tyvärr tyst vad gäller forskning som problematiserat om hustavlan verkligen var allmänt accepterad. Egil Johansson och Daniel Lindmark har exempelvis utgått från KL 1686 och studerat hur den nya påbjudna läskunnigheten utvecklats. I denna forskning lyfts det fram att hustavlan inte verkar ha varit så central som Pleijel har framställt det. Under sent 1700-tal får läran dock något av sin höjdpunkt i undervisningen, för att sedan i stort sett försvinna under 1800-talet. Här hade det varit värdefullt om Herbertsson aktivt försvarede sitt antagande om hustavlans dåtida hegemoni gentemot tidigare forskning.⁷ Herbertsson hade exempelvis kunnat redogöra för argumenten i debatten i *Historisk Tidskrift* 1987 mellan Börje Harnesk och Hilding Pleijel. Författaren refererar enbart till Pleijel i *Historisk Tidskrift* på s. 76, dock utan att beröra debatten. Hilding Pleijel lyckades enligt min bedömning på ålderns höst utföra ett hedervärt försvar av sitt grundantagande om hustavlans allmänna acceptans. Avhandlingens resultat hade stärkts om Herbertsson själv presenterat argumenten i tidigare forskningsläge, och tagit egen ställning utifrån dessa.

7 Det finns en fin sammanfattning av denna forskning i Daniel Lindmarks »Hilding Pleijel och den religiösa folkbildningens historia», i: *Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 34). Lund 1993. Här återfinns även kritik mot det statiska i teorin om hustavlan, vilket kan jämföras med Herbertsson s. 79.

Kopplat till tematiken om hustavlans internalisering menar författaren att Hilding Pleijel aldrig byggt sin argumentation om hustavlans genomslag till lagstiftningen om allmän läskunnighet i KL 1686 (se s. 90–91, dock framförallt s. 95). Detta stämmer inte. Boken *Hustavlans värld* från 1970 får anses vara den sammanfattande syntesen av Pleijels forskning om hustavlan. Där kopplar Pleijel samman anteckningar om församlingsbornas katekeskunskaper med den folkbokföring som föreskrevs i 1686 års kyrkolag. Pleijel refererar sedan till kyrkoböckerna som värdefullt befolkningsstatistiskt material. Han nämner också hur husförhören utvecklades, citerar kyrkolagen, och upplyser om att förhören blev mer undervisande och examinerande än självavärdande. Jag kan hålla med författaren om att Pleijel inte gör en så explicit koppling mellan katekeskunskap och kyrkolag som man kunnat förvänta sig, men den är inte obefintlig. Orsaken till den felaktiga slutsatsen ligger i att Herbertsson aldrig refererar till ovan nämnda standardverk om *Hustavlans värld*. I stället refereras till Pleijels tidigare *Hustavlans tid* från 1951.⁸ Man kan också ställa sig följande fråga: Om det nu var så att Pleijel aldrig kopplat samman kyrkolagens krav på allmän läskunnighet med katekesinläring, så vore det väl intressant nog att sambanden exempelvis har utforskats av andra forskare?⁹

Jag vill här återkomma till min uppfattning om att författaren kunnat avgränsa intresset till lag- och författningstexter. Det hade nämligen kunnat hävdas som något tillräckligt intressant att hustavlans värld representerade en ideologi som drevs av tidens makthavare. Författaren skulle kunnat ha haft nytta av Bengt Sandins tes om att hustavlans ideologi mer handlade om ideal än verklighet under sent 1600-tal. Hustavlan som politiskt fungerande överideologi hade enligt Sandin aldrig behövts uttals så ofta i lagtext och andra beslut om det inte varit så att dess patriarkala grundordning var utsatt för stress. En sådan mer explicit avgränsad använd-

8 Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm 1970, s. 22, 90–91.

9 Se exempelvis Egil Johansson, *The history of literacy in Sweden. In comparison with some other countries*. Umeå 1977.

ning av Pleijels hustavleteori skulle överensstämt väl med författarens metod.¹⁰

Ett annat forskningsläge, kopplat till hustavlans värld, som författaren inte refererar till, är den vitala genusforskning som länge problematiserat hustavlans ideologi. Med tanke på att forskare vid Lunds universitet sedan en tid bedrivit framgångsrik forskning vad gäller manlighet och kristendom är det lite förvånande att denna perspektivrika forskning inte tillätits påverka författarens analys av kungen som en kristen fader.¹¹ Det är spännande att författaren kopplar an till Sven Göransson begrepp »patriarkalt regemente» (s. 79), men kapitlet är i övrigt lite väl ogeneröst vad gäller vidare forskning om hustavlans och patriarkalismen. Herbertsson gör exempelvis på s. 92–93 en poäng av sammankopplingen mellan familj och rike: att kungen utifrån rådande statsideologi hade andligt ansvar för sina undersåtar. Denna patriarkala legitimering av statsmakten är tidigare väl undersökt och problematiserad, vilket även borde ha kunnat vidröras utförligare.¹² Att referera till Anthony F. Uptons *Charles XI and Swedish Absolutism*, Carl E. Normanns *Prästerskapet och det karolinska enväldet* och Alf Åbergs *Karl XI* korresponderar inte tillräckligt mot det vitala forskningsläget.

Sammanfattningsvis vill jag här hävda att hustavlans värld, såsom den presenteras i avhandlingen, utgör en alldeles för vid tolkning för att tydliggöra

resultat. För att förtydliga detta vill jag ta fram en sentida parallell. Att koppla tingspredikans uppkomst till hustavlans värld är som att hävda att det var demokratin som låg bakom införandet av friskolor under 1990-talet. Demokrati kan ju hävdas vara rätten att bestämma själv. Exemplet visar att demokratibegreppet är alldeles för vitt och mångbottnat för att tjäna som rimlig analysram vad gäller friskolors införande. För att kunna använda begreppet demokrati som analysinstrument måste förståelsen av detta fördjupas och kvalificeras. Både demokrati och hustavla återger allmänna överideologier från olika epoker som måste specificeras för att kunna fungera som analytiskt raster.

Trots ovanstående kritik av den analytiska ramen som alltför vid, vill jag samtidigt lyfta fram tendenser i avhandlingstexten som pekar mot mer avgränsad, och därmed också mer fruktbar, tolkningsram. Jag väljer att utveckla detta något då avhandlingens främsta värde för framtida forskning finns just här. David Gudmundsson har i sin avhandling *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* från 2014 framgångsrikt använt sig av Thomas Kaufmanns begrepp konfessioniskultur. Detta begrepp löser upp bilden av konfessionalisering som en mer entydig process, som varit vanlig i äldre forskning. Begreppet konfessioniskultur innebär lite förenklat att det blir möjligt att tala om olika parallella konfessioniskulturer under 1600-talet, med följd att det blir intressant att studera varianter av olika sådana kulturer.¹³ Att tolka tingspredikningarnas uppkomst som uttryck för en viss konfessioniskultur hade varit ett grepp som kunde ha lyft resultaten till en högre nivå. I konstruktivt kritisk anda vill jag i det följande utifrån Herbertssons forskningsresultat kort lyfta fram möjligheterna med en sådan tolkning.

I de olika dokumenten motiveras tingspredikningarnas införande på lite olika sätt. I kungabrevet från 1684 lyfter kungen fram att den enskilde som på grund av vänskap eller ekonomisk vinning intygar falskt vittnesmål riskerar att förlora sin salighet. Denna uppmaning kopplas som tidigare antytts

10 Bengt Sandin, *Hemmet, gatan, fabriken och skolan. Folkundervisning och barnuppfostran i svenska städer 1600–1850*. Lund 1986, s. 43–45, 47–53, 58–59.

11 Även om den behandlar en senare tid anger följande antologi det vitala lundsiska forskningsläget inom området: Yvonne Maria Werner (red.) *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*. Lund 2008.

12 Se exempelvis Peter Ericsson, *Stora nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet*. Uppsala 2002, som på s. 110–111 lyfter fram kungens faderliga ansvar. I avhandlingen *I hans bus. Svensk manlighet i historisk belysning*. Umeå 2004, har Anders Marklund formulerat begreppet »fadersbaserad samhällsikonografi». Marie Lennersand nämner också kungen som fader på s. 23 i sin *Rättvisans och allmogens beskyddare. Den absoluta staten, kommissionerna och tjänstemännen ca 1680–1730*. Uppsala 1999. Herbertsson refererar ej heller till Kekke Stadins översikt *Stånd och genus i stormaktstidens Sverige*. Lund 2004. Där finns en gedigen redogörelse för hushållsståndet som husfaderns kungarrike. Även intressant internationell forskning hade kunnat fördjupa resultaten. Debora Kuller Shugers problematiserar exempelvis uppfattningen om patriarkalismen som en korrelation mellan kungamakt och fadersideal i sin *Habits of Thought in the English Renaissance. Religion, Politics and the Dominant Culture*. Berkeley 1990, s. 218–249.

13 David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 56). Lund 2014.

till institutionen om edgärdsmän, som avskaffades 1685 på grund av missbruk. Edgärdsmaninstitutionen innebar att en person som var anklagad för ett brott som inte var uppenbart, kunde gå ed på att vara oskyldig, en så kallad väjremålsed. Denna ed kunde sedan, beroende på brottet, stärkas av ett visst antal edgärdsmän. Här fanns risk att skyldiga riskerade att frias på felaktig grund, om edgärdsmännen intygat falskt. I 1685 års brev till landets biskopar argumenteras för att tingspredikningar borde leda till bättre välsignelse och framgång, och bättre kunskap. Även i KL 1686 finns välgångsmotivet, och där finns även tingspredikan legitimerad som tillfälle att betänka allvaret för dem som skall delta i rättegång.

Herbertsson resonerar om Västmanland, då kungen omtalat att tingspredikan hållits där i sitt brev 1685. Brevet som beordrar tingspredikans inrättande från 1684 är dock riktat till stiftschefen Karl Karlsson, och verkar därför gälla hela Västerås stift. Då kungabrevet från 1684 var inriktat på edgärdsmaninstitutionen fanns för Västerås stift en särskilt besläktad fråga. Stiftet var utmärkande för sina häxprocesser, och i dessa hade frågan om ed och vittnesmål varit viktig. Problemet var här det motsatta, i stället för att oskyldiga riskerade gå fria på grund av falska vittnesmål fanns här risk att oskyldiga utifrån falska vittnesmål dömdes till döden. På s. 67 kvalificerar Herbertsson sitt resonemang på ett intressant sätt. Efter att ha klargjort att lagen inte direkt kan ses som följd av häxprocesserna i Västerås stift 1667–1671 påstår Herbertsson dock följande: »Däremot kan Västmanland, eftersom häxprocesserna där tidigt avfärdades, varit en möjlig utgångspunkt för att undervisa mot det missbruk av eder och vittnesmål som hade en avgörande roll i häxprocesserna. Med början i Västmanland kunde tanken vara att vinna ytterligare mark genom en särskild gudstjänst före ting med undervisning om ed och vittnesmål, som var helt avgörande i häxprocesserna.»

Här är författaren inne på något jag tror är mycket centralt. Inom ramen för hustavlans som övergripande samhällsideologi kan tingspredikningarnas uppkomst tolkas som uttryck för en historisk accentförskjutning mellan världsligt och

andligt regemente. Kyrklig undervisning verkar nämligen på ett särskilt sätt ha accentuerats i Västerås stift av flera orsaker, men kanske särskilt efter de traumatiska häxförföljelserna. Gustaf Duvall var landshövding i Kopparbergs län, dvs. i norra delen av Västerås stift, och var i tjänst i samband med häxerirättegångarna. Till en början verkar Duvall där ha varit övertygad om att häxanklagelsernas spridning kunde stoppas genom rannsakingar och straff. Landshövdingen var exempelvis närvarande på ett ting i Mora 1668 då tortyr användes för att få fram bekännelser. Med tiden verkar dock Duvall ha börjat inse det problematiska med hårda och snabba straffåtgärder. När straffen var verkställda kunde han nämligen rapportera om att häxeriet snarare verkade öka. Han skrev: »ju mera och hårdare man härutinnan förfarer, ju farligare utseende haver det.»¹⁴

Denna insikt verkar antyda något av den accentförskjutning jag just antytt. Undervisning och bättre kunskap om kristendomens grundsatser började alltmer uppfattas som ett tryggare sätt att skydda sig mot häxeri. Kammarkollegiet uppdrog exempelvis år 1671 åt landshövding Duvall att utreda hur barnskolor skulle kunna upprättas i folkrika församlingar i länet.¹⁵

Jag vill här repetera att jag med ovanstående kritik inte underkänner ambitionen att tolka tingspredikan som uttryck för hustavlans ansvar. Det jag efterlyst är snarare en specificering av detta vida antagande. Det skulle ha kunnat kopplas samman med de tidiga utmaningar som i Västerås stift fördebådade en mer allmän förändring av konfessionskulturen med inrättande av gruvbön, böndagar, folkskoleförsök, obligatorisk läskunskap, katekesundervisning, ny kyrkohandbok, ny psalmbok och ny bibelutgåva. Författaren hade kunnat göra en starkare poäng av det sammanhang att det på bara någon sida från stadgandet om tingspredikningar i KL 1686 står följande i Kapitel 2, paragraf X: »... at barn, drängar och pigor, lära läsa i book, och see med egna ögon, hwad Gud biuder och befäller i sitt heliga ord».

Den i avhandlingen alltför öppna tolkningen av

14 Claesson 2015, s. 64.

15 Claesson 2015, s. 63–65.

hustavlans värld har kritiserats i det ovanstående. Som vi skall se får detta också återverkningar på analysen i de båda efterföljande kapitel som analyserar offentlig reglering av rättegångsgudstjänst och innehållet i tingspredikningar. Det är dessa två kapitel jag nu skall behandla.

REGLERING AV RÄTTEGÅNGSGUDSTJÄNST

Avhandlingens tredje del är alltså inriktad på regleringen av rättegångsgudstjänsten under århundradena efter KL 1686. På s. 13 frågar sig författaren hur gudstjänsten gestaltades liturgiskt och på s. 21 frågas hur gudstjänstens innehåll och ordning har reglerats från 1686 års kyrkolag och i efterföljande kyrkohandböcker. Metoden beskrivs på s. 23 som en »deskriptiv och jämförande genomgång av rättegångsgudstjänstens liturgiska reglering».

Min huvudsakliga kritik vad gäller detta kapitel går ut på att det saknas analys av de kyrkohistoriska förändringar som de redovisade reformerna av tingspredikan var uttryck för. Som läsare undrar man exempelvis varför det talas om människors nytta i 1811 års handbok, medan denna formulering 1872 ändras om till att handla om Guds ära och ordning (se s. 111, 134). Herbertsson betecknar förändringen som en övergång från neologisk till biblicistisk uppfattning, men förklarar inte förändringen i sig. Kapitlet behandlar detaljer i form av ändringar av formuleringar och bokstäver, med resultat att prosan nästan är på gränsen till vad det går att ta till sig som läsare, (se exempelvis s. 107–108). Kapitlet präglas tyvärr mer av närläsning av materialet än av kyrkohistorisk kontextualisering. Avsaknaden av en tillräckligt skarp tolkningsmatris i föregående kapitel utgör en av orsakerna till att detta kapitel mer handlar om redovisning än analys vad gäller förändring av rättegångsgudstjänstens innehåll, utformning och ställning.

TINGSPREDIKANS INNEHÅLL

Den sista delen av avhandlingen styrs av följande frågor: »Vilken teologisk helhetsförståelse återger predikningarna och hur relaterar de till samtida samhälle?» (s. 21), och på s. 13: »Hur kunde tings-

predikan, med sitt ursprung i det sena 1600-talets teokratiska envælde, framföras i helt andra samhällsepoker?».

Metoden för detta fjärde kapitel uppges bestå av en immanent textanalys som kombineras med den i andra kapitlet vunna förståelsen av den teologiska samhällsuppfattningen (s. 24). Hur författaren definierar begreppet immanent textanalys framgår aldrig.

Min inledande fråga vad gäller detta kapitel är: Varför har författaren valt just dessa tre predikanter? I anslutning till detta frågar jag mig också varför författaren valt tre »västsvenska» teologer? Det hade visserligen varit fullt möjligt motivera detta urval utifrån perspektivet att »den västsvenska kristendommstypen» (för att använda Gösta Nelsons begrepp) strävat efter att bevara den rådande kyrkliga ordningen från karolinsk tid in i det moderna. Men valet motiveras inte i avhandlingen, utan konstateras enbart på s. 141. Jag ställer mig också kritisk till att äldre predikningar inte har studerats. Det hade varit värdefullt med presentation av en tingspredikan som i tid låg närmare KL 1686. Den första predikan som nu analyseras är hållen över 100 år efter tingspredikans inrättande. Strickers tidigare nämnda homiletiska bibliotek hade exempelvis här kunnat ge vägledning.

Författaren lovar att koppla predikningarnas teologiska förståelse till deras historiska samtidsituationer. Detta utförs dock tyvärr inte. Varför det exempelvis finns en stark obalans i tvåregementsläran hos Hägglund år 1889, men ej hos Giertz 1964, problematiseras och förklaras alltså ej. Dispositionen i framställningen underlättar tyvärr här ej heller. Predikningarna presenteras nämligen aldrig var för sig, utan från s. 143 och framåt jämförs de direkt. Nu finns predikningarna förvisso återgivna som enskilda bilagor till avhandlingen, men det är i själva texten de borde ha fått träda fram som egna enheter. Enskild presentation av predikningarna hade underlättat den historiska analysen av deras samtidsammanhang. Jag saknar även resonemang om vad som kyrkohistoriskt förändrats mellan de olika predikningarna. Nu tenderar framställningen snarare bli inomteologisk och systematiserande än kontextualiserande och historisk, vilket utgör ett

grepp som inte riktigt hör hemma i en kyrkohistorisk avhandling. Med tanke på att författaren valt västsvenska förkunnare hade exempelvis Anders Jarlerts samhällskontextualiserande analys av kyrkohistorisk förändring i *Läsarfolket – Från gammalläseri till nyortodoxi*, varit en möjlig utgångspunkt.¹⁶ Resultaten kommer också ofta som påstående innan läsaren fått tagit del av empirisk redogörelse. Författaren kategoriserar exempelvis ett moment som pietistiskt, utan att läsaren får reda på bevekelsegrunden för denna kategorisering. Även detta kapitel präglas av en empirisk närläsning som gör prosan svårtillgänglig.

Jag måste tyvärr även här återkomma till min slutsats att tolkningsramen med hustavlan är för vid. Författaren gör dock en viktig notering om Häggglunds återkoppling till teokrati och envælde som ett sorts sentida försvar av hustavlans ideologi.

Övergripande och formell granskning

Innan jag formulerar mitt slutomdöme presenterar jag i det följande mer övergripande och formell kritik som går utanför den indelning i fyra delar som tidigare styrt min framställning.

Då avhandlingen i så hög grad (s. 25–69) fokuserar på tingspredikans ursprung, borde just begreppet *uppkomst* ha lagts till i underrubriken till avhandlingen, som nu enbart nämner företeelserna reglering och förändring.

Vad gäller min kontroll av författarens källbearbetning har jag funnit akribin vara god. Brevkopian från kungen till biskop Karl Karlsson finns exempelvis med i riksregistraturet och har citerats korrekt. En detaljanmärkning är att författaren kunnat förtydliga att riksregistraturets material givetvis består av kopior på utgående skrivelser. I relation till brevet från 1684 finns också en liten dispositionsmässig brist i avhandlingen. Brevet dyker upp utan förklarande sammanhang på s. 18. Läsaren riskerar där uppfatta årtalet som ett skrivfel.

Vad gäller förhållningssätt till tidigare forskning

kan författaren ibland visa sig vara lite väl kategorisk. Exempelvis får Joachim Östlund oförtjänt skarp kritik på s. 88, i not 76. Herbertsson kritiserar Östlund för att inte ha uppmärksammat att hustavla och katekes infördes i en psalmbok redan 1544. Östlund skriver i sin text dock inte alls om när katekesen för första gången bands samman med psalmboken, utan om att det under sent 1500-tal började bli brukligt att låta katekes med hustavla vara med i psalmböcker. Ett annat exempel: på s. 75 hävdar författaren sig på några få sidor (s. 72–75) i grova drag ha återgivit den teologihistoria mellan Luthers lilla katekes 1529 och 1695 års psalmbok som Daniel Lindmark tidigare har efterfrågat. Det är nog dock snarare så att Lindmark med sin tidigare fråga snarare ville ringa in ett bredare fält för framtida forskning.

Att författaren valt att ange biskopars ämbetsår i stället för levnadsår blir lite märkligt, då forskare som varit verksamma som biskopar anges med ämbetsår, exempelvis anges Jan Arvid Hellström med åren 1991–1994 på s. 28. Senare på s. 42 anges Edvard Rodhe med åren 1925–1948. Hellström och Rodhe är ju i avhandlingen primärt intressanta i sina roller som forskare och inte som biskopar. Samtidigt får en biskop som utgör del av den studerade epoken stå utan ämbetsår, där denna information faktiskt hade kunnat bidra. På s. 66 anges en biskop Rudbeckius utan förnamn. Angivna ämbetsår på denne aktör hade kunna tydliggöra att det här inte handlar om den välkände biskop Johannes Rudbeckius (ämbetsår: 1619–1646), utan om den senare Nicolaus Johannis Rudbeckius som var biskop mellan 1670–1676.

Det är ibland otydligt hur författaren använder sig av begreppet Västmanland. Författaren lyfter fram att kungabrevet 1684 innebar att tingspredikan i skulle genomföras i Västmanland, men brevet förespråkar faktiskt en reform gällande hela Västerås stift, dvs. inte bara Västmanland utan även Dalarna (se s. 57).

Det saknas även definition av de centrala begrepp som används i analysen. Ord som biblicistisk och teokratisk borde exempelvis ha definierats.

Avhandlingen saknar en summary. Däremot finns ett abstract på s. 241–242, där resultaten i de

¹⁶ Anders Jarlert, *Läsarfolket – från gammalläseri till nyortodoxi. Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygd och Kinds härader under 1800-talet*. Göteborg 1997.

två kapitlen om tingspredikans reglering och tingspredikningarnas innehåll anmärkningsvärt nog ej finns med.

Noter saknas också i stor del av det kapitel (s. 144–157) som behandlar predikans innehåll. I sättet att ange noter finns även inkongruenser. Samma kungabrev från 1684 kan anges på olika sätt (jämför not 39 och 126).

I en historisk avhandling kan det vara värdefullt att tydliggöra författarens bruk av källor och litteratur. Sådan åtskillnad görs dock inte här, utan tryckta källor förs samman med litteratur i en gemensam förteckning från s. 243 och framåt.

Helhetsbedömning

Avhandlingen *Rättegångsgudstjänsten i Sverige* hade resultatmässigt stått på fastare grund med ett mer fokuserat och avgränsat källarbete. Avhandlingen hade också analytiskt tjänat på en tydligare och mer specificerad tolkningsram med skarpare anknytning till tidigare forskning.

Ovanstående kritik till trots konstaterar jag att avhandlingen innehåller intressant bidrag till den kyrkohistoriska forskningsfronten. Rättegångsgudstjänsten klarläggs som en innovation vilken relateras till en utmaning som var särskilt påtaglig i ett stift. Detta bidrar till ny viktig kunskap om den förändrade konfessionskulturen under Karl XI.

URBAN CLAESSION

SAMLINGSRECENSION – UPPSALA STIFT

Ragnar Norrman

DELAR I EN HELHET. NEDSLAG I UPPSALA STIFTS HISTORIA 1593–2006. (Uppsala stifts herdaminne I:5)

Uppsala. Stiftshistoriska kommittén i Uppsala 2007, 224 sid.

Ragnar Norrman (red.)

KYRKA MITT I BYN. PERSPEKTIV PÅ UPPSALA STIFTS HISTORIA 1601–2010. (Uppsala stifts herdaminne I:6)

Uppsala. Stiftshistoriska kommittén i Uppsala 2009, 223 sid.

Ragnar Norrman (red.)

STIFTSHISTORIA I UPPSALA. ARTIKLAR OCH NOTISER. (Uppsala stifts herdaminne I:7)

Uppsala. Stiftshistoriska kommittén i Uppsala 2015, 267 sid.

Som en »paraplyorganisation» över den sedan länge verksamma Stiftshistoriska kommittén i Uppsala bildades 1995 Stiftshistoriska sällskapet i Uppsala. Dess uppgift har angivits vara »att väcka och främja intresset för person- och lokalhistoriska studier avseende Uppsala stift i dess omfattning sedan 1647, d v s landskapen Uppland, Gästrikland och Hälsingland». Till dess medlemmar har två, stundom tre gånger om året utsänts medlemstidningen *Småskrifter* i form av som regel 20-sidiga häften. Varje sådant häfte innehåller förutom information om sällskapets årsmöte och andra aktiviteter ett par stiftshistoriska uppsatser samt kortare notiser. Då medlemsblad är föga beständiga och innehållet riskerar att försvinna, har uppsatserna och en del av notiserna publicerats i bokform i kommitténs skriftserie som band I:5, I:6 och I:7.

Det första bandet kom ut 2007 och bär titeln *Delar i en helhet. Nedslag i Uppsala stifts histo-*

ria 1593–2006. Samtliga artiklar i denna volym är skrivna av herdaminnesredaktören Ragnar Norrman. Inledningsvis betonas att helheten utgörs av ett större forskningssammanhang, den nationella stiftshistoriska forskningen. Stiftshistoria handlar inte bara om präster utan också om församlingens liv i relation till dess prästerskap. De olika uppsatserna vill var och en på sitt sätt redovisa »ny kunskap» och därigenom bidra till förståelsen av gångna tider och försvunna sammanhang, likt pusselbitar foga delar till helheten.

En av uppsatserna fanns redan 1965 publicerad i tidningen *Ärkestiftet*. Den handlar om det under senare delen av 1600-talet som studentkyrka och predikoövningslokal använda medeltida Sankt Eriks kapell vid Riddartorget i Uppsala. Denna byggnad skadades mycket svårt vid den stora stadsbranden 1702 och blev snart rivet, varvid teglet användes till restaurering av den i branden likaledes illa åtgångna domkyrkan.

En annan uppsats i band I:5 tar upp frågan om Karl XI och de regala pastoraten. Bestämmelserna i 1686 års kyrkolag om prästtillsättning var inte klart preciserade, vilket resulterade i olika försök från prästernas, adelns och kungens sida att tillsätta tjänster efter sina önskemål. Den enväldige kungen lyckades 1693 gemomdriva, att inte mindre än 4/5 av pastoraten i Uppsala stift förklarades vara regala. Efter Karl XII:s död inskränktes kungamaktens befogenheter högst väsentligt, och i slutet av 1800-talet var 35 av stiftets 169 pastorat regala.

Att få sin grav inne i kyrkan betraktades länge som en attraktiv förmån. I anslutning till Kjell O. Lejons monografi *Gravbällarna i Uppsala domkyrka och människorna under dem* (band I:3) skildrar Norrman äldre tiders gravsättningar i Uppsala stad. Han lämnar vidare en grundlig redogörelse för klockarens många arbetsuppgifter inte bara som sångare, organist och lärare utan också som brevbärare, åderlåtare och vaccinator. Även klockarfrun uppmärksammas som oblatbagerska, brudkläderska och barnmorska. Vad vaccinationen och dess handhavande beträffar, har Norrman närmare gått in på den i uppsatsen »Kyrkan och kopporna» i samma volym.

»Magister i Greifswald» var särskilt under 1700-

talet en titel som inte så få svenska präster kunde ståta med. Det redan 1456 grundade universitetet i Greifswald hade genom Westfaliska freden 1648 kommit under svensk överhöghet. Den pommeriska akademien åtnjöt inget större anseende i den vetenskapliga världen. Man kunde visserligen som vid andra universitet undergå examen och disputera på ort och ställe, men det var också fullt möjligt att köpa magisterdiplomet utan att ens ha varit i Greifswald. Norrman har vid granskningen av 53 präster i Uppsala stift utan att i detalj kunna bevisa det funnit, att åtminstone hälften av dessa måste misstänkas för att ha köpt sitt magisterdiplom.

Hovpredikanter finns alljämt, men adelns huspredikanter har sedan länge försvunnit. Båda kategorierna möter i antologin *Delar i en helhet*. De kungliga hovpredikanterna har till och med ett eget, nu visserligen starkt föråldrat herdaminne i Aron Westéns *Svenska Kongl. Hofclericiets historia* i tre band 1799–1814, kompletterat 1852 med ett fjärde band av Carl Edmund Wenström. Många av de här biograferade har nått sin sluttjänst som biskop eller kyrkoherde i ett regalt förstaklasspastorat. En huspredikant tjänade två herrar, av vilka adelsmannen hos vilken han var i tjänst betalade lönen. Han verkade mycket ofta som informator för familjens barn och hade vid sidan av sin tjänstgöring möjlighet att slutföra sina studier till magistergraden. När huspredikanten återkom till församlingstjänst, hade han fått erfarenheter från en överklasskultur och värdefulla kontakter, som kunde befrämja hans fortsatta karriär.

I samband med att det praktisk-teologiska övningsinstitutet, allmänt kallat »prakten», 1980 lade ner sin verksamhet gav Norrman en återblick över »Praktisk prästutbildning vid Uppsala universitet 1806–1980. Från Samuel Ödmann till Holsten Fagerberg». Trots den mycket nära relationen mellan universitet och kyrka skedde den elementära prästutbildningen länge vid domkyrkornas katedralskolor och från 1600-talet vid stiftsstädernas gymnasier. Det fanns inget krav på akademiska studier, utan den verkliga prövningen skedde vid prästexamen inför domkapitlet och var ingalunda någon formalitet. Somliga fortsatte sina studier och blev filosofie magistrar, men få avlade någon högre

teologisk examen. Inte förrän 1831 infördes krav på en obligatorisk teoretisk teologisk grundexamen för blivande präster. Den praktiska utbildningen, som även om den förekommit varit ganska oreglerad, förlades officiellt till universitetet 1806 i och med Kungl Maj:ts nådiga instruktion för »en Seminariinrättning vid Des Academi uti Upsala». Undervisning och praktiska övningar skulle under två terminer ges i homiletik, kateketik, »ministerialia» (vad som förekom i kyrkohandboken) och kyrkolagfarenhet. Seminariets förste direktor var Samuel Ödmann, vars insatser för prästutbildningen blev epokgörande. Litet vid sidan av det teologiska seminariet fanns under tiden 1813–1841 möjlighet till annan praktisk utbildning för blivande präster, den s.k. »prästmecinen». Denna ansågs väl motiverad i en tid, då det rådde överflöd på präster men däremot stor brist på läkare.

I två avslutande artiklar »Att stänga en kyrka» och »Församlingar som upphört» berör Norrman de senaste årens utveckling med avseende på den kyrkliga organisationen. Kravet på gudstjänst minst en gång i veckan och människor som är beredda att åtaga sig uppdrag i församlingen jämte mängden av »övertaliga» kyrkor har lett till stora problem i främst Lunds och Skara men även Uppsala stift.

Volymen *Kyrka mitt i byn. Perspektiv på Uppsala stift 1601–2010* är tillägnad Carl Gustaf von Ehrenheim med tack för hans stora insatser för främjandet av den stiftshistoriska forskningen. Flertalet artiklar har liksom i föregående volym varit publicerade i Stiftshistoriska sällskapets medlemsblad *Småskrifter*. Många är skrivna av redaktören Ragnar Norrman, men även andra författare, främst Lars Otto Berg, har lämnat flera bidrag. Titeln *Kyrka mitt i byn* vill visa på de förändringar, som skett i Svenska kyrkans plats i det svenska samhället. Utvecklingen har gått från enhetskyrkans tid över kyrkosplittringens tid från 1860-talet med flera gudstjänsthus i byn till dagens situation med »kyrkor i malpåse» och församlings-sammanläggningar.

»Allt som görs och skrivs må sedan till evig rättelse bliva» är titeln på Lars Otto Bergs mycket instruktiva artikel om kyrkobokföringens äldre historia. Från små ansatser i början av 1600-talet

till stiftsstadgar av biskopar som Johannes Rudbeckius i Västerås och Johannes Bothvidi i Linköping började en allt mer ordnad bokföring växa fram, som slutligen reglerades i 1686 års kyrkolag. Husförhörslängden kom så småningom att bli en mycket viktig bok och grunden för olika slag av statistik. Ministerialböcker och andra längder fick undan för undan ökad betydelse inte bara för prästens pastorala verksamhet utan också för de många »prästbevis» han hade att utfärda. Kyrkobokföringen blev med tiden allt mer detaljreglerad och inriktad på det civila samhällets krav. Det i våra landsarkiv samlade kyrkoboksmaterialet utgör trots en del besvärande luckor stommen för skilda slag av forskning. Mycket finns numera mikrofilm, märkligt nog på initiativ av mormonkyrkan i USA.

»En mångsidig 1600-talspräst» var onekligen den i en annan uppsats av Berg skildrade Johannes Campanius (1601–1683). Klockarsonen från Stockholm kom efter att ha varit skolmästare i Norrtälje och präst vid Barnhuset i Stockholm till den nygrundade kolonin Nya Sverige vid Delawarefloden. Han var intresserad av de där boende indianerna och lärde sig även deras språk, översatte Luthers lilla katekes och utgav till och med en ordbok med titeln *Vocabularium Barbaro-Virgineorum*. Efter fem år återvände han hem och blev kyrkoherde i Frösthult och Härnevi. På hans gravsten i Frösthults kyrka finns utom den latinska inskriptionen även några ord på indianspråk som lär betyda »Här ligger en god hövding begravd, som dog vid hög ålder».

I en tredje artikel i samma volym redogör Berg för Uppsala domkapitels utveckling, verksamhet och arkivbestånd. Man hade en mängd olika frågor att ta ställning till: prästtillsättning och prästvigning, klockare och musiker, ekonomi-, löne- och byggnadsärenden, änkehjälp och nådår, skolor, klagomål på präster, gudstjänster och kyrkliga bruk, trolovning, äktenskap och skilsmässa, brott och straff. Därtill kom en vidlyftig korrespondens med myndigheter, församlingar och kontraktsprostar. Det i protokoll och handlingar samlade materialet har i stor utsträckning excerperats för att lägga en fast grund för herdaminnesarbetet.

Ragnar Norrman pekar i uppsatsen »Teologie

doktorer i Uppsala 1617–1927» på det märkliga förhållandet att den högsta teologiska lärdomsgraden först 1908 kunde förvärfvas genom eget vetenskapligt arbete. Under 300 år var teologie doktor en akademisk titel reserverad för kunglig utnämning. De som kom i fråga var naturligtvis i första hand biskopar och professorer men även inte så få riksdagsmän i prästeståndet, s.k. riksdagsprostar. Hedersdoktorer förekommer allttjämt, medan de sista kungliga teologie doktorsutnämningarna ägde rum vid reformationsjubileet 1917 och vid Uppsala universitets 450-årsjubileum 1927.

Cecilia Wejryd, som 2002 disputerade på avhandlingen *Läsarna som brände böcker* (band I:4) har i *Kyrka mitt i byn* bidragit med två uppsatser i samma ämne. I »Kvinnorna kring Erik Jansson» presenteras hans mor, hans hustru och ytterligare ett par av hans kvinnliga anhängare. I »Uttåget från Sverige och Amerika som löfteslandet» visas på emigrationspropaganda i biblisk språkdräkt. Det utvalda folket måste antingen följa med till Amerika eller hamna i helvetet. Förhoppningarna om ett Jerusalem på andra sidan Atlanten blev emellertid en tragisk historia, som indirekt ledde fram till Augustanasynoden. Lars Erik Esbjörns konservativa lutherdom hade större framgång än Erik Janssons syndfrihetslära. Den förstnämndes verksamhet som brukspredikant i Oslättfors i Gästrikland, som emigrantpräst och församlingsgrundare i Amerika och slutligen som kyrkoherde i Östervåla skildras i en uppsats av Gert Lyngemark.

Esbjörn efterträdde i Östervåla den märklige Johan Dillner, som utgav en med siffror noterad melodipsalmbok till det ensträngade instrumentet psalmodikon, en bok som också innehöll en genomförd musikteologi. Dillner uppmärksammas i Anders Dillmars artikel »Vid Orgelverkets invigning i Harbo kyrka 1850». Egenskap av kontraktsprost höll Dillner här ett tal, i vilket han betonar hur musikens hemligheter vävs samman med den kristna kyrkans lovsång, hopp och förtröstan, samt hur i sig själv döda ting som orglar talar om Gud.

Som eklestiastikminister kontrasignerade Henrik Reuterdahl 1855 års förordning rörande prästmöten och höll själv som ärkebiskop sådana 1859 och 1865. Varje kyrkoherde skulle inför varje prästmöte

avge en ämbetsberättelse med svar på en rad ställda frågor. Genom svaren får vi som Norrman framhållit en samtida skildring från alla församlingar i stiftet. Dessa svar har inte minst när det gäller avvikande andliga rörelser flitigt använts i hittills utgivna delar av herdaminnet. Lars Otto Berg har på grundval av detta material kunnat utarbeta en mycket detaljrik artikel om »Uppsala stift och mormonerna under 1800-talet».

Matts Sandström, huvudförfattare till band II:15 om Voxnans kontrakt, presenterar en i modern tid på latin skriven och senare till svenska översatt krönika *Annales Bollnaesiensis*. Den är författad av den mycket lärde Helge Donatus Janson, kyrkoherde i Bollnäs 1898–1924, och innehåller ett stort antal personteckningar av tre ärkebiskopar och några prästkolleger i stiftet samt deras fruar. Skildrade som de är med ett visst mått av intellektuell överlägsenhet röjer de en hel del både om dem som porträtteras och inte minst om författaren själv.

Öyvind Sjöholm har skrivit om »Henry Weman 1897–1992. Musik och teologi i Uppsala domkyrka». Bördig från Norra Solberga i Linköpings stift blev Weman efter musikstudier i Sverige och utomlands 1921 organist och körledare i Borås samt 1927 domkyrkoorganist i Uppsala. Hans krafter togs här i anspråk för mångahanda ändamål även på riksplanet genom hans medverkan i 1939 års koralbok och *Den svenska mässboken I-II* (1942–1944). Weman intog en central ställning inom det svenska gudstjänstlivet och var en framstående kännare av Uppsala stifts musik- och orgelhistoria. Under sina senare år bidrog han också till framväxten av en inhemsk kyrkomusik i södra Afrika. En annan i Uppsala mycket aktiv kyrkomusiker Per Erik Styf ger i artikeln »Trettioett år i Helga Trefaldighet» en självbiografisk verksamhetsbeskrivning av det mångsidiga musiklivet i denna församling. Styf hade ett särskilt intresse för barnen i gudstjänsten och skapade lättjungna melodier till psalmer som 41 »Vem är det som kommer på vägen?» och 479 »Jungfru Maria».

Under rubriken »Kyrka i malpåse» frågar sig Norrman om den fortgående minskningen av den kyrkliga organisationen innebär en uppgivenhet eller en anpassning till verkligheten. Det är alltid

svårt att förutse framtiden, men som det uttryckes »kyrkan i malpåsen väntar på sin tid, på att människor skall se värdet och öppna påsen». Slutligen meddelas att namnen på de numera försvunna socknarna från och med 2009 finns angivna i *Matrikel för Svenska kyrkan* under det aktuella församlingsnamnet.

En tredje samling av i medlemstidningen *Småskrifter* tidigare införd material möter i den 2015 utkomna volymen *Stiftshistoria i Uppsala. Artiklar och notiser* med bidrag av flera författare. Ragnar Norrman ger här inledningsvis en mycket grundlig redogörelse för Stiftshistoriska kommitténs och Stiftshistoriska sällskapets verksamhet från begynnelsen 1934 respektive 1995. I andra uppsatser behandlar han Haquin Spegels och Henric Benzelius visitationer samt hur domprosten vid flera tillfällen fungerade som ordinator vid prästvigningarna i Uppsala under 1700-talet.

Bakom rubriken »Prästen och hans häst» döljer sig en intressant undersökning av prästgårdarnas djurbestand. De äldsta förteckningarna härrör sig från 1571, då en extra skatt lades på invånarna för att man skulle kunna köpa tillbaka Älvsborgs fästning, som förlorats till danskarna. Här upptas inte bara metaller som guld, silver, tenn, mässing och koppar utan även husdjur av olika slag som skulle beskattas. Vi får besked om antalet hästar, kor och kvigor, oxar och stutar, får, bockar och getter samt svin. Det är tydligt att hästen varit viktig för prästens färder inom och utom pastoratet på samma sätt som oxarna varit det för det tunga jordbruksarbetet. När vi kommer längre fram i tiden, närmare bestämt efter tillkomsten av Sveriges rikes lag 1734, lämnar bouppteckningarna efter avlidna präster och prästfruar viktiga upplysningar om inte bara husdjur utan också om vagnar, slädar och andra fordon i prästgårdarna.

Verkligt uttömmande och rika på intressanta detaljer är Norrmans båda uppsatser om ärkebiskoparnas ordensdekorationer samt om Nordstjärnan och »Vasatrissan». En liten felaktig uppgift tycks dock ha smugit sig in. Det uppges att de svenska ordnarnas instiftare Fredrik I hade en enda orden, den ryska S:t Andreasorden, och att det skulle se illa ut om han vid sin tronbestigning skulle bära endast

denna orden. Den som åsyftas är i själva verket Adolf Fredrik, som 1743 delvis med ryskt stöd valts till svensk tronföljare och som 1751 efterträdde Fredrik I.

Börje Björklund, som i band II:16 skildrat Ljusnans kontrakt, skriver om hedbergianerna i 1800-talets Hälsingland. Han betecknar rörelsen som »religiös turbulens med väckelse och uppror». Den finske prästen Fredrik Gabriel Hedberg förkastade den pietistiska uppbyggelselitteraturen och startade tidningen *Evangelisten* i konkurrens med den av Rosenius utgivna *Pietisten*. Bland de väckta i Hälsingland och bland nyläsarna i övre Norrland fick Hedberg sina flesta och mest hängivna anhängare. Somliga med Anders Wiberg i spetsen övergick till baptismen, medan andra utan att ta avstånd från barndopet i övrigt separerade sig från kyrkan. Hedbergianerna, av vilka de flesta fanns i Järvsö församling, höll sig till 1695 års psalmbok, läste Luthers predikningar, firade nattvard på egen hand och startade egna skolor. Förbindelsen med Hedberg, som med tiden tycks ha känt sig tveksam inför sitt så dramatiska inflytande på hälsingarnas trosutövning, avtog efterhand och bröts slutligen helt.

Tomas Anderman har gjort en utredning rörande »Efraims budbärare – en udda rörelse med nedslag i Uppsala stift». I ämbetsberättelserna till prästmötet 1885 och senare omtalas den som sporadiskt förekommande här och var i stiftet. Upphovsmannen Carl Lindqvist, som längre fram kallade sig Charles Lee, hade bakom sig en uppväxt av fattigdom och misstro. Han begav sig till Amerika, tjänstgjorde som sjukvårdare i amerikanska inbördeskriget, titulerades allmänt »doktor» och kom i kontakt med adventisterna. Efter en brytning med dem ansåg han och hustrun Julia sig ha funnit, att Israels tio förlorade och bland folken kringspidda stammar utgjorde början till en arbetarrörelse, som skulle inleda den yttersta tiden, då rika och fattiga för evigt skulle skiljas från varandra. Med sin nyvunna upptäckt om arbetarklassens betydelse i Guds plan återvände makarna Lee till Sverige, gav ut böcker och kom på många håll i konflikt med andra samfund. Eftersom det framför allt var i frikyrkoförsamlingarna som »budbärarna» åstad-

kom splittring, blev frikyrkopredikanterna ofta deras bittraste fiender. Utanför Uppsala vann rörelsen anhängare främst i Östergötland i Julia Lees hembygd. Det är inte känt om den fortfarande har några sympatisörer i USA. I Sverige finns det i varje fall endast en handfull »budbärare» kvar.

I uppsatsen »Från Gullkällan till Gullgruva – Sveriges första manliga diakon» presenterar Tomas Anderman sin farfar Johan Andersson (1862–1918). Svenska Diakonsällskapet grundades 1898 i Gävle samtidigt som en diakoniutbildning startades på Nynäs gård utanför staden. Torparsonen Johan Andersson från Uppsalatrakten antogs till den första kursen och erhöll sin första tjänst som vårdare av sinnessjuka vid fattigvårdsinrättningen i Gävle och föreståndare för luffarhärbarget. Efter diakonvigningen 1902 kom han att utföra sin egentliga livsgärning på Gullgruva i södra Hälsingland, där han förestod en uppfostringsanstalt för vanartiga gossar. Diakonanstalten på Nynäs hade 1905 flyttats till Stora Sköndal utanför Stockholm. Johan Andersson och hans hustru Mina hade antagits till husfader och husmoder vid ett här nystartat alkoholstäm, flyttade dit men mötte oväntade svårigheter och motgångar. De återvände därför till sin tjänst på Gullgruva, där Johan Andersson avled 1918. I en minnesruna över honom talas om »hans enkla manliga väsen, hans ödmjukhet, plikttrohet och fromhet».

Tomas Anderman var 1970–1978 komminister i Forsbacka i Gästrikland. Den förste prästen på denna plats var Erik Bergman, fader till den världsberömda film- och teaterregissören Ingmar. I uppsatsen »Den goda viljans prästfolk – Erik och Karin Bergman i Forsbacka» visar Anderman hur en bred församlingsverksamhet inte minst bland arbetare och ungdomar kunde utvecklas i ett mellansvenskt brukssamhälle på 1910-talet. Tydligt inspirerade av församlingsrörelsen, studenternas korståg och det som senare kallades ungkyrkorörelsen sökte makarna Bergman levandegöra det kristna budskapet. De ställde upp i alla möjliga sammanhang och arbetade oerhört intensivt intill gränsen av sin förmåga. Från Forsbacka kom de 1918 till Hedvig Eleonora församling i Stockholm, där Erik Bergman var kyrkoherde 1934–1955 och dessutom

pastor i hovförsamlingen. I sina minnen berättar han om sin allra första kontakt med kungahuset söndagen före jul 1920, då han tillfälligt fått rycka in som predikant på Drottningholm i en förhindrad kollegas ställe. Kungen tyckte om hans predikan: »Den var så kort och så begrep jag vartenda ord».

Yngve Brilioth har ofta kallats »den siste kyrkofursten». Maria Eckerdal har för en intensivundersökning av omständigheterna kring ärkebiskopsvalet och utnämningen 1950 använt sig av Tage Erlanders och Yngve Brilioths dagböcker samt dags- och veckopress. Brilioth blev Sveriges 33:e evangeliske ärkebiskop och den fjärde att gå från Växjöstolen efter Nils Ragvaldsson, Andreas Björnram och Johannes Baazius d.y. Efter Brilioth har ytterligare två biskopar i Växjö, Olof Sundby och Anders Wejryd, befordrats till ärkebiskopar.

Ragnar Norrman avslutar sin stiftshistoriska trilogi med en förteckning över föredrag vid Stiftshistoriska sällskapets i Uppsala årsmöten 1995–2015. Vidare redovisas ytterligare några föredrag hållna vid de stiftshistoriska symposierna i Uppsala 1995 och 2000. Alltsammans vittnar om en mångsidig, målmedveten och starkt engagerad forskning rörande Uppsala stift.

OWE SAMUELSSON

Lars Otto Berg

SIGTUNA/ÄRLINGHUNDRA KONTRAKT
1593–1999. I. Ärlinghundra kontrakt.
(Uppsala stifts herdaminne II:9:1)

Uppsala: Stiftshistoriska kommittén i
Uppsala 2015, 475 sid.

Herdaminen från äldre eller nyare tid och av skiftande kvalitet och utformning finns i alla våra stift. Inget kan i fråga om ambitionsnivå och fullständighet mäta sig med det efter många års förberedelser 1980 påbörjade och långt ifrån fullbordade Uppsala stifts herdaminne. Detta bär undertiteln *Stiftshistoriskt uppslagsverk från missionstid till nyaste tid*. Det är uppdelat på fyra olika serier: I Urkunder och bearbetningar, II Pastorat och präster, III Matriklar, IV Missionstid, medeltid, reformationstid. Inte mindre än 21 olika volymer

har hittills utkommit, därav sju i biografiserien *Pastorat och präster*.

Ärlinghundra kontrakt, eget fram till 1929 och numera en del av Sigtuna kontrakt, behandlas av Lars Otto Berg i band II:9:1. Denna del av stiftet, belägen mellan Uppsala och Stockholm, norr och öster om mälarfjärdarna Skarven och Skofjärden, bestod ursprungligen av de fyra pastoraten Odensala, Vassunda, Sigtuna och Alsike samt fram till 1826 även av Skokloster. Bygden hade länge en lantlig prägel med storgods som Steninge, Venn-garn och Krusenberg samt den idylliska småstaden Sigtuna. Under 1900-talet förändrades bilden högst väsentligt. Sigtuna utvecklades genom tillkomsten av en rad olika institutioner till en viktig skolstad och kulturell samlingsplats. Det gamla tingsstället och senare stationssamhället Märsta blev omsider den helt dominerande centralorten i synnerhet efter tillkomsten av den stora internationella flygplatsen Arlanda. Namnet Arlanda torde för övrigt vara bildat efter ett äldre ortnamn »Arland», som hänger samman med Ärlinghundra, »arlänningarnas hundare», och som anses betyda åker, dvs. ärjt eller plöjt land.

Den av Berg utgivna volymen följer det i tidigare herdaminnesband tillämpade mönstret med en inledande, översiktlig men ändå ganska utförlig kontrakts- och pastoratshistoria. Anmärkningsvärt är att den aktuella volymen fått titeln Sigtuna/Ärlinghundra-Seminghundra kontrakt, fastän den rätta benämningen som klart anges på s. 35 under åren 1929–1961 var Seminghundra och Ärlinghundra kontrakt. Visserligen stod Ärlinghundra (nr 12) före Seminghundra (nr 13) i äldre matriklar och redovisades dess pastorat och präster först även i det sammanlagda kontraktet, men det officiella namnet var likväl Seminghundra och Ärlinghundra kontrakt.

Framställningen rörande Ärlinghundra grundar sig liksom i tidigare utgivna volymer huvudsakligen på domkapitlets protokoll och handlingar, men även annat material har kommit till användning. Bouppteckningar i härads- och rådhusrätternas arkiv har när det gäller Uppsala stift utnyttjats i stor utsträckning, mera än i andra svenska herdaminnen. Tillsammans med syneprotokoll från prästers

av- och tillträden ger bouppteckningarna en god inblick i hur prästers liv och leverne kunde gestalta sig i äldre tider. Det nämnda materialet avspeglar dock främst yttre förhållanden som miljö och ägodelar. Betydligt svårare är det att få grepp om prästens roll som predikant och själasörjare, hans fromhet och teologiska hemmahörighet. Något kan man vänta sig att finna i bouppteckningarnas bokbestånd, men även där är uppgifterna i de flesta fall ganska magra. Några exempel må anföras från Ärlinghundra kontrakt: Prosten Gustaf Nordstedts i Odensala bibliotek, »förminskat av onödiga», värderades till 1500 daler (s. 69) och bör således ha varit ganska omfattande. Efterträdaren Lars Philip Trunström ägde böcker som Svedbergs *Guds barns [heliga] sabbatsro*, Rudbecks *Atlantica Illustrata* och Celsius *Swea Rikes Kyrkohistoria* (s. 76). Kyrkoherde Gabriel Frolander i Sigtuna hade ett stort bibliotek med huvudsakligen religiös litteratur men även profana verk som Ciceros *Orationes*, Titus Livius historia, Nils Roséns *Compendium Anatomicum*, *Det florerande Stockholm*, *Svenska Argus* och Ludvig Holbergs *Den politiske kannstöparen* (s. 265).

Ensamt bland svenska herdaminnen har det för Uppsala stift utgivna uppmärksammat de i äldre tider talrika nådarspredikanterna. I skarven mellan en föregående prästs död och en efterföljandes tillträde förordnades en obefordrad prästman att uppehålla tjänsten under vakansen. Hade vederbörande riktig tur, vilket inte så ofta inträffade, kunde han på detta sätt få både pastorat och maka. Så var fallet med Per Isander i Odensala, nådarspredikant efter avlidne kyrkoherden Lars Philip Trunström och senare gift med dennes dotter Malena. Isander rekommenderades till kyrkoherdetjänsten inte bara på grund av sin skicklighet utan också »i anseende till prästhusets genom honom tillämnade kon-servation». När han omsider efterträddes av sin unge son Nils Albert, anfördes som skäl till dennes uppsättande på förslag, att fadern »med det renaste nit, den mest oegennyttiga och vidsträckta ömhet befordrat dessa församlingars andliga och lekamliga väl». Det skulle också vara till hjälp för änkan Malena Isander, född Trunström, som annars på sin ålderdom skulle nödgas lämna ett ställe, »för

hennes så mycket mera kärt och dyrbart som hennes vördade fader varit kyrkoherde därstädes i 26 år» (s. 77, 80).

En lång rad präster har under de 400 år som den aktuella herdaminnesdelen omfattar verkat i Ärlinghundra kontrakt utan att ha blivit mera kända i större sammanhang eller omnämnda i de biografiska uppslagsverken. Ännu mindre kända är de många prästvigda lärarna vid skolorna i Odensala 1698–1844 och i Sigtuna 1617–1834. När det gäller modern tid, förtjänar några att särskilt lyftas fram från Ärlinghundradelen av nuvarande Sigtuna kontrakt: komministrarna i Odensala, numera Mårsta pastorat Håkan Wilhelmsson, domprost i Lund, och Cecilia Wikström, riksdagsledamot och EU-parlamentariker, Gunnar Weman, under många år församlingspräst i Sigtuna och slutligen ärkebiskop, samt Sture Hallbjörner, Afrikamissionär, kyrkoherde i Knivsta och sist i Biskopsgården i Göteborg.

Prästtillsättningarna är i Uppsala stifts herdaminne mycket noga redovisade fram till 1962 men inte för tiden därefter, vilket hade varit önskvärt. Även om domkapitlet saknar samlade uppgifter därom, hade dock sådana rörande antal sökande, förslag och val kunnat erhållas genom notiser i *Svensk Kyrkotidning* och *Svensk Pastoraltidskrift* i varje fall för tiden fram till 1989, då prästvalen upphörde. Senare blir det betydligt svårare att följa utvecklingen, och man instämmer gärna med Anders Jarlert i förordet till Göteborgs stifts herdaminne band II, att »1990-talet i väsentliga avseenden inte är mindre svårarbetat än 1690-talet». Sistnämnda herdaminne är också föredömligt så till vida som de olika komministers- och kyrkoadjunktstjänsterna inom varje pastorat hållits isär och inte samlats i en enda grupp. När det exempelvis gäller Odensala, numera Mårsta pastorat med dess inte mindre än 23 redovisade komministrar, däribland fyra flygplatspräster på Arlanda, skulle det vara intressant att få veta när vederbörande tjänst inrättats eller omvandlats och vem som efterträtt vem. Vad kyrkoadjunkterna i detta pastorat beträffar, har två fallit bort i förteckningen (s. 144), dock med korrekta data på andra ställen: Tor Frylmark 1/12 1973–28/2 1975, därefter komminister i Valö

(s. 106) och Morgan Elworth 5/5–31/7 1975, senare komminister i pastoratet (s. 131).

Småfel är svåra att helt undvika, när det rör sig om så många olika personer som figurerar i ett herdaminne. Ett enda ska här nämnas: Christina Ribbing (1593–1656) uppges i en not på s. 328 vara änka efter Carl Carlsson Gyllenberg på Karlberg. Här är det i själva verket fråga om ingen mindre än Karl IX:s berömde »frilloson», den på många olika områden verksamme grundaren av Karlberg Carl Carlsson Gyllenhielm (1574–1651). Som helhet betraktat utgör emellertid Lars Otto Bergs arbete om Ärlinghundra kontrakt ett värdefullt bidrag till Uppsala stifts komplicerade men samtidigt oerhört intressanta historia.

OWE SAMUELSSON

Carl Axel Aurelius

LUTHER I SVERIGE. Den svenska Lutherbilden under fyra sekler, 2 reviderade och utökade upplagan. (Forskning för kyrkan 30)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2015. 252 sid.

I *Luther i Sverige* undersöker Carl Axel Aurelius hur bilden av Luther sett ut i Sverige under fyra sekler. En första upplaga kom 1994 med undertiteln *Svenska Lutherbilder under tre sekler*. Den recenserades uppskattande av Ragnar Holte i KÅ 1994. Den nya utökade versionen har fått undertiteln *Den svenska Lutherbilden under fyra sekler*. Förändringen av undertiteln avslöjar att ett sekel har lagts till undersökningen. Till de tidigare behandlade reformationsjubileerna 1617, 1717 och 1817 läggs nu även reformationsjubileet 1917.

Aurelius har valt att utgå från reformationsjubileerna till minne av Luthers offentliggörande av sina 95 teser mot avlatsmissbruk 1517. Genom detta val uppnås en naturlig anknytning till reformationsjubileet 2017. Vid det första sekelfirandet blev dock 1621 festår istället för 1617. Det berodde på att Gustav Vasa gjordes till huvudperson för reformationsjubileet i det svenska riket, inte Martin Luther; en inte oväsentlig skillnad. Först 1817 firades refor-

mationen samtidigt i Sverige och andra lutherska länder.

För varje jubileumstillfälle tecknar Aurelius ett tidsläge med hjälp av vad som framförs i samband med firandet. Det kompletteras med material som användes på den lokala nivån – de olika katekesutvecklingarna. Men i det nytillkomna kapitlet om 1900-talet får författare som August Strindberg, Erik Axel Karlfeldt, Ivan Oljelund och Lydia Wahlström komplettera det officiella jubileumsmaterialet, eftersom katekesens tid som folkläsebok når sitt slut.

I analysen utgår Aurelius från Anders Nygrens tanke om *det självklaras roll i historien*: »Om de självklara förutsättningarna diskuterar man icke – man använder dem helt enkelt. De gälla med det självklaras rätt, de äro som luften man inandas, atmosfären, i vilken man lever.» (Nygren 1944) Nygrens självklarheter liknar Johan Asplunds begrepp *tankefigurer*, de omedvetna bilder eller mönster som vi utgår ifrån när vi talar om något. Aurelius använder Asplunds tankefigurer parallellt med Nygrens självklarheter.

Genom detta metodiska grepp framträder samspelen mellan en konkret historisk situation och teologins utformning. Även om Aurelius själv är systematiker så får undersökningen på detta sätt också ett kyrkohistoriskt värde.

Det vi kallar Svenska kyrkan karaktäriserades ända in i vår tid som »evangelisk», inte som »luthersk». Det tog flera hundra år innan beteckningen »luthersk» kom i allmänt bruk. Som en bekännelseformulering dyker »evangelisk-luthersk» upp först 1998 (i Lag om Svenska kyrkan). Luthersk teologi fick alltså inte sin betydelse genom att fokusera på Luther som person eller på det lutherska som begrepp. Det har istället skett genom att den under flera hundra år bidragit med tankefigurer och självklarheter, som människor använde för att konstruera sin förståelse av verkligheten och av samhället.

Det långsiktiga inflytandet som reformatoriska tankefigurer och självklarheter fick, var framför allt ett resultat av reformationens stora folkbildningsprojekt. Luthers lilla katekes med förklaringar blev, tillsammans med gudstjänsten, kärnan i detta folkbildningsprojekt. Katekes och psalmbok var

länge de mest lästa skrifterna i svenska hem. Den vägen blev reformationsteologin viktig i formandet av 1600-talets konfessionella enhetskultur, som idealtypiskt sammanfattades i hustavlan. Luthers skrifter blev på nytt viktiga när denna enhetskultur började brytas ner under 1700-talet. När den traditionella samhällsordningen förändrades under 1800-talet blev flera tankeströmningar aktuella samtidigt. Då betonades Luther åter. Ett tecken var att reformationsfirandet 1817 blev störst till omfånget, med predikningar i kyrkorna, orationer vid universitet och gymnasier och tacksägelsefester i alla svenska stifts- och skolstäder.

Jubileet 1917 inträffade under brinnande världskrig, och ur kriget trädde ett nytt Sverige och Europa fram. De nya tiderna markerades av att en ny bibelöversättning togs i bruk vid jubileet. De nya tiderna innebar också att en ny bibelsyn slagit igenom inom exegetiken. Den historisk-kritiska bibelsynen hade gjort en traditionellt naivistisk bibelläsning omöjlig. Luther blev åter viktig, nu i arbetet på att finna en hållbar bibelsyn. Aurelius framhåller betydelsen av Luthers begrepp *en kristen människas frihet* för teologer som Nathan Söderblom och Einar Billing, inte minst som ett försvar för den akademiska forskningsfriheten. Vad de fann var vad de kallade Luthers religion: »Luthers synpunkt är religiös, eftersom han koncentrerar blicken helt och hållet på det enda nödvändiga, Guds nåd i Kristus. Religion är uppenbarelse, d.v.s. Guds frälsande handlande.» (s. 186.) Samtidigt med sitt akademiska arbete var de församlingspräster i sina prebendeförsamlingar. Det hade betydelse, menar Aurelius. Det »hindrade oss från att få en kyrka utan teologi och en teologi utan kyrka» (s. 182).

Arbetet med den historisk-kritiska bibelsynen skapade en mylla av akademiskt fri teologi med naturlig kyrkligt anknytning, där den svenska Lutherrenässansen växte fram. Bokens avslutande framåtblick antyder en utvecklingslinje, där myllan för liknande förnyande teologiska projekt torkat igen, i takt med att kyrka och teologi glidit allt mer isär.

En del av nyordningen efter världskrigets omvälvningar blev att banden mellan kyrka och skola försvagades, och att katekesen försvann från

folkskolan 1919. Men genom att de bibliska berättelserna, bönerna, bilderna och sångerna fortsatte att vara en del av folkskolan, så fick eleverna ändå protestantiskt kristna tankefigurer, tankemönster och handlingsmönster – ända tills ämnet slutligen försvann på 1960-talet.

Försvagningen av banden mellan kyrka och skola under 1900-talet motsvarades av en försvagning av banden mellan den enskilde och kyrkan. Aurelius konstaterar, att det fanns en skillnad mellan de undersökta skönlitterära författarnas bild av kristen tro och fackteologernas bild. Han använder två motsatta begrepp, ensamkristendom och samfundskristendom, för att klargöra skillnaden. För folkkyrkoteologin och Lutherrenässansen var intresset för kyrkan ett kännetecken, medan författarna hanterade sin kristna tro i ensamhet. Här kan en mentalitetsförändring anas: från samfundskristendom till ensamkristendom. Den förändringen kan ha bidragit till att svensk kultur hamnat i ett extremhörn i Ronald Ingleharts *World Values Survey*.

Med hjälp av ett genomfört metodiskt grepp lyckas Aurelius undersöka svårgripbara mentalitetshistoriska förändringar. Hans resultat understryker de sega strukturernas betydelse i historien; i detta fall betydelsen av ett strukturerat pedagogiskt program på reformatoriskt teologisk grund.

Hösten 2017 firas en reformationsvecka i Uppsala. Den historiska kontexten för detta reformationsjubileum visar sig bl.a. i att varken regeringen och/eller universitetet är inblandade i firandet. Arrangerar gör den lokala församlingen tillsammans med ärkebiskopen, däremot intressant nog inte kyrkostyrelsen. Kanske säger det också något om vår tid, att tyngdpunkten kommer att ligga på musik och på samtal. Det blir en uppgift för kommande generationers forskare att undersöka reformationsjubileet 2017.

Tills dess finns *Luther i Sverige*. Boken syftar till fördjupning och samtal i församlingarna om det lutherska arvet, med sikte på reformationsjubileet 2017. Syftet uppnås, boken ger en gedigen grund för fördjupande samtal och studier.

SVEN THIDEVALL

Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.)

DE HISTORISKA RELATIONERNA MELLAN SVENSKA KYRKAN OCH SAMERNA. En vetenskaplig antologi.

Skellefteå: Artos & Norma 2016, 1 135 sid. (2 vol.)

En »vitbok» är enligt *Nationalencyklopedins ordbok* en »officiell dokumentsamling i utrikespolitiskt eller diplomatiskt ärende». Föreliggande arbete beskrivs av ärkebiskop Antje Jackelén i förordet just som en vitbok, eftersom »kyrkan varit en aktiv hand i statsmaktens koloniala förtryck av det samiska folket» (s. 11). I sin presentation av projektet framhåller redaktörerna att vitboken hör hemma i första stadiet av en försoningsprocess, där man ska tala sanning om det som har varit. Händelser som behöver särskild belysning är religionsprocesserna ca 1680–1730 och den segregerade skolpolitiken kring år 1900 (s. 28).

Verket är omfattande med inte mindre än 36 artiklar. Jag väljer att kort redogöra för innehållet och att därefter lyfta upp några centrala teman.

Under rubriken »Perspektiv på försoning» medverkar Karl-Johan Tyrberg (försoningsprocessen 1990–2012), Carola Nordbäck (perspektiv på försoningsarbete), David Sjögren (internationellt perspektiv på försoning), Gunlög Fur (betydelsen av försoning) och Anna-Lill Drugge (forskningsetik).

»Mission och skola» beskrivs av Bo Lundmark (medeltida vittnesbörd), Gunlög Fur (1600- och 1700-tal), Siv Rasmussen (tidiga samiska präster), Håkan Rydving (kvinnor i kyrkohistorien), Daniel Lindmark (undervisning på 1600- och 1700-talen), Sölve Anderzén (undervisning på 1800-talet), Björn Norlin och David Sjögren (utbildning kring 1900), Johan Hansson (Svenska Missionssällskapet och Samernas folkhögskola) och Lars Elenius (stiftsledningarna och minoritetspolitiken).

För avsnittet »Kyrkan och samiska kulturella uttryck» svarar Olle Sundström (samisk världsåskådning), Louise Bäckman (Vearalden Olmai), Anna Westman Kuhmunen (heliga platser), Rolf Christoffersson (trummor), Hans Mebius (nåjden), Krister Stoor (jojok), Olavi Korhonen (samiska

språk), Märít Frändén (namnskick) och Johannes Marainen (namnskick).

»Samerna och kyrkan som myndighet» behandlas av Gudrun Norstedt (kyrkobyggen och prästbord), Lars Thomasson (lappförsamlingar), Lena Karlsson och Marianne Liliequist (synen på äldre), Per Axelsson (folkbokföring), Erik-Oscar Oscarsson (rastänkande), Maja Hagerman (rasbiologi) och Carl-Gösta Ojala (hantering av kvarlevor).

»Kyrka och samer utanför Svenska kyrkan» skildras av Bo Lundmark (frikyrkorna), Roald Kristiansen (Norska kyrkan) och Veli-Pekka Lehtola (Finlands evangelisk-lutherska kyrka).

Först av allt måste det sägas att *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna* är ett unikt bidrag till den samiska kyrkohistorien. Ett stort antal sakkunniga medverkar i arbetet och det breda urvalet av författare har borgat för att ämnet behandlas mångsidigt. Verket – som egentligen består av två band – kommer under lång tid att vara standardverket i studiet av relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna, om än beteckningen »Svenska kyrkan» i bokens titel är något anakronistisk i sammanhanget. Första gången »Svenska kyrkan» används i lagtext är 1860 då termen visserligen redan var väletablerad, men ännu i början av 1800-talet användes uttryck som »församlingen» eller »Guds församling» för den kyrka som verkade inom det dåvarande Sveriges gränser.

En försoningsgudstjänst i Undersåkers kyrka 2001 relateras av flera författare (s. 56, 79), vilket visar på liturgin som en viktig kraft i mellanmänniska försoningsprocesser. Försoning har i de lutherska kyrkorna varit ett viktigt begrepp i dogmatiken, medan mellanmänniska försoningsprocesser inte uppmärksammats lika mycket. Bland annat Carola Nordbäck lyfter fram såväl individuella som kollektiva försoningsprocesser som har varit och är använda verktyg i kyrkans liv, medan David Sjögren sätter in försoningsarbetet i en internationell kontext av liknande försoningsprocesser med såväl urfolk som andra minoriteter.

I sin artikel om medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan konstaterar Bo Lundmark bland annat att trosskiftet var en lång process och (citerande Bill Widén) att det är vansk-

ligt att uttala sig om den samiska religionens och kristendomens förhållande till varandra. Detta kan vara en orsak till att vissa forskare numera ogärna talar om samisk »förkristen» religion. Den samiska religionen har hela den tid den varit känd levt i samexistens med kristendomen och varit öppen för påverkan av denna, vilket återspeglats bland annat i dräktdetaljer och Mariajokkar. Louise Bäckman argumenterar för en motsatt uppfattning i en specifik fråga: Vearalden Olmai är inte en avspiegling av vare sig Frej eller Kristus utan ett inhemskt samiskt väsen (s. 589).

Daniel Lindmark visar i sin forskning om undervisningsinsatser på 1600- och 1700-talen att inriktningen i missionsarbetet förändrades. På 1600-talet behandlades samerna som ett kollektiv, som skulle få bättre kunskaper om kristen tro och avhålla sig från samiska religiösa riter. På 1760-talet gällde det att integrera kristna normer med personligheten (s. 364). Sölve Anderzén åskådliggör hur också undervisningen under 1800-talet kunde organiseras på olika sätt: med ambulerande kateketer eller vid fasta skolor.

Många författare har uppmärksammat de många bottnarna i gångna tiders handlingar. Personer som varit oerhört engagerade för och respekterade av samerna har utfört handlingar som – med senare tiders måttstock – kommit att betraktas som felaktiga. Ett exempel är den svenske prästen Pehr Högström som brann av iver att omvända samer och som därför stödde förstörelsen av kultplatser, men som också var uppskattad av många (s. 155). Laestadianismens grundare, kyrkoherde Lars Levi Laestadius, medverkade i plundringen av kvarlevor i samiska gravar för vetenskapliga ändamål på 1800-talet (s. 999), men gav också upphov till den laestadianska väckelsen. Frågan om Laestadius själv var same behandlas inte. Som så många andra hade han både samiska och icke-samiska förfäder på både fädernet och mödernet. Hans modersmål var svenska, men han talade också lulesamiska sedan barndomen. När han gifte sig var både han och hans hustru iklädda samedräkt.

Frågan om hur man definierar vem som är same och vem som inte är det går för övrigt igen i flera av bidragen i boken. Siv Rasmussen begränsar sin

artikel om samiska präster från 1584 till 1876 till präster som har både samisk far och mor (s. 287), och konstaterar med Stig Henrysson att det inte är säkert att de samiska prästernas barn eller barnbarn såg sig själva som samer (s. 288). SCB försökte under första halvan av 1900-talet räkna »lappar» och »halvlappar», men det visade vara svårt. Än i vår tid finns inte någon allmänt accepterad definition av vem som är same eller inte.

En annan fråga som lyfts av flera författare är synsättet »lapp skall vara lapp»-politiken (s. 920), till vilket bland annat den förste biskopen i Luleå stift anslöt sig. Grundtanken var att man ville värna om renskötsel – eftersom man befarade att den samiska befolkningen höll att på gå under i mötet med den svenska majoritetskulturen – och att renskötande samers barn enbart behövde en kortare skolgång i nomadskolor anpassade till rennomadismen.

Enligt flera författare blev följden nedvärdering och segregation och att enbart renskötande samer betraktades som samer (s. 44, 417). »Lapp» var den som bedrev renskötsel och »bonde» den som bedrev jordbruk (s. 253). En följd av detta var att bofasta samers rätt till land och vatten blev kraftigt beskuren. Björn Norlin och David Sjögren ger en bakgrund till nomadskolereformen under 1900-talet och redogör för möjliga ideologiska influenser bakom denna (s. 420). »Lapp skall vara lapp»-politiken är ett område med många dimensioner, som behöver belysas av mer forskning. Det är tydligt att det från början fanns en välvilja bland de personer som förespråkade denna politik. Renomadismen skulle få en chans att överleva och de bofasta samerna skulle få villkor liknande andra bofastas. Det är först när de som fick gå på nomadskolorna fick berätta om sina upplevelser som man med facit i hand kan konstatera att »lapp skall vara lapp»-politiken hade stora brister. (Problematiken med nomadskolorna belyses i intervjuboken *»När jag var åtta år lämnade jag mitt hem och jag har ännu inte kommit tillbaka»*. *Minnesbilder från samernas skoltid*, som publicerades av Svenska kyrkan i samband med vitboken.¹) En fråga som

behöver ställas är vad staten och kyrkan borde ha gjort i stället för »lapp skall vara lapp»-politiken. Frågan är viktig för att undvika liknande misstag vid andra kulturmöten i framtiden.

Redaktörerna har varit medvetna om att en vitbok kan kritiseras för att representera ett ensidigt perspektiv (s. 25).

När »kolonialt förtryck» behandlas finns risken att lokalbefolkningen enbart behandlas som offer. Artiklarna om tidiga samiska präster i Sverige (Siv Rasmussen) och om samiska kvinnor i kyrkohistorien (Håkan Rydving) håller fram samerna som aktörer i det samiska kyrkolivet, och undviker därför denna fallgrop. Rydving menar dock (tills. med Carl Fredrik Hallencreutz) att »samisk kristendom med samiska perspektiv och med samerna som aktörer» är ett eftersatt forskningsfält (s. 322). Detta förhållande avspeglas också i antologin genom att det där inte finns någon artikel om laestadianismen, den väckelserörelse som uppkom bland samer och som än i vår tid engagerar många samer framför allt i den norra delen av Sameland. I arbetet behandlas laestadianismen enbart i förbifarten av några författare, ibland som om den utgör ett problem, för att den har en negativ inställning till jojken och trumman (s. 68, 675, 675–676, 715, 729–730). Håkan Rydving konstaterar dock att de »samiska inslagen i Laestadius förkunnelse och den roll laestadianismen fick som religiös motkultur blev viktiga medel att stärka samisk självkänsla [i det nordliga samiska området]» (s. 321) och Sölve Anderzén beskriver laestadianismen som en »väckelsevind», som även berörde missionens skolor, där Laestadius predikokoncept lästes vid andaktsstunder kvällstid (s. 396). Lars Elenius (s. 478–479) konstaterar att laestadianismen var samernas och de finskspråkigas gemensamma inomkyrkliga och transnationella väckelserörelse i norra Norden. Den väckte oro hos stiftsledningen, för att den var en transnationell rörelse, men också för att ledaren Lars Levi Laestadius ibland hade spända relationer till stiftsledningen (s. 478).

I laestadianismen, som är en utpräglad lekmanarörelse, har många samer haft en viktig roll. Detta

1 Kaisa Huuva (huvudred.) & Ellacarin Blind (medred.), *»När jag var åtta år lämnade jag mitt hem och jag har ännu inte*

kommit tillbaka». *Minnesbilder från samernas skoltid*. Stockholm: Verbum 2016.

kommer inte till uttryck i verket. Redaktörerna är medvetna om denna brist, men anger ingen orsak till att en systematisk framställning om laestadianismen saknas (s. 31). Laestadianismen i Norge (s. 1075) och i Finland (s. 1103–1105) behandlas dock i avsnitten om grannländernas kyrkor. Ett citat av Roald E. Kristiansen belyser förhållandet till laestadianismen: »Likvel må det sies att der er neppe noen annen enkeltfaktor, som har hatt større betydning – på godt och vondt – for samisk kirkeliv, en den læstadianske vekkelsen» (s. 1075–1076).

Vad är orsaken till att laestadianismen inte behandlas i någon egen artikel? Olle Sundström beskriver hur den svenskskyrkliga förståelsen av samisk världsåskådning förändrats från »hedendom» (1600-talet) till en under 2000-talet allt mer inkluderande attityd mot företeelser från samisk religion skönjas bland ledande representanter från Svenska kyrkan (s. 531–533, 704). Laestadianismen avvisar dock användning av jojk och trumma i gudstjänst. I stället använder man gärna traditionella psalmer, gärna hämtade ur 1937 års psalmbok. Laestadianismen där många samer i det nordliga samiska området är aktörer passar inte in i en ofta förekommande bild i Svenska kyrkan om hur samisk kristendom borde vara. Krister Stoor konstaterar att kyrkan måste reflektera att det bland samer finns flera olika uppfattningar om användning av traditionella samiska uttryck i gudstjänsten (s. 730).

Den laestadianska väckelsen nådde dock inte ned till det sydliga samiska området. I Jämtland och Härjedalen organiserades särskilda icke-territoriella lappförsamlingar 1746–1941. Dessa ordnade lappmässor, där samer deltog. Lars Thomasson behandlar dessa och kan se att dessa medförde såväl segregering från omgivningen som möjligheter till gemenskap inom det samiska folket. Artikeln behandlar fattigvården och relationen till kommunerna. Det hade varit intressant att få reda på mer om den fromhetstradition som levde i lappförsamlingarna, men detta kanske inte var möjligt på grund av bristen på källor.

I en särskild avdelning behandlas även relationerna mellan å ena sidan samerna och å andra sidan frikyrkorna, Norska kyrkan och Finlands

evangelisk-lutherska kyrka. I detta kapitel hade det varit värdefullt att även ha med en redogörelse av förhållandet mellan Finlands och Rysslands ortodoxa kyrkor och den samiska befolkningen. Även i Neiden i Norge finns för övrigt en ortodox samisk befolkning.

Förordet samt sammanfattningar av alla artiklar publiceras på nord-, lule- och sydsamiska. Översättarna har här utfört en prestation. Inte minst när det gäller sydsamiska har översättarna stått i en valsituation. Ska man låna in ett ord som ännu inte förekommer i språket eller ska man hitta en lämpligt inhemskt uttryck? I vissa fall har man gjort både ock. Ett exempel är när man valt att översätta »diskurs» med »diskurse = gosse soptsestalledh» (s. 517).

En kritisk anmärkning är att sakregister saknas. Ett sådant hade gjort det betydligt lättare att söka i verket.

Omslaget till verket visar ett fotografi av Johan Fjellström: ett vintermotiv med stommen till en klykstångskåta (nordsamiska: *lávvu*) utanför Arjeplogs kyrka. En perfekt illustration som antyder vad verket handlar om.

LEIF NORDENSTORM

Elisabeth Hallgren Sjöberg
SÅSOM EN SLÖJA. Den kristna slöjan i en svensk kontext.

Umeå: Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet 2014, 141 sid.

Man talar ibland om ett ämne som bara väntar på sin författare. Medan slöjdebatten, främst i internationella medier, alltjämt fortsätter, är det en intressant och viktig uppgift som förf. haft att undersöka den kristna slöjan i svensk kontext.

Förf. är intresserad av slöjans funktion. Slöja som bärs endast för att skydda från kyla, regn, sol och vind eller för att hålla håret på plats under arbetet är inte att betrakta som slöjor. Om däremot håret av religiösa eller kulturella skäl döljs av något annat än en slöja, t.ex. en hatt, kallas även detta »slöja». Istället för den vanliga innebörden skapas alltså begreppet »slöja». Begreppsdefinition tillhör

den vetenskapliga rutinen, men just denna definition är ett tydligt exempel på hur besvärligt man gör det för sig när en vetenskaplig användning av ett vardagsord får stå för något annat än den i språket vedertagna. En slöja som används enbart som skydd mot vädret eller av arbetshygieniska skäl är alltså inte en »slöja», medan en sidenmössa, en schalet eller en hatt kan ses som en »slöja», när den är religiöst funktionsmotiverad. Denna terminologiska piruett beskriver förf. ett par sidor längre fram som att »belysa en gammal tradition ur en ny synvinkel».

Slöjor kan indelas i hustruslöja, kyrkslöja, och jungfruslöja, medan brudslöja och sorgslöja inte tas upp, den sistnämnda eftersom förf. inte funnit belägg för att den skulle vara specifikt knuten till kristendomen. Under en stor del av 1900-talet var dock sorgslöjan den klart vanligaste och den enda ansiktsdöljande i svensk kultur. Sorgslöjan, som till sist bars endast vid (kristna) begravningar är alltså inte knuten till kristendomen, men en hatt som kan bäras var som helst, är det när funktionen gör den till det. Detta gör förf:s definition på en gång för vid och för smal.

Uppgiften är att söka belysa »den kristna slöjtraditionens rötter och utveckling hos delar av kristenheten i Sverige». Det sker genom att »undersöka hur orden om kvinnans hår, ställning och påbudet att dölja håret» i 1 Kor. 11 »har tolkats i teori och praktik i Sverige under 1800- och 1900-talet». Märkvärdig är förf:s stipulation att »fokusera på Sverige» och »alltså inte» behandla »den ortodoxa, katolska eller anglikanska kyrkan» annat än som referens till andras arbeten. Detta skapar stora problem. Förf. skriver t.o.m. att då hennes avhandling »främst rör svenska förhållanden under 1800- och 1900-tal bör nunnedok under medeltiden behandlas kort», varför en nämnd artikel om dessa blir av mindre intresse. Som framgår av ett stort arbete som Yvonne Maria Werners *Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystarna i Danmark och Sverige 1856–1936* (2002), spelade emellertid olika kvinnliga, katolska ordnars varierande bruk av ordensdräkt, inklusive »slöja», en stor roll i svensk debatt och praxis under 1800- och 1900-talen. Att i en undersökning av kristet slöjbruk i svensk kontext under 1800- och 1900-talen

medvetet välja bort den romersk-katolska närvaron eller indirekt definiera ut den som osvensk, är minst sagt anmärkningsvärt. Två svenska drottningar var under den undersökta perioden mycket aktiva deltagare i romersk-katolskt respektive anglikanskt gudstjänstliv i Stockholm. Vad betydde de som förebilder? Den frågan varken ställs eller besvaras. Och även med begränsningen till Svenska kyrkan och Pingströrelsen borde diakonissors och församlingssystrars klädsel tagits upp särskilt, både som ämbetsdräkt och som förebild.

I sin diskussion om 1 Kor. 11 för förf. samman slöjan med frågan om kvinnliga präster, vilket utifrån den bibliska kontexten är helt naturligt, utifrån den historiska utvecklingen däremot inte riktigt lika naturligt. Mycket stort utrymme ägnas Hugo Odebergs Korintiebrevskommentar (1944). Hans tolkning är intressant, eftersom han menar att den »makt» kvinnan skall ha på huvudet inte är någon slöja. Odeberg jämförs med Annika Borg. Avsnitt om kvinnors rätt till prästämbetet omväxlar med »Kristendomen som mysteriekult», där Olov Hartmans exeget dominerar. Man måste dock fråga sig om dessa kommentarer och diskussioner alls spelat någon roll just när det gäller »slöjan» i den historiska utvecklingen i Sverige. Att frågan kopplats samman med ämbetsfrågan betyder ju inte självklart att den fått tillnärmelsevis samma uppmärksamhet, eller att kommentarer och debattinlägg haft något nämnvärt inflytande på det religiöst motiverade bruket av huvudbonad.

Det följande kapitlets tal om »det chockerande nya hårmodet» på 1920-talet (»shinglat hår»), men med bibehållen hatt, har större relevans för den historiska utvecklingen, liksom avsnittet om Pingströrelsens diskussion, där frågorna om kort hår och huvudbonad till skillnad från i Svenska kyrkan var föremål för en relativt intensiv och uppmärksam, populär diskussion. Den slutade emellertid redan 1953, varför man inte heller här kan säga att den principiella diskussionen fick sista ordet. I ett kort avsnitt görs en jämförelse med romersk-katolska kyrkan, men då handlar det inte – som ovan påpekats – om Sverige, inte om 1800-talet, utan om den internationella utvecklingen under 1900-talets senare hälft.

Mera fruktbart hade varit att istället för det dagsaktuella »slöja» koncentrera undersökningen till hår, vilket hade besparat förf. det besynnerliga och äventyrliga försöket att kalla hatt för »slöja», och risken att isolera »den kristna slöjtraditionen» utan att ta någon hänsyn till sorgslöjans långa bibehållande och slutliga avveckling.

I sin analys konstaterar förf. att medan Pingströrelsen identifierade sig mot omgivande kristna samfund genom en mer bokstavstrogen tolkning av Nya testamentet, identifierade man sig med det moderna västerlandet på bekostnad av sådant i Nya testamentet som bedömdes som antikt eller österländskt. Såväl här som i romersk-katolska kyrkans syn på nunnedoket har symboliken förskjutits.

Den allt vanligare förväxlingen av kyrkohistoria med religionshistoria upprepas och utvidgas här så att även historikern Inger Hammar postumt utnämns till religionshistoriker. Martin Luther citeras på engelska, som om han ordagrant uttryckt sig så.

Som helhet innehåller avhandlingen många intressanta reflexioner, även om resultaten inte alltid är så originella. Gång på gång landar förf. i hår istället för »slöja». Det historiska språnget förbi 1800-talets katolska nunnor i Sverige till den sentida katolska debatten är liksom den stora roll den exegetiska diskussionen om kvinnliga präster tillmäts för »slöjan» i svensk kontext en förblivande svaghet, liksom det gåtfulla utelämnandet av sorgslöjan.

ANDERS JARLERT

Jens Rasmussen

VÆKKELSER I DANSK LUTHERSK FÆLLESKULTUR. Andagtsbøger og lægmandsforsamlinger (1800–1840).

Odense: Syddansk Universitetsforlag 2016, 332 sid.

Forskning och kunskap om de nordiska väckelserörelserna har tagit viktiga steg framåt genom ett interdisciplinärt förhållningssätt och genom tätare samarbeten över nationsgränserna, som till exempel genom de resultat som har framkommit genom

nätverket NORDVECK. Ny forskning vederlägger, fördjupar eller kompletterar tidigare insatser.

Ett exempel på kompletterande forskning är Jens Rasmussens översikt av väckelsen på Fyn åren 1800–1840. Utan att polemisera kompletterar han bilden av en övergångsperiod i dansk kyrkohistoria, med relevans också för utvecklingen i de övriga nordiska länderna. Rasmussen beskriver syfte och inriktning med sin bok:

Målet med denne bog er at give en mere precis beskrivelse af indholdet i de vaktets lutherske religiøsitet. Den udfordrede præsteskabet og de øvrige sogne beboere. Særligt er det interessant at forholde sig till teologen P.G. Lindhardts opfattelse, at de vakte ikke er særlig lutherske. Denne bog vil framhæve, at de fleste vakte er lutherske. Det lutherske almindelige præstedømme udfoldes i de vaktets forsamlinger. De fleste vakte forbliver i den danske lutherske kirke. Det er derfor tale om en markant lægmandsbevægelse, som er væsentlig for Folkekirkens selvforståelse med fremhævelsen af lægmandsinflydelsen. (s. 11)

Rasmussens bok kompletterar tidigare forskning. Exempelvis Hanne Sanders har gjort en komparativ studie av väckelser i Fyns stift och i Skara stift och undersöker konfliktnivåer i tre typer av väckelser: präststyrda, lekfolksstyrda och lekfolksstyrda med egen sakramentsförvaltning. Rasmussen kompletterar bilden genom att beskriva de skiftningar i konfliktnivåer som väckelsen i Fyns stift genomgår över tid för Sanders olika typer. På motsvarande sätt kommenteras och kompletteras ett antal ytterligare forskarinsatser utifrån samhällsperspektiv, socio-ekonomiska perspektiv samt forskning om väckelsernas utbredning, religiösa karaktär och politiska betydelse. Rasmussen kompletterar dessa tidigare ansatser genom att betona att det lutherska draget, exempelvis i de väcktas praktik att läsa äldre andaktslitteratur, skapar en tydlig luthersk kontinuitet. Att förstå denna »lutherska fælleskultur» är nödvändigt för att kunna beskriva de väckta och deras lekmanförsamlingar.

Boken är indelad i fyra huvudavsnitt (A–D) där det första och det sista i huvudsak beskriver det kyrkohistoriska förloppet före och efter den egentliga undersökningsperioden åren 1800–1840. Till förhistorien (avsnitt A) knyter Rasmussen utvecklingen från luthersk ortodoxi till en dansk statspietism med herrnhutism och tidig upplysningstid. I

efterspelet (avsnitt D) beskriver han hur de väckta delas upp i grundtvigianism och Indre Missionsrörelsen och hur dessa mer och mer fjärrar sig från varandra.

Själva forskningsinsatsen presenteras i två avsnitt (B och C). I den första (B) undersöks »Vækkelsesernes indhold – belyst med fynske forhold og andagtslitteraturen». Rasmussen hävdar att väckelserna på Fyn hade ett tankegoods gemensamt med de tidigare väckelserna under 1700-talet. Genom att studera de väcktas andaktsböcker och lekmanpredikanternas egen litterära produktion och dess receptionshistoria försöker Rasmussen påvisa den lutherska gemenskapskulturen:

Ud fra de fynske lægprædikanters oplysninger er det muligt at danne sig et skøn over de mest brugte andagtsbøger, som i hovedsagen stammer fra ortodoksiens og pietismens tid. Vigtige er Christian Madsens bogfortegnelse till herradsretten i Kerterminde i 1821 og Peder Larsen Skræppenborgs skøn over de anvendte andagtsbøger hos de vakte i opgivelser fra 1837 og 1854. (s. 81)

Rasmussen lyfter fram 23 olika postillor och andaktsböcker, utgivna i nytgåva eller nyproducerade under perioden. Martin Luthers kyrko- och huspostilla utgiven i översättning år 1828 ges en särställning. Därefter görs en djupare analys av Peter Larsen Skræppenborgs text om »de gudelige forsamlinger» från år 1837. Här görs en litterär jämförelse med textens klassiskt retoriska drag. Rasmussen summerar med en systematisk genomgång av »den fælles religiøse lutherske kultur, som den ældre andagtslitteratur og lægprædikanternes egne skrifter udtrykker» (s. 134) Han ser det som en i de väcktas egen samtid delvis omtolkad Lutherförståelse med rötter tillbaka till 1600- och 1700-talen.

I det andra huvudavsnittet (C) samlar Rasmussen en rad kortare undersökningar på temat om »vækkelsesernes opgør med den kirkelige elite». Som bakgrund hänvisar han till tolv tidigare egna undersökningar, i huvudsak publicerade åren 1996–2012.

Den första delundersökningen diskuterar olika idémässiga strömningar i samtiden och deras återverkningar på teologi och kyrkliga riktningar. Rasmussen menar att forskningen tidigare har sett väckelsen som en motreaktion mot det danska

rationalistiska statskyrkosystemet. Istället vill han förorda en kontinuitet och lyfta in romantikens betydelse. Rationalismen stod för upplysningens teologi, det praktiska förnuftet och etiken var autonomt mot Skriften och läran. Supranaturalismen betonade uppenbarelsens nödvändighet och Skriftens auktoritet, avskilt från det mänskliga förnuftet. Båda samverkade dock till en individualistisk religiositet präglad av samtidens romantiska strömningar, som också inbegrep en vurm för samhälle och nation. Kyrkan blev en gemensam kultursymbol.

Den andra delanalysen betonar väckelsens geografiska spridning under perioden, med början på Fyn under 1820-talet och fortsättning i resten av Danmark. I fokus för framställningen står de många rättsprocesserna mot de väckta fram till Christian VIII:s trontillträde år 1840. Därefter är det framför allt baptister som blir föremål för tvångsåtgärder tills den nya grundlagen antas år 1849. Mångfalden i väckelsens uttryck kan beskrivas utifrån de fyra riktningar som Rasmussen anger fanns verksamma i Köpenhamn: den herrnhutiska utifrån Brödramenigheten, den grundtvigianska utifrån Grundtvigs förkunnelse i Fredrikskyrkan, de väckta kretsarna kring C.C. Harmsen och Lars Jensen samt baptisterna.

Ett kortare avsnitt diskuterar de väcktas konservativt präglade protester mot enskilda prästers ändringar i nattvards- och dopritualet. Rasmussen sammanfattar sina slutsatser:

De vakes ritualforståelse med den gamle sprogform, som de kendte fra andagtslitteraturen, var i praksis på flere måder forskellig fra den kirkelige elites ønske om en nænsom og språklig revision. Alligevel førte det ikke her i landet til et egentligt skisma, selvom det i perioder så truende ud. Det skulle senere vise sig, at diskussionerne om kring forholdet mellem lægfolks rituelle religiøse liv og elitens ritualønsker blev en proces, som munde ud i en gensidig tilpasning. Det var netop tale om kontinuitet. De vakte lægfolk (med undantagelse af baptisterne) forblev inden for den officielle folkekirke. (s. 237)

Därpå beskriver Rasmussen de väcktas förhållande till N.F.S. Grundtvig och J.C. Lindberg. Detta avläser Rasmussen genom Lindbergs artiklar i *Nordisk Kirke-Tidning* åren 1833–1840 och genom Lindbergs resor till de väckta i syfte att samla underskrifter till petitionen för att behålla Pontop-

pidans katekesförklaring och för att anmoda att sockenbandet upplöstes. Vid denna tid var inte mötesättningarna så stora som de sedan skulle komma att bli.

Ett sista mindre avsnitt diskuterar sambandet mellan den politiska utvecklingen och behandlingen av religiösa minoriteter i Danmark under perioden. Här kommer även judar, mormoner och katoliker in även om huvudframställningen fokuserar på de kyrkotrogna väckelserna och de separatistiska baptisterna. Rasmussen betonar starkt den historiska kontinuiteten till att den absoluta majoriteten av danskar varit statskyrkan trogen in i modern tid.

Rasmussen har alltså publicerat en rad inbördes olika studier i syfte att komplettera bilden av en dynamisk period i danskt kyrkoliv. Tyngdpunkten finns i urvalet av de 23 mest använda andaktsböckerna och deras gemensamma lutherska grund trots olika drag av ortodoxi, pietism och herrnhutism. Analysen av materialet skulle dock med fördel ha kunnat utvecklas ytterligare, nu lämnas mycket åt läsaren att själv reflektera över det i huvudsak refererande innehållet.

I den andra analysdelen infogas en rad olika utredningar, vilket ibland leder till onödiga upprepningar. Bitvis tappar framställningen fokus på uppgiften. Samtidigt genomförs diskussionen konsekvent och ger de kompletterande bilder till tidigare forskares insatser som Rasmussen har haft ambitionen att presentera.

Boken väcker frågor kring likheter och skillnader mellan utvecklingen i de olika nordiska länderna. De yttre förhållandena med lagstiftning och kontinental påverkan är påfallande lika mellan de båda kungarikena i Norden. Rasmussen kommenterar särskilt frågan om väckelsens lojalitet gentemot den nationella statskyrkan i Danmark, medan det i Sverige skapas relativt stora fristående kyrkosamfund.

HANS ANDREASSON

Arne Bugge Amundsen (red.)
VEKKELSENS MØTESTEDER. (Bibliotheca
Historica-Ecclesiastica Lundsensis 57)

Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA) 2014, 265 sid.

Det nordiske netværk for forskning i religiøse vækkelser – NORDVECK – har eksisteret siden 1999. Det afholder konferencer, og denne bog, *Vækkelsens møtesteder*, rummer indlæg fra en konference i 2011. Bogens forfatterskare viser, at flere af de oprindelige forskere i netværket stadig er aktive, men at der også er kommet nye til. Og ud fra bogen at dømme domineres netværket dels af teologer, dels af forskere fra Norge, Sverige og Finland.

Temaet for bogen, vækkelsens mødesteder, er godt, fordi vækkelse ikke er bundet til kirkerummet, som megen anden kristen praksis. Temaet udtrykker også et ønske om at se vækkelse som et kollektivt fænomen. Det er altså ikke kun et spørgsmål om den enkeltes vækkelse. Det er således spændende at se, hvilke rum, de vakte mødtes i, og hvordan de her gav deres vækkelse form. På den måde indgår bogen i en moderne trend blandt historikere for at undersøge det rumslige. Samtidig kan det nordiske blive en måde at operationalisere den transnationale interesse, som findes hos mange af vor tids forskere som en kritik af for nationalt begrænsede spørgsmål.

Vækkelsen i Norden i 1800- og 1900-tallet optræder ofte som specielle vækkelseshistorier i hvert af de nordiske lande, ikke sjældent opkaldt efter den person, som man mener har startet vækkelsen, f.eks. haugianerne i Norge og laestadianerne i Sverige, eller med navnet på den aktuelle forening som Indre Mission i Danmark eller Pingstrørelsen i Sverige, for nu at tage nogle af de vækkelser, som behandles i bogen. Disse vækkelser placeres ofte i nationale historieskrivninger, hvilket også er tydeligt i denne nordiske bog. I 14 artikler møder vi forskellige vækkelser i Norden.

Hvis jeg trods dette skal forsøge at se fællestræk i den nordiske vækkelse, så var to rum vigtige: hjemmet og et nybygget hus (missionshus, bedehus eller lignende). Hjemmet blev anvendt af haugianerne frem til midten af 1800-tallet, derefter

begyndte de at bygge huse for at samles i. Hjemmene ansås nu for små og for uhensigtsmæssige. De fleste af bogens vækkelser tidsfæstes efter 1850, og de har egne huse. De vakte kunne dog også mødes under åben himmel som i haugianernes møder på kirkebakken eller kirkegården og i de store evangelifester i Finland, som kunne have flere tusinde deltagere. I 1912 blev der afholdt så mange som 679 fester. Ved disse fester blev forkyndelse blandet med sang, bogsalg og servering.

Man kan dog finde andre vækkelsespladser i bogen. I den nordlige del af Sverige holdt laestadianerne vækkelsesmøde samtidig med, at den omrejsende skole besøgte en landsby. Man kan også tale om mindre vækkelsesmøder omkring et dødsleje. Der er også eksempler på, at vækkelsen ikke byggede nye, men overtog gamle huse på landet og i byen for at bruge dem som mødested. Dette findes hos laestadianerne mod nord og i Filadelfiaforsamlingen i Stockholm.

Det var vigtigt, hvad huset blev kaldt, som hos Indre Mission i Danmark, hvor man ved at kalde sit hus et missionshus viste, at man ikke havde et *grundtvigiansk* forsamlingshus og heller ikke et *statskirkeligt* bedehus. Andreas K.G. Thörn diskuterer Filadelfiaforsamlingens nye kirkerum i Stockholm. Han går imod forskere, som har hævdet, at frikirkerens nye rum ikke havde en symbolsk betydning, og mener, at forsamlingen så sine store huse som et udtryk for Guds støtte til dem og dermed som et udtryk for en overnaturlig indgriben i deres verden. Dette gav husene stor symbolsk betydning for dem.

Artiklerne berører også organisationen bag vækkelsernes huse, og her kan man se en udvikling fra frie prædikanter, som besøgte private huse, til den meget organiserede »circulation», som Svenska Missionsförbundet udviklede med sine »evangelister», som prædikanterne blev kaldt. Nogle skriver om kvindernes stærke rolle i den del af vækkelsen, som knyttede an til hjemmet, og en studie af laestadianerne i det nordlige Österbotten understreger, at selv i 1930'erne fandtes dele af vækkelsen i hjemmet med f.eks. syforeninger, og her spillede kvinder stadig en vigtig rolle. Fra Stavanger præsenteres en meget aktiv kvinde fra Det norske Misjonsforbund,

som var leder både af et soldaterhjem og af et hjem for kvinder og spædbørn.

En vigtig forskel, som diskuteres i forskellig grad i artiklerne, er vækkelsernes holdning til den lutherske stats-/folkekirke. Haugianerne knyttede sig til kirken og holdt religiøse møder, når der ikke var gudstjeneste i kirken, og for Indre Mission i Danmark var det vigtigt at vise, at foreningen var folkekirkelig, hvorfor de f.eks. aldrig uddelte nadveren i deres vækkeshuse. Dette i modsætning til den frikirkelige organisering, som blev typisk for dele af den svenske vækkelse. Her kunne alle dele af en gudstjeneste finde sted i det nye hus. Havde bogen haft flere artikler fra Danmark eller fra vækkelsen i Sverige før 1850, ville man have set, at det, som var typisk ved den haugianske vækkelse, fandtes i disse to lande før 1850, men at der øjensynlig skete noget i midten af 1800-tallet så frikirker udbredte sig stærkt i Sverige. Denne forskel fik selvfølgelig også indflydelse på, hvordan vækkelsernes rum så ud og blev brugt. Det havde været interessant, hvis bogen havde fokuseret mere på denne forskel.

Arne Bugge Amundsens artikel om Erik Pontoppidans pietistiske katekismus fra 1737 viser, hvordan Pontoppidan som en god pietist mente, at kristne skulle mødes i hjemmet for religionsudøvelse, og at de skulle udgå fra deres egen relation med Gud. Denne katekismus var udbredt i det statspietistiske dansk-norske rige, og den gav gode argumenter for, at man kunne være vakt og forblive i statskirken, og for at man skulle dyrke sin religion i to rum, både i hjemmet og i kirken. Denne katekismus havde stor indflydelse i 1800-talsvækkelsen i både Danmark og Norge, og da jeg læste Amundsens artikel, tænkte jeg, at Pontoppidans katekismus måske er en vigtig forklaring på forskellen mellem vækkelsen i Danmark/Norge og i Sverige, og dermed også på hvilke mødepladser man brugte for sin vækkelse.

Den længste artikel i bogen er skrevet af Carola Nordbäck, og den er værd at afslutte med. Den hedder »Trons mötesplatser», og den handler mere om kirkens steder og her især om gudstjenesterummet i kirken end om vækkelsen. Det handler om de betydningsbærende »baspraktiker» og om mødet mellem historien/kontinuiteten og nutiden, men også hvordan fremtiden var nærværende gennem

det religiöses betydning. Og hun vil dertil også lægge vægt på de sociale forskelle, som kommer til udtryk i rummet. Nordbäck ser husandagten som en del af det lutherske, men hun beskriver også frikirkens stærke afstandstagen fra det statskirkelige med netop egne rum. Det er dog de omfattende tanker om det religiøse rum, som gør denne artikel rigtig interessant.

Generelt indeholder bogen mange fine små analyser, som desværre ofte forbliver i deres nationale kontekst. Jeg har forsøgt at skabe et muligt nordisk mønster omkring artiklerne og udnytter derved bogens nordiske udgangspunkt, hvilket forfatterne i bogen desværre kun gør i mindre grad. Bogen sætter fokus på, at vækkelse finder sted, hvor mennesker mødes, hvorfor vækkelsens mødepladser er velegnet for forskning. Denne indsigt får man med sig fra denne bog, og det er et godt og vigtigt fælles resultat af bogen. Forhåbentlig kan den inspirere til ny forskning.

HANNE SANDERS

Kurt E. Larsen (red.)

HISTORIEBRUK I VÄCKELSEFORSKNINGEN.
(Bibliotheca Historico-Ecclesiastica
Lundensis 58)

Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA) 2016, 174 sid.

Det tvärvetenskapliga nordiska nätverket för väckelseforskning, NORDVECK, håller regelbundet konferenser utifrån olika teman. Sommaren 2013 hölls konferensen i Köpenhamn, och då stod historiebryk och historiografi i fokus. Åtta bidrag från denna konferens publiceras i föreliggande antologi, som redigerats av Kurt E. Larsen, professor i kyrkohistoria vid Menighedsfakulteten i Aarhus.

Att medvetet tillämpa historiebryksperspektiv inom väckelseforskning är en god och spännande idé. Redaktören skriver tankeväckande om att väckelser ofta innefattar ambitioner att återuppväcka (*revive*) ett liv från tidigare epoker, exempelvis från fornkyrkan eller reformationens tidiga skede. Jag associerar till att ordet väckelse kunde utgöra ett viktigt begrepp i berättelsen om nådens ordning.

Uppväckelse blev stadium i en linjär sekvens som ledde till frälsning. Från det att begreppet under tidigt 1700-tal framförallt beskrev ett *individuell* tillstånd, så skulle kommande sociala omvandlingar med tiden dock bidra till att begreppet snarare kom att beteckna väckta *kollektiv*. Redan i väckelsebegreppet finns alltså ett spännande historiebryk, vare sig det är individuellt eller kollektivt tolkat. Det finns ett tydligt historiskt *före* och ett annat tydligt *efter*.

Antologins tematik och avgränsning introduceras med ett utdrag ur det Call for Paper som till konferensen författats av Carola Nordbäck. Hon argumenterar där väl för att den historiebryksforskning som slagit igenom i analys av politik, skola, universitet och populärkultur, även borde kunna inspirera till nya perspektiv inom väckelsehistorisk forskning. Nordbäck är en viktig företrädare för denna nya kyrkohistoriska forskningsambition, vilket även visas av hennes centrala texter i antologin *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebryk från nationsbygge till pluralism* från 2014, som undertecknad har redigerat tillsammans med Sinikka Neuhaus.

Den första artikeln i *Historiebryk i väckelseforskning* är författad av Gerd Snellmann vid Åbo akademi. Denna text utreder hur synlig Laestadius är och har varit inom den laestadianska Rauhan Sana-riktningen i norra svenska Österbottnen. Snellman använder sig av olika kvantitativa och kvalitativa metoder som leder fram till resultat om att Laestadius inte längre har någon tyngre teologisk roll som lärofader inom rörelsen. Laestadius nämns i tidskriften *Sions Missionstidning*, men fungerar mest som bakgrundsfigur. Hans Andreasson vid Åbo akademi bidrar därefter med att tydliggöra olika svenska frikyrkliga berättelser om sina egna historier. Exempel från baptisemen, Svenska Missionsförbundet, pingströrelsen och Livets ord presenteras. Artikeln bryter ny mark genom att aktivt lyfta fram flera parallella frikyrkliga historietraditioner som jämförs med varandra. Helje Kringlebott Sødal och Ingunn Folkestad Breistein från universitetet i Agder presenterar därefter en studie om hur undervisningen om väckelser från 1974 och framåt förändrats över tid i norsk grund-

skola. För en svensk läsare är det frapperande hur väckelsekristendomen i norsk undervisning under lång tid framstått som »det normala». Haugeanismens sammansatta roll av att utgöra både en andlig och nationell väckelse kan förklara väckelsekristendomen som en del av norsk nationell diskurs. Frågeställningen formuleras på följande pregnanta sätt på s. 55–56:

To hovedoppfattninger om kristendommen går gjennom nyere norsk kirkehistorie. Den ene er arven fra pietismen, som vektlegger det subjektive og lekfolkets stilling i kirken. Den andre er arven fra ortodoksien, folkekirkeligheten, som vektlegger sakramentene og den objektive tilknytning alle døpte har til kirken, og ser kristendommen først og fremst som kulturarv.

Det är alltså den första huvuduppfattningen som under längre tid har präglat norsk undervisning. Dagens norska religionsutbildning karakteriseras dock av ett mer pluralistiskt perspektiv. Artikeln väcker tanken på hur intressant det kunde vara att utföra en mer övergripande analys av hur väckelser presenteras i nordisk grundskoleundervisning. Att studera hur väckelserörelser tar olika platser i de olika ländernas nationella narrativ skulle sannolikt ge spännande resultat.

I nästa artikel analyserar Ingvar Dahlbacka vid Åbo akademi en nekrolog från 1893 över väckelsemannen Fredrik Gabriel Hedberg. Författaren använder teoretiska begrepp på ett finkalibrerat sätt i väl avvägd relation till studieobjektet. I den artikel av Jakob Dahlbacka vid Åbo akademi som sedan fokuserar på Anders Svedbergs sätt att argumentera för religionsfrihet under sent 1800-tal får vi en bredare presentation av hur teoretiska perspektiv på historiebruk och historiografi kan bidra till kyrkohistorisk forskning. Mats Larssons artikel om ett baptistiskt dokument från 1860-talets Närke utgör också spännande läsning. Dokumentet legitimerar baptismen i ett större kyrkohistoriskt sammanhang. Larsson lyfter fram Sven Gustafssons formulering »den kyrkohistoriska förfallsteorin» för att peka på hur akademiskt skriven kyrkohistoria blev viktig i baptismens historiebruk. August Neanders föreställning om ett gott kyrkligt utillstånd utan präster och hierarki legitimerade den baptistiska församlingen som legitim form i kritik mot *kyrkan*,

vilken av Neander kopplades till ett senare kyrkohistoriskt stadium av förfall från 300-talet och framåt (se s. 124–125). Mats Larsson verkar vid Örebro teologiska högskola.

Relationen mellan akademisk kyrkohistoria och frikyrklig självuppfattning vore i sig värd en större historiografisk studie. I Sverige har forskningens förändrade syn på fornkyrkan exempelvis bidragit till något av en legitimitetskris inom vissa delar av pingst- och trosrörelse. Den egalitära och fritt organiserade ursprungsgemenskap som pingstförsamlingen syftade att återetablera har aldrig funnits på det sätt som presenterats i tidigare forskning. Även de tidigaste fornkyrkliga gudstjänsterna var exempelvis liturgiskt strukturerade. Ulf Ekman uppmärksammande konversion till katolicismen kan möjligtvis tolkas i ljuset av denna kris. Det autentiskt ursprungliga har för Ekman nu blivit universell kyrka, i stället för fri församling.

I artikeln om den norska Evangelisk Lutherske Frikirke skriven av Olaf Tveiterås vid universitetet i Tromsø, formuleras i titeln en fråga om detta samfund ser sig som kyrka eller väckelserörelse. Den ovan konstaterade spänningen mellan kyrka och församling verkar dock inte ha utvecklats till en polaritet i detta samfund. I Tveiterås analys av den Evangelisk Lutherske Frikirkes minnesskrifter friläggs dock en annan historiografisk tendens: Det har blivit viktigare med vetenskapligt förankrad forskning när det gäller historieskrivning om det egna samfundet. Antologin avslutas med en intressant artikel med historiebruksperspektiv på studentmissionens uppkomst, skriven av Tove Höglund, Åbo akademi.

Med ett enkelt grepp hade antologin kunnat tillföra en djupare dimension. Utifrån ett beaktande av tidigare historiebruksmedveten nordisk kyrkohistorisk forskning hade antologin kunnat om disponeras något. Projektet *Toleransens gränser. Inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext, 1750–2000* vid Åbo akademi, har utgjort något av ett kraftfält för introduktion av mer historiografiskt medvetna perspektiv inom nordisk kyrkohistoria. Från Åbo har forskningsnätverket *Religion and Memory* organiserats för vidare forskning om religiöst historiebruk och kulturellt minne. Till nät-

verket finns även skriftserien *Studies on Religion and Memory* (<http://www.relmem.net>). Carola Nordbäck har varit aktiv i *Toleransens gränser* och sitter i styrgruppen för detta nya nätverk. Hennes tankeväckande Call for Paper till konferensen återfinns som nämnts positivt nog i antologins introduktion. Om även projektmedlemmen Jakob Dahlbackas mer teoretiskt välfyllda bidrag hade placerats i bokens början hade detta bidragit till ett mervärde i den påföljande läsningen av antologins mer empiriskt baserade texter. Dahlbackas avhandling utgjorde den första publikationen i skriftserien *Studies on Religion and Memory*.

Sammanfattningsvis vill jag lyfta fram *Historiebruk i väckelseforskningen* som ett fint exempel på den vitalitet som uppstår när kyrkohistorisk forskning bejakar historiografiska och historiebruksmedvetna perspektiv. Artiklarna kännetecknas i huvudsak av reflekterat teorianvändande i relation till empirin, vilket inte alltid är självklart i historiografisk forskning. Med de möjligheter till vidare forskning som jag ovan lyft fram, har jag velat poängtera antologins viktiga värde som perspektivöppnare.

URBAN CLAESSON

Mats Larsson

»VI KRISTNA UNGA QVINNOR». Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet. (*Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* 48)

Uppsala: Uppsala universitet 2015, 362 sid.

I Mats Larssons avhandling »*Vi kristna unga kvinnor*». *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet* förflyttar vi oss till 1800-talets andra hälft och till socknen Asker i sydöstra Närke. Vi rör oss ut på den agrart präglade delen av närkeslätten och till den baptistförsamling som växte fram i socknen mot slutet av 1800-talet. Till denna baptistförsamling knöts 1865 en förening för ogifta kvinnor – en jungfruförening.

Den 9 oktober 2015 försvarade Larsson sin avhandling i kyrkohistoria vid Uppsala universitet.

Undertecknad var vid disputationen förordnad som fakultetsopponent. Denna recension bygger på de synpunkter som framfördes vid detta tillfälle.

AVHANDLINGENS INNEHÅLL

Syftet med studien beskrivs i avhandlingens första kapitel som att »bidra till förståelse för hur kontinuiteten och förändringarna under 1800-talets senare del, främst de kyrkohistoriska, kunde påverka frikyrkliga kvinnors tänkande och livsideal» (s. 16). Jungfruföreningen i Asker blir det fönster genom vilket författaren kan studera och tolka dessa kvinnors tänkande och tro. Fokus på det lokala blir med andra ord en förutsättning för en djupare kunskap. I det inledande kapitlet återfinns – som sig bör i en doktorsavhandling – diskussioner vad gäller material, teori och metod samt en redogörelse för forskningsläget.

I avhandlingens andra kapitel tecknas de rent lokalhistoriska förutsättningarna. Askers socken beskrivs geografiskt och socialt men kapitlet tecknar också bilden av hur makroprocesser – som exempelvis urbanisering och emigration – påverkade det lokala sammahanget. Därefter följer avsnitt som går igenom den lokala baptistförsamlingens historik. Författaren ser två relativt väl avgränsade perioder i församlingens tidiga liv: dels perioden 1858–1887 då den leddes av pastor Fredrik Pira (som för övrigt var såväl folkskollärare som organist) och dels perioden 1887–1903 då nya influenser i form av bland annat helgelseerörelse kom att påverka den lokala församlingsgemenskapen. Den största delen av kapitlet ägnas åt att beskriva jungfruföreningens tillkomst, organisation och mötesstruktur.

Föreningen bildades 1865. Samtidigt bildades också ynglinga-, fädra- och mödrarföreningar knutna till baptistförsamlingen. Föreningen syftade initialt till att medlemmarna skulle »uppehålla hvarandra genom trogna förböner och trogna samtal». Det uppbyggliga och karaktärsskapande stod alltså initialt i centrum. Föreningen hade redan tidigt en relativt omfattande medlemskader; 1878 hade föreningen inte mindre än 103 medlemmar. Den yngsta medlemmen var sju och den äldsta femtiosju år. Föreningen var socialt gränsöverskri-

dande och var också alliansorienterad vad gällde synen på medlemmarnas individuella tro. Varken inträde i baptistförsamlingen, än mindre troendepop, krävdes för medlemskap. Mötena hade en fast struktur; de inramades av sång och bön men framförallt under den första perioden fram till 1888 stod samtalet medlemmarna emellan i centrum. Organisationsformen var den demokratiska föreningens.

Under den senare perioden förändras föreningen. Styrningen från pastor (framförallt under Johannes Jäders tid som pastor, 1888–1891) blir tydligare vilket bland annat visas av att utrymmet för samtal nu kringskars och ersattes av förkunne/föredrag. Författaren visar också på förskjutningar vad gäller föreningens syfte; från den inbördes hjälpen till ett starkare fokus på evangelisatoriska och diakonala frågor. Graden av aktivism ökade. Under denna tid närmade sig också jungfruföreningen den parallella ynglingaföreningen; 1895 bildades också en ungdomsförening som var öppen för båda könen. När vi går in på 1900-talet minskade intresset för jungfruföreningen påtagligt och av allt att döma genomfördes den sista samlingen i föreningens regi i juni 1903.

De tre därpå följande kapitlen analyserar materialet utifrån identitetsperspektivet. I det tredje kapitlet behandlas den kristna identitet som skapas i jungfruföreningen. Författaren argumenterar för att denna är både sammanhållen och överordnad andra identitetskonstruktioner. Tillhörighet till föreningen bestämdes av den eget valda tron och en etiskt normerande livsstil. Denna grundläggande identitet fungerade både inkluderande och exkluderande; alla dem med en personligt vald tro kunde rymmas i föreningen, andra gjorde sig inte besvär. Avhandlingen argumenterar för att bakom denna identitet kan man hitta ett än mer grundläggande skikt; en teologisk förståelse av tillvaron där Gud på ett självklart sätt sågs som både »reell och aktiv». Fundamenta i den kristna tron uttrycktes det aldrig tvivel om; Gud var självklart både närvarande och aktiv i den kristna människans liv.

Under den senare hälften av föreningens liv skedde, med bibehållen grund, förskjutningar i föreningens konstruktion av en kristen identitet. Författaren identifierar tre områden där dessa

förskjutningar blir tydliga: för det första fungerade nu trosmarkören mer och mer gränsöverskridande (det kom att gälla genus, men också i fråga om samfundsgränser), för det andra blev betoningen på »den personliga och andliga erfarenheten» starkare, för det tredje lyftes nu vikten av den utåtriktade evangeliserande verksamheten fram på ett mer tydligt sätt.

I kapitel 4 står identiteten som kvinna i centrum och genus blir därmed ett centralt begrepp. Jungfruföreningen uppvisade till en början ett stort mått av förankring i ett traditionellt hushållstänkande med rötter i katekesens hustavla. Författaren lyfter dock fram att just ordet »hushåll» lyser med sin frånvaro i materialet och ersätts av ordet »hem», något som enligt författaren visar på en »spricka» i ett konventionellt tankemönster. En annan sådan spricka skapades av betoningen på den personligt valda tron. Valet var för både kvinna och man såväl en möjlighet som en nödvändighet – detta kunde lägga grunden för ett nytt, teologiskt motiverat, jämlikhetstänkande. Detta kunde få konsekvenser för hur frågor om kvinnans bestämmelse och kallelse hanterades i föreningen; även om den konventionella synen att kvinnan var ämnad för äktenskap och moderskap, för hem och barn, var starkt dominerande, fanns en öppning för att Gud kunde visa på andra vägar för individuella kvinnor. Den demokratiska potential som låg gömd i föreningens betoning på den eget valda tron visade sig också i sättet föreningen hanterade frågan om kvinnors bildning och intellektuella reflektion.

Men som i många andra sammanhang vid denna tid när frågor om »kvinnlighet» och »manlighet» kom på tal, lades stor vikt vid att definiera och reproducera ideala egenskaper. För en medlem i jungfruföreningen gällde att vara underdånig, ödmjuk, ordningsam, vänlig, ihärdig, sparsam, tyst, blygsam och kysk. Med varje ideal följde också faror som alla »unga» kvinnor hade att vara särskilt observanta på. Återigen visar föreningens protokoll på hur en för tiden ytterst traditionell kvinnouppfattning fann uttryck inom föreningen, uttryck som levde sida vid sida med möjligheter till andra ordningar, sprickor i fasaden.

Under den senare perioden betonades, som redan

påpekats, aktivismen starkare. Detta ledde till att nya fält, tidigare manligt könade, sågs som öppna för kvinnor. Den individuella kallelsen betonades starkare och detta ledde till att det som tidigare betraktats som den skapelsegivna bestämmelsen för kvinnan, moderskapet, inte underströks på samma sätt.

Det är med andra ord en komplex bild som framträder inom jungfruföreningen när vi fokuserar på genus. Helgelse rörelsens och Örebro missions-sälls-kaps inflytande lyfts bland annat fram som förklaringar till denna förändring. Avhandlingen uppmärksammar inte bara att manlighet utgjorde normen när kvinnlighet skulle definieras, utan också att dessa identitetskonstruktioner kan uppfattas som uttryck för manlig maktutövning. Likväl lyfts fram hur kvinnorna i jungfruföreningen kan uppfattas som »övergångskvinnor» – kvinnor på väg från en värld präglad av hem och barn, ut mot en tidigare manlig offentlighet.

I det därpå följande kapitlet står identiteten som ung i centrum. Det kan i detta sammanhang vara värt att påpeka att jungfruföreningen från början inte var en ungdomsorganisation i vår betydelse av ordet. Författaren visar på hur termen »ungdom» under den första tiden av föreningens liv förstods som »perioden mellan barndom och vuxenliv». Detta sätt att tänka kring begreppet »ung» var rotat dels i hustavlans tankesfär (dvs. giftermål blev slutet på ungdomstiden), dels i en baptistisk förståelse av en ung människas möjlighet att fatta medvetna beslut vad gäller den egna tron. Ungdomstiden skilde sig från barndomen genom att individen nu kunde förutsättas vara delaktig i sin egen andliga och etiska utveckling. Karaktärsdaning stod i centrum och ungdomstiden blev en tid då unga män och kvinnor på ett särskilt sätt fick kämpa mot frestelser av olika slag. Genom denna kamp lades grunden för ett ansvarigt vuxenliv.

Inom jungfruföreningen bars man till en början av en bild präglad av ungdomstiden som en tid fylld av faror och risker. Återigen visar den senare perioden i föreningens liv på ett antal noterbara förändringar. De föreningar som under sent 1800- och tidigt 1900-tal var knutna till Askers baptistförsamling agerade nu alltmer självständigt och självmedvetet

som kollektiv bestående av i ålder unga människor. Om den tidigare perioden hade varit präglad av enhetssamhällets (i vart fall normativa) statiskhet, präglas den senare mer av den moderna världens möjligheter att genom individuella val forma sitt framtida liv. Ungdomstiden blir därför en tid, inte bara av risker, utan också av möjligheter.

I avhandlingens näst sista kapitel, det sjätte, genomförs den intersektionella analysen av maktordningarna inom jungfruföreningen. Särskild uppmärksamhet ägnas åt frågan hur religiös makt legitimeras. I sina slutsatser skiljer författaren på den medvetna maktordningen där den religiösa kategorin vägde tyngst. Den religiösa kategorin hade sådan betydelse att de andra kategorierna antingen assimilerades under den religiösa eller fick verka på en »underliggande omedveten nivå». Genuskategorin assimilerades under den religiösa kategorin och därmed fick en traditionell köns-maktsordning stort genomslag.

Även ålderskategorin var präglad av värderingar som var dominerande i samtiden. Låg ålder omöjliggjorde styrelseuppdrag och författaren uppmärksammar också att de mer ansvarsfyllda posterna var förbehållna dem med högre position inom resurskategorin.

Det fanns ett starkt begränsande drag inom föreningen under dess första tid. Likväl lyfts undantag från denna regel fram i texten. Detta blir som mest tydligt i den (föredömliga) behandlingen av hur pigan och backstugusittaren Carolina Tyberg hävdade en erfarenhetsbaserad auktoritet.

Även om den intersektionella analysen visar på stor kontinuitet över tid, argumenterar författaren för att de identitetsmässiga förskjutningar som belysts i tidigare kapitel hade återverkningar på de rådande maktordningarna inom föreningen. Den starkare betoningen av aktivism, personlig erfarenhet och kallelse skapade utrymme för ett visst ifrågasättande av rådande maktordningar. I samma riktning visar den nya ungdomsidentiteten och de nya möjligheter som öppnades genom att »ungdom» började betraktas som en kategori för sig. Denna förskjutning blir också tydlig i skapandet av en ungdomsförening öppen för både kvinnor och män.

Slutligen, i avhandlingens sjunde kapitel sammanfattas analysresultaten. I kortfattad form återges vad författaren ser som undersökningens huvudsakliga resultat. De tankemönster vi kan finna bland jungfruföreningens medlemmar påverkades av förändringar inom både samhälle och samfund. Detta konstaterande leder i sin tur till att avhandlingen understöder tidigare forskningsresultat som visar på att den kristna tron (här i baptistisk tappning) hade betydelse för kvinnors väg till emancipation. Men avhandlingen visar också på ett ovanligt stort mått av kontinuitet i kvinnornas tankemönster – framförallt gällde detta katekesens och hustavlans fortsatta inflytande. Likväl ger undersökningen också ett nytt perspektiv på helgelseörelsens inflytande på en grupp ordinära troende människor. Olika spår blandades och levde sida vid sida och på ett liknande sätt förhöll det sig med religionens emanciperande kraft. Avhandlingen tecknar bilden av hur religion kunde skapa nya möjligheter men också hur den kunde fungera begränsande. Komplexiteten levde även inom detta fält. Och slutligen, i ett allmänhistoriskt jämförande perspektiv, blir det tydligt att jungfruföreningen i Asker banade väg för något som skulle vinna full kraft långt senare – en demokratisk praktik där kvinnor fick finnas med aktivt och med inflytande.

SYFTESBESKRIVNING, METOD OCH TEORI

Avhandlingens syftesbeskrivning anger riktning för undersökningen. Tyvärr lider denna av en viss språklig otymplighet som kan tyda på en viss begreppsmässig oklarhet.

Den övergripande syftesbeskrivningen bryts ned till två operationaliserbara frågeställningar som ska besvaras i avhandlingen: »Hur formulerade och gestaltade Jungfruföreningen i Asker under perioden 1865–1903 i sitt sammanhang identiteterna som kristen, kvinna respektive ung?» samt »Varför formulerades och gestaltades de på detta sätt?» (s. 18)

Vid en noggrann jämförelse mellan syftesbeskrivningen och frågeställningarna framkommer en skillnad mellan hur undersökningsobjektet beskrivs. I syftesbeskrivningen nämns »frikyrkliga

kvinnor» och i den första frågeställningen »jungfruföreningen». Vad är det som undersöks egentligen? Är det en förening eller kvinnor som kategori? Redan i titeln återfinns ett »vi» som egentligen aldrig definieras med glasklar tydlighet. Även om en och annan läsare kanske invänder mot detta pedantiska hårklyveri, menar jag att just denna osäkerhet lägger i dagen avhandlingens största brist (denna fråga kommer att diskuteras mer detaljerat nedan).

I frågeställningarna används adverbena »hur» och »varför». Det vill säga att avhandlingen har såväl en beskrivande som en förklarande ansats. Dessa ord blir därför vägledande för författarens metod i undersökningen. Larsson förklarar sitt grundläggande angreppssätt som induktivt – vilket får till följd att källmaterialet får ett slags primat, medan teoretisering kommer senare.

Detta betyder emellertid inte att författaren är omedveten om teoriernas betydelse i en historievetenskaplig undersökning. Författaren visar på god insikt om vikten av att hitta ett arbetssätt där empiri och teori ömsesidigt får påverka varandra. Anslaget är hermeneutiskt och tolkningens betydelse står i centrum; utan tolkning ges ingen djupare förståelse eller möjlighet till någon förklaring. Författaren pekar också på vikten av att tolka materialet utifrån en så djupgående kontextuell läsning som möjligt. Allt i omvärlden kan vara relevant när vi försöker förstå jungfruföreningen i Asker. Ett lokalt undersökningsobjekt minskar inte vikten av såväl en omfattande materialinsamling som en extensiv läsning av relevant sekundärlitteratur – snarare tvärtom.

I inledningskapitlet fördjupas två övergripande teoretiska perspektiv: identitet och intersektionalitet. Identitet definieras som »hur en individ eller grupp själv reflekterar över, konstruerar, formulerar, gestaltar och förmedlar vad den vill vara, vad den vill och bör göra, samt vad den inte önskar vara eller göra, och/eller hur den låter sig definieras av andra, i de kontexter den relaterar till» (s. 21). Denna definition fördjupas genom dialog med andra forskare som tidigare använt identitetsbegreppet som analysredskap, framförallt sociologen Anthony Giddens. Identitetsbegreppet som enligt författaren står för ett »inifrånperspektiv» där kvinnornas egna

bilder står i centrum, kompletteras av begreppet intersektionalitet, som då mer blir till ett begrepp som forskaren tvingar på materialet utifrån.

Vad är då intersektionalitet i denna studie? Författaren lyfter fram hur han med detta begrepp vill genomföra »en analys av maktstrukturer och maktrelationer från en punkt vid sidan av föreningen och dess medlemmar». Analysen av hur maktordningar uttrycks, influerar och konkurrerar med varandra står i centrum.

Larsson ger väl fungerande definitioner av dessa två teoretiska redskap. Författaren har också gjort ett klokt val när teoridiskussionen inte tillåts svälla över alla breddar. Likväl saknas en övergripande diskussion som visar att egna definitioner inte bara är resultatet av ett godtyckligt val utan istället är en följd av reflektion och kritik av andra forskares användning av begreppen.

Överlag visar avhandlingen att den skrivits av en forskare med ett öppet och nyfiket sinne men där upptäckarglädjen ibland tagit överhanden över det forskningsmässiga hantverk som ligger i att kritiskt arbeta igenom föregångares teorier och hypoteser. Ett exempel på detta kan vi finna i förståelsen av kategorin »genus» som används i intersektionalitetsanalysen. Här postulerar författaren att man bör tänka sig att det fanns tankemönster som var medvetna och som var omedvetna (jfr s. 276 och 279). Detta är visserligen ett rimligt och väl grundat antagande, men själva analysen hade vunnit i såväl stringens som generaliserbarhet om författarens förståelse av genus på ett tydligare sätt hade mejslats fram i relation till den omfattande teoribildningen.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Källorna utgörs framförallt av de protokollsböcker som jungfruföreningen lämnat efter sig. Dessa härrör från perioderna 1874–1880 samt 1888–1903, då föreningen lades ned. Käll- och litteraturförteckningen visar emellertid att författaren brukat ett långt större källmaterial än så. Till grund för undersökningen har författaren konsulterat inte mindre än femton olika arkiv, de flesta innehållande material som härrör och/eller belyser Askers socken. Källmaterialet är på en gång begränsat men

samtidigt omfattande. Det är bara att gratulera till en avhandling baserad på ett så pass rikt källmaterial. Framställningen visar på en god förtrogenhet med källorna.

Till avhandlingsarbetet hör också att relatera den egna uppgiften till den tidigare forskningen. Undersökningen behöver på ett tydligt sättas i relation till tidigare studier och på så sätt skrivas in i ett forskningssammanhang. Hur an knyter denna undersökning till tidigare forskares rön? Finns det luckor i den tidigare forskningen som denna studie kan hjälpa till att fylla? Oftast behöver ett flertal sådana sammanhang tecknas. Författaren har i detta fall valt att relatera den egna studien till vad han kallar »frikyrklig identitetsforskning», »genushistorisk forskning» samt »ungdomshistorisk forskning». Framförallt svenska och nordiska studier tas upp, men också internationella utblickar görs till framförallt anglo-amerikansk forskning. Den forskningsöversikt som görs under respektive rubrik finner jag väl genomförd. Den genushistoriska forskningen är internationellt sett mycket omfattande. Det urval respondenten gjort inom detta forskningsfält finner jag i allmänhet väl avvägt och relaterat till uppgiften. En studie av kristen ungdomsrörelse av direkt relevans för undersökningen nämns inte (se *Scandinavian Journal of History* 34 (2009)) och diskussionen om rörelsen från homosocial till heterosocial miljö hade vunnit i perspektiv om respondenten också inkluderat Dana Roberts studier av kvinnliga missionsorganisationer. Tyvärr lyser också en översikt över relevanta studier där maktbegreppet står i centrum med sin frånvaro.

DET GÅTFULLA »VI»

Efter denna granskning av de formella ramarna för undersökningen, återvänder jag nu till frågan om vad som egentligen studeras i undersökningen. Eller kanske rättare, vad som *kan* studeras i denna undersökning. Undersökningens deskriptiva anslag leder författaren till att ägna någon möda åt att försöka rekonstruera hur föreningens möten faktiskt gick till. Detta är en stor fördel. Det blir då tydligt att det »vi» som samlades till gemensam undervisning och samtal visserligen var ett kollektiv där kvinnor

numerärt var dominerade men där inflytelserika män inte helt lyste med sin frånvaro. Larssons analys av mötesprotokollen visar att vid nästan hälften av samlingarna var män närvarande (s. 267). Författaren har också markerat (framförallt i kapitel 4) när protokollen direkt visar att pastor interfolierat i samtalet. Det är också viktigt att i detta sammanhang påpeka att vid de flesta samlingar var ett stort antal kvinnor samlade.

Vilka av de kvinnor som samlats kom egentligen till tals? Och vad var det av samtalen som fick rum i mötesanteckningarna? Med ett större mått av källkritik hade det blivit tydligt att vi inte kan förutsätta att protokollen verkligen ger uttryck för »frikyrkliga kvinnors tänkande och livsideal». Författaren medger också på ett ställe att det »mycket ofta var [...] män som definierade den identitetens innehåll och gränser» (s. 210).

Forskningsfrågorna förmår då bättre än syftesbeskrivningen fånga det som undersökningen faktiskt kan studera. Den jungfruförening som formulerade »identiteterna som kristen, kvinna respektive ung» var ett kollektiv där också män hade ett (ibland avgörande) inflytande på formuleringar och tänkesätt. Detta betyder inte att vi ska förutsätta att kvinnorna i föreningen saknade röst, inflytande och makt. Tvärtom. Vad denna slutsats däremot för med sig är ett ifrågasättande av det rimliga i författarens betoning av vad han menar är föreningens konsensuskultur. Det är förmodligen riktigt att de bevarade dokumenten visar på en betoning av enighet och samförstånd, men en vidare reflektion kring det sociala samspelets logik hade kunnat ge rum för en tolkning som betonade att de identiteter som faktiskt uttrycktes också rymde och/eller osynliggjorde bakomliggande konflikter. Kanske har på denna punkt författarens uppdelning mellan identitets- och intersektionalitetsanalys medfört viss begränsning? Kan man så enkelt särskilja ett »inifrånperspektiv» från ett perspektiv som läggs på »utifrån»?

KONTEXTUALISERINGAR

Som nämnts ovan betyder inte ett lokalt fokus ett begränsat perspektiv. För att förstå det lokala

krävs god kunskap om »omgivande» samhälleliga fenomen. Författaren visar överlag på god kunskap om undersökningens vidare kontext, men inom ett par områden hade denna förståelse kunnat fördjupas. Det första av dessa gäller unga kvinnors livssituation på den svenska landsbygden mot slutet av 1800-talet. Frågan om giftermål var central. Hur framtiden tedde sig för en ung kvinna var nära förbundet med frågan om livspartner (eller, för den delen, avsaknad av sådan). Vad hände om man inte gifte sig? Vad väntade då? Ett liv som piga? Ett liv tillsammans med åldrande föräldrar eller en migrerande tillvaro där tillfälligt uppehälle gavs av (manliga) mer välbeställda syskon?

De krav som ställdes på de unga kvinnorna inom (och utom) föreningen var inte lågt ställda och ledde till svårhanterade spänningar. Som ung kvinna förväntades du vara »dygdig» men samtidigt var utsikten att hamna på »glasberget» inte så lockande. Det är tydligt att frågor om giftermål, hustru- och modersrollen var ständigt närvarande under i vart fall de första decennierna av jungfruföreningens liv. Detta skikt i texterna fångas inte helt i Larssons undersökning.

Ett annat område där framställningen vunnit på en mer omfattande läsning av sekundärlitteratur gäller frågan om relationen mellan landsbygdens kultur och den borgerliga kulturen. Detta gäller framförallt frågan om »bildning». Författaren visar övertygande att bildningsbegreppet var relevant också i jungfruföreningen i Asker. I ljuset av den senaste tidens forskning överraskar detta. De flesta forskare menar att bildningsbegreppet var socialt hemmahörande bland borgarskapets män vid denna tid. Avhandlingens resultat ifrågasätter alltså det rimliga i en dominerande tolkning och öppnar dörren för nya undersökningsområden. I ljuset av denna diskussion hade också frågor om de tankemässiga modellerna (motstånd, övertagande, imitation, omförhandling o.s.v.) för relationen mellan den borgerliga och den agrara kulturen på ett tydligare sätt kunnat ställas.

SMÄRRE ANMÄRKNINGAR

I en avhandling så omfattande som den som nu behandlas finns alltid ett antal resonemang som kan ifrågasättas. En opponent gör klokt i att inte stanna upp inför samtliga. Nedan kommer jag kort påpeka några smärre detaljer i avhandlingen som också har mer generell relevans:

På s. 14 redogör författaren för 1800-talets representationsreformer samt väckelsens utveckling. Ordvalet antyder en teleologi (där det som vi i vår tid kan uppfatta som följdverkningar av en viss förändring ses redan som implicita i den förändringen) som bör undvikas i historievetenskapliga framställningar. Teleologin riskerar alltid minska vår förmåga att förstå och fånga det historiskt unika i ett visst skede.

På s. 43 kontrasterar författaren den egna undersökningen mot tidigare studier där väckelsens kvinnor stått i centrum. Larsson påpekar därvid att dessa inte studerat »vanliga kvinnors tänkande». För egen del har jag svårt att se att inte till exempel Karin Sarjas undersökning från 2002 också tar sig an »vanliga» kvinnor. Också det tillsynes extraordinära rymmer det vanliga (och omvänt). Möjligen skulle man kunna säga att mer biografiskt orienterade studier kan ge tydligare exempel på individuella lösningar av samtidens frågor kring makt och identitet.

På s. 109–113 ges en kort redogörelse för den soteriologiska grundsyn som baptistförsamlingen i Asker företrädde. Författaren påpekar att man var »biblicistiskt präglad». Avsnittet andas att man »läste som det stod». Det finns skäl att påpeka att ingen läser bara som det står utan alltid utifrån och inom en given tolkningsgemenskap. Det fanns trots allt andra i samtiden som var lika biblicistiskt präglade som gjorde andra betoningar än baptistförsamlingen i Asker.

AKRIBI OCH FORMALIA

Till en opponents uppgifter hör att också yttra sig över avhandlingens akribi och formalia. I en akademisk publikation hör de till helheten, skapar grunden för framställningens trovärdighet och kollegers möjlighet att granska resultaten.

Avhandlingen är skriven på en förtjänstfullt lättfattlig akademisk prosa. Argumentationerna är i allmänhet väl genomförda. För personer som omnämns i framställningen har inom parentes angetts, som sig bör, uppgifter om födelse- och dödsår. I några fall upprepas dessa uppgifter (till exempel för Fredrik Pira) ett flertal gånger. Varje kapitel är försett med en sammanfattning. Detta är inte alltid att rekommendera i en akademisk publikation men i denna framställning fungerar det väl då författaren också använder dessa avsnitt till att föra övergripande resonemang.

Några meningar i boken är inte optimalt formulerade. De flesta av dessa kan med lätthet förbigås men vid några tillfällen försvårar en oklar formulering förståelsen av texten (se till exempel s. 16, r. 21–24). Vid något tillfälle har också termer använts på ett sätt som inte förenklar läsningen (se exempelvis s. 268, r. 4–5 »genuskategoriens maktposition» hade uttryckts bättre som »genuskategoriens överordning»). Användningen av accenter har också vållat författaren problem, exempelvis när den franske historikern Philippe Ariès eller Rousseaus *Émile* omnämns.

Vad gäller avhandlingens notapparat hade den behövt ytterligare en genomgång. Nu drar dess talrika inkonsekvenser ned det goda helhetsintryck avhandlingen ger. Vad värre är har ibland författarnamn felstavats och felaktiga utgivningsår angetts för sekundärlitteratur. Detta försvårar identifiering av de verk som använts i undersökningen (detta gäller Margaret Lamberts Bendroth som dyker upp som Lamberts Bedroth; Mitterauers bok utkom 1991 (och inte 1888); Colin Haywood ska vara Colin Heywood och Appelros 2005 ska vara Appelros 2003). I förteckningen över tryckt material och litteratur har också ett flertal felaktigheter insmugit sig (till exempel heter Ingmar Broheds åttonde band i Sveriges kyrkohistoria *Religionsfrihetens och ekumenikens tid*; för Kimberlé Crenshaws artikel är posten ofullständig; Kristin Norseths bok är utgiven vid »det teologiske Menighetsfakultet»; förlagsort för Karen E. Smith 2005b, ska vara Milton Keynes och Linda Wilsons bok utkom 2000 med förlagsorten Carlisle).

SAMMANFATTNING

Genom Mats Larssons avhandling »*Vi kristna unga kvinnor*». *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet* har vi fått en inläggande närstudie av en tidig kristen ungdomsförening. Genom att vara en studie av en »folklig» kyrkohistoria står avhandlingen i förbindelse med en av de starkaste strömfåror inom svensk kyrkohistorisk forskning. Likväl bidrar avhandlingen till att förnya denna tradition med sin teoretiska medvetenhet. Genom att vara baserad på ett rikt källmaterial och med ett envist fasthållande vid ett lokalt fokus, genererar avhandlingen talrika uppslag för senare forskning att knyta an till. Undersökningen bekräftar flera tolkningar som förts fram inom närliggande forskningsfält; detta gäller framförallt frågan om hur kristen tro också var en väg till emancipation. Mats Larssons avhandling fördjupar denna diskussion genom sin analys av evangelikal/baptistisk teologi, men också genom att på ett nyanserat sätt diskutera hur religionens inverkan många gånger var motsägelsefull.

ERIK SIDENVALL

Anders Ruuth, Anders Alberius & Krister Wos Andersson

BIBELN TILL SVERIGE OCH VÄRLDEN.
Svenska Bibelsällskapets historia 1815–2015.

Uppsala: Svenska Bibelsällskapet 2015,
139 sid.

I det svenska samhälle som växte fram vid sekelskiftet 1800 i och med industrialiseringen blev framväxten av fria sammanslutningar något av ett kännetecken. Hushållets givna gemenskaper kompletterades med valda associationer, sällskap och samfund. Inom det kyrkliga fältet växte bland mycket annat sällskap fram som syftade till evangelisation och mission, inte sällan genom spridning av tryckta skrifter, traktater och böcker. En av de sammanslutningar som grundades vid den tiden, 1815, var Svenska Bibelsällskapet. Det hade som syfte att verka för spridning av den tryckta Bibeln, i tanke att den skulle finnas i varje hem.

År 2015 firade alltså Svenska Bibelsällskapet 200 år. I skrift uppmärksammade sällskapet detta jubileum genom att ge ut en minnesvolym med historisk översikt och minnesbilder från den två sekel långa verksamheten. Skriften består av två avdelningar och tre appendix. Den första avdelningen, Ord med makt, behandlar tiden 1815 till 2000 och är ett infogat omtryck av Anders Ruuths bok med samma namn, utkommen till millennieskiftet.

De dryga 80 återutgivna sidorna av Anders Ruuths penna är en god översikt av Bibelsällskapets historia 1815–2000, kronologiskt framställd med nedslag vid viktiga händelser. I ursprungsutgåvan från 2000 är de rikt förekommande bilderna och illustrationerna tydliga, vilket inte kan sägas om den nu föreliggande utgåvan. Visst är det en god tanke att visa bilder, men de skulle fylla sin funktion bättre om trycket var sådant att de inte endast avbildas i grymig gråskala. Ibland är det svårt att urskilja vad och vilka personer som avbildas.

Bokens andra avdelning inrymmer berättelser från två av Bibelsällskapets generalsekreterare om deras tid vid styret. Det är intresseväckande att läsa om deras respektive erfarenheter. Anders Alberius, generalsekreterare 1992–2003, berättar i personlig stil från sin horisont om vilka frågor som då var mest brännande. Från hans tid berättas om hur slutfasen i arbetet med *Bibel 2000* kom att utformas, liksom hur sällskapet fick ny organisation och nya lokaler och lanserades på Internet. Krister Wos Andersson, generalsekreterare 2003–2015, har gett sin minnesteckning rubriken »Mellan två översättningar». Det syftar på vad som präglade hans tid, nämligen att *Bibel 2000* var tämligen ny, samtidigt som nya provöversättningar av Galaterbrevet och delar av Lukasevangeliet påbörjats. Från Anderssons tid berättas även om arbetet med det skolanpassade pedagogiska materialet Bibeläventyret.

Värdefullt i boken är de tre appendix som bifogats. Det är listor av sällskapets samtliga ordförande och sekreterare, och slutligen en förteckning av föredragshållare vid årshögtiderna för sällskapets hela historia. Vilka talare som engagerats speglar sällskapets historia.

Men något saknas i boken. Sammansättningen av informationer är brokig men något fattas för att

teckna Bibelsällskapets historia. Någon större sammanhållen historik finns inte. Som jämförelse kan nämnas att även det norska bibelsällskapet nyligen firade tvåhundra år (2014). Med anledning av detta har sällskapet låtit författaren och journalisten Dag Kullerud framställa en jubileumsskrift. *Bibelen – boken som formet vår kultur* omfattar närmare 500 sidor och speglar Norges moderna historia och Bibelns historia i Norge. Det handlar om hur Bibeln påverkat framväxten av det moderna Norge ifråga om kulturliv, nationsbygge, skola, välfärdsstat, politik med mera. Det är en ambitiös och innehållsrik skrift, lättläst och fint illustrerad.

Även om Svenska Bibelsällskapet inte haft resurser att låta en person skriva en jubileumsskrift, hade ett något ambitiösare projekt varit på sin plats. Kanske en antologi där olika kompetenser på ett fördjupande sätt belyst såväl Bibelns som Svenska Bibelsällskapets historia. En antologi med olika kompetenser representerade, exempelvis exegetik, kyrkohistoria, historia och samhällsvetenskap. Ämnet är aktuellt på flera håll; det kan t.ex. nämnas att det vid teologiska fakulteten i Uppsala inom ett par år kommer en avhandling inom Gamla testamentets exegetik om Bibelkommissions arbete med *Bibel 2000*.

När Svenska Bibelsällskapet grundades var syftet att det skulle finnas en bibel i varje hem. I dag är Bibeln vida spridd, men sannolikt är kunskapen om och läsningen av den historiskt dålig. Det är en utmaning för Bibelsällskapet att diskutera. Men det är inte så lätt att komma vidare om man inte först börjar med att betrakta sin historia. Det är beklagligt att Svenska Bibelsällskapet inte tagit chansen att ge ut en fylligare jubileumsskrift – för det finns så mycket att berätta.

ANDREAS WEJDERSTAM

Maria Eckerdal

EN KATOLSK LITURGI FÖR EN KATOLSK KYRKA. Yngve Brilioths liturgiska reformsträvanden 1914–1942. (Bibliotheca Theologiae Practicae 98)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2016, 455 sid.

Maria Eckerdal försvarade sin avhandling i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet den 23 maj 2016. Jag var fakultetsopponent.

Eckerdal har uppmärksammat en betydelsefull del av Yngve Brilioths (1891–1959) gärning, nämligen hans bidrag till mässliturgins förnyelse i Svenska kyrkan 1926–1942. Hon har arbetat med ett mycket omfattande källmaterial och haft tillgång till Brilioths eget arkiv, som tidigare inte varit tillgängligt, med hans personliga brevsamling, manuskript och dagböcker. Därigenom har hon kunnat belysa hans biografi, analysera bakgrunden till hans liturgisyn och i detalj frilägga hans bidrag till gudstjänstförnyelsen. Hon har tillfört ny kunskap om hans motiv, textbidrag och roll i det revisionsarbete som ledde fram till 1942 års handbok. Avhandlingen belyser samspelet mellan ecklesiologi, liturgi och sakramentsteologi hos Brilioth, och visar hur anglokatholicismen, som stod på sin höjdpunkt omkring 1920, fick ett betydande inflytande på den liturgiska utvecklingen i Sverige. Brilioth efterträdde Erling Eidem som ärkebiskop, avgick 1958 och avled året därpå.

Han studerade klassiska språk och övervägde en akademisk karriär med grekiska och latin som huvudämnen, men övergick till historia för Harald Hjärne och disputerade 1915 för filosofie doktorsgrad på en avhandling om den påvliga beskattningen av Sverige fram till tidigt 1400-tal. Året innan hade Nathan Söderblom engagerat honom som sekreterare. Han uppmuntrade Brilioth att avlägga teologie kandidatexamen och prästvigde honom. Brilioth gifte sig med Söderbloms äldsta dotter Brita. Det går knappast att överskatta vad Söderblom – teologiskt, ekumeniskt och socialt – betydde för Brilioth. Efter studier i Oxford, docentur hos Emmanuel Linderholm och en tid som professor vid Åbo Akademi, utnämndes Brilioth 1928 till

professor i praktisk teologi och domprost i Lund. Tio år senare blev han biskop i Växjö, för att 1950 återvända till Uppsala som ärkebiskop. Han var fast förankrad i Svenska kyrkan och såg det som den ekumeniska rörelsens stora uppgift att frilägga de olika kyrkosamfundens inneboende katolicitet för att därigenom främja enheten. Han var ordförande i Faith and Order 1948–1956.

Maria Eckerdal har valt ett föremål för sin forskning som sannerligen förtjänar att uppmärksammas. Med allt källmaterial hon haft till sitt förfogande, skulle hon ha kunnat skriva en stor biografi; istället har hon på goda grunder begränsat sig till ett specifikt område: Brilioths insats för nattvardsliturgi utveckling och hur den samspelade med hans kyrkosyn.

Avhandlingen består av tio kapitel med en inledning som kortfattat beskriver vad kapitlet ska handla om, en längre och ofta mycket detaljerad redogörelse för ett förlopp, samt en avslutande sammanfattning. Detta leder till många upprepningar. Första kapitlet innehåller en biografisk skiss och en forskningsöversikt, presenterar avgränsningar, metod och källmaterial, samt författarens utgångspunkter och val av analyspråk. Andra kapitlet behandlar bakgrunden till Brilioths ekumeniskt orienterade liturgiförståelse. Tyngdpunkten ligger på hans erfarenheter under ett par studieuppehåll i Oxford. Tredje kapitlet belyser nattvardsfirandets svaga ställning i Sverige i början av 1900-talet och redogör för Brilioths kritik av gällande gudstjänstordningar samt hans inställning till 1920-talets utbredda katoliskräck. I fjärde kapitlet analyseras Brilioths banbrytande studie *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, som blev klar 1926, och dess engelska översättning från 1930. Därefter följer ett kapitel om Brilioths försök att påverka 1926 års förslag till handboksrevision. Det följs av ett kapitel om Brilioths tjänst som domprost i Lund, de liturgiska förändringar som han genomförde i domkyrkan och hans kontakter med några av högkyrklighetens företrädare. I bokens längsta kapitel redovisas in i minsta detalj det arbete som ledde fram till 1942 års handbok. I två korta kapitel sammanfattas Brilioths konsistenta liturgiförståelse, hans ecklesiologi, och samspelet dem emellan.

Kapitel 10 ger en sammanfattning av avhandlingen, följt av en engelsk sammanfattning, som i sin skarpa koncentration är föredömligt instruktiv. Boken innehåller ett antal bilder av varierande källvärde.

Eckerdal är inte först med att skriva om Brilioth, inte heller den enda som forskat om handboksrevisionerna fram till 1942. Hon stöder sig framför allt på Lars Eckerdals forskning, men hänvisar också till Oloph Bexell, Sven-Erik Brodd, Carl Fredrik Hallencreutz, Klas Hansson, och mer i förbigående till Ragnar Persenius.

Den sammanfattande forskningsfrågan är tydlig och upprepas många gånger: »Hur ser samspelet mellan liturgi och ecklesiologi ut hos Brilioth i hans arbete med en liturgisk förnyelse av den svenska kyrkan?» (s. 35). Eckerdal gör en rad skarpa avgränsningar. Hon behandlar endast tiden 1914–1942 och analyserar endast delar av Brilioths kyrkliga reformprogram från 1926. Hans ekumeniska insatser diskuteras bara i förbigående. Eckerdal utelämnar hans arbete med evangelieboken helt, och i studiet av mässliturgin tar hon inte med läsningar och böner utan fokuserar på själva nattvardstexterna. Hon behandlar inte liturgisk musik eller liturgisk gestaltning, inte heller liturgi rumsliga och konstnärliga inramning.

Eckerdal belyser Brilioths liturgiska reformarbete mot bakgrund av den gudstjänstordning som nådde sitt lågvattenmärke med 1811 års handbok. Den kännetecknades av mager liturgi, huvudsakligen nattvardslösa gudstjänster, betoning av syndabekännelse och botgöring och – som Brilioth uttryckte det – »det talade Ordets tyranni». Hon analyserar inte Brilioths förnyelsesträvanden i förhållande till den aktuella teologiska debatten på 1930-talet och tolkar inte hans insats i ljuset av den dramatiska händelseutvecklingen i omvärlden, trots att de mest sårbara uttrycken för kyrkans tro, lära och bekännelse var just liturgin. Det var genom att värna gudstjänsten som bekännelsekyrkan i Tyskland och senare i Norge, för att inte tala om den ryska kyrkan, försökte rädda vad som räddas kunde av äktkristen tradition. Även i arbetet med den nya svenska psalmboken, koralboken evangelieboken och handboken eftersträvades (åtminstone av Gustaf Aulén) allmänkyrklig teologi och

enhetlighet i gudstjänsten som ett värn mot falska ideologier.

Maria Eckerdal beskriver Brilioth som en »man utan lärjungar» och har nästan helt avskärmat honom från hans svenska sociologiska och teologiska kontext. Hon diskuterar ingående hur han påverkades i Oxford, men ytterst flyktigt hans förhållande till unglyrkörörelsen, beroende av Söderblom, lärdomar från Finland, syn på liberalteologin, förhållande till Lundateologin (som blomstrade medan han var domprost i staden), och till Lutherrenässansen. Hon preciserar inte heller hans förhållande till »den nya kyrkosynen».

Enligt Brilioth kunde dogmatiska bestämmingar inte klarlägga eukaristins innehåll på ett samma fullödiga sätt som själva den heliga handlingen (s. 111). Mässliturgin var ett »objektivt» uttryck för kyrkans tro, gemenskap och oundärliga kontinuitet från fornyrkran till vår tid. Reformationen syftade till att återerövra den odelade kyrkans liturgiska form och innehåll. Brilioth ställde in sig själv i traditionen från Laurentius Petri (s. 393). Det hade också Söderblom gjort, och i forskningen har detta specifikt svenska arv lyfts fram som en förutsättning för Svenska kyrkans utveckling under 1900-talet.

Eckerdal hade kunnat teckna Brilioths ecklesiologi, inklusive hans syn på historia, kanonisk rätt och institutionens roll i förhållande till rörelsen eller »andlivet», för att sedan diskutera den i relation till hans syn på nattvardens liturgi. Hon har istället valt att begränsa sig till det universella eller katolska draget i hans ecklesiologi, så som det explicit eller implicit kommer fram i hans liturgiska texter och använda detta som ett integrerande perspektiv (s. 42). Avhandlingen ger därför ingen helhetsbild av Brilioths kyrkoupplattning.

I avhandlingen tilldelas Brilioth huvudrollen på den offentliga kyrkliga scenen. Hans medspelare är välkända: Nathan Söderblom, Edvard Rodhe, Erling Eidem, Gustaf Aulén och Tor Andræ. Här uppträder också – som i nästan alla kyrkohistoriska skildringar av den här tiden – den liberala Emanuel Linderholm och den konfessionelle Sam Stadener som oförlätliga bakåtsträvare. Inte en enda kvinna står att finna på denna scen! I noterna

nämns femton kvinnor, men ingen av dem spelar någon roll för det skeende som beskrivs. Eckerdal gör heller inget försök att spåra kvinnors eventuella reaktion på handboksörlslaget eller att granska Brilioths framlagda texter i ett genusperspektiv. Detta är anmärkningsvärt särskilt som hennes handledare skrev sin avhandling om feminism och liturgi.

Inledningsvis konstaterar Eckerdal att bokens titel – *En katolsk liturgi för en katolsk kyrka* – kan uppfattas som provokativ. Frågan är om texten ger täckning för denna titel, och om Yngve Brilioth själv skulle ha känt sig bekväm med karaktäristiken.

Han var genomtänkt och pragmatisk och undervisade vid stabilt konfessionella lärosäten, där lutherforskningen fått ny vind i seglen. Han var uttalat kritisk till anglokatolicismens vurm för det katolska. Svårigheten var, skrev han, »att ingen kan säga vad som är katolskt, allmäneligt. Att blott erkänna fornyrkans auktoritet leder till en ohållbar staticism; man kan icke skruva tiden tillbaka. Här ligger den anglo-katolska rörelsens svaghet: man brinner av hänförelse för en katolicism, som man ej kan definiera, och som ingen kan definiera, förrän en återförenad kyrka samlas till allmänt koncilium» (*Svensk Tidskrift* 1924, s. 200).

För honom var dock den »katolska» kyrkan inte bara ett ideal utan en ontologisk verklighet, som kunde upplevas och som skulle förverkligas. Han valde för sin del att använda begrepp som »allmäneligt», »allmänkyrkligt» eller »universellt» för att inte bli missförstådd. Han tog avstånd från sådant som tedde sig som ett mekaniskt övertagande från den romersk-katolska kyrkan, som han f.ö. ofta talade om som »Roms kyrka» eller »romanism». För honom, liksom för Söderblom och de flesta i Oxfordrörelsen stod givetvis »katolicitet» och »katolsk» för det ursprungliga i romersk-katolsk tradition, men även i resten av kristenheten. Han använde begreppet »katolsk» huvudsakligen när han talade om den odelade kyrkan, och »katolsk» var för honom liktydigt med det »sant» evangeliska, vilket titeln på hans nattvardsbok visar.

Eckerdal använder utan precisering eller citationstecken genomgående begreppet »katolsk» för det som uttrycker kyrkans fullhet och som för alla kristna kyrkor är gemensamt. Hon vill återerövra

den betydelse begreppet hade i den odelade kyrkans tid och även under reformationen. Hon anser att »allmänlig» är ett »trivialt» ord. Genom att istället skriva »katolsk» vill hon skapa en distans till ordet »allmänlig», vilket också är anledningen till avhandlingens titel (s. 47). Hon diskuterar inte de problem som följer av att detta analysbegrepp har så olika meningar och referenser. Inte heller framgår det om hon använder begreppet »katolsk» i anknytning till någon typ av teologisk eller teoretisk modell för övergripande analys.

Det är en näst intill omöjlig uppgift att återerövra ords ursprungliga betydelse. Det blir inte lättare av att »katolsk» är den etablerade beteckningen för den romersk-katolska kyrkan som institution. Den romerska kyrkan, som aldrig fullt ut erkänt Svenska kyrkans anspråk på katolicitet, kallar sig själv genomgående »den katolska kyrkan» och hävdar sin exklusiva rätt att göra så, även om den erkänner att det finns drag av »katolicitet» i andra samfund.

Det finns ett översättningsproblem, ett innehållsproblem, ett ekumeniskt problem, men framför allt ett kommunikationsproblem inbyggt i Eckerdals användning av begreppet »katolsk». Den som läser avhandlingen måste vara uppmärksam. Tanken studsar lätt från bruket av »katolsk» som ett teologiskt/ecklesiologiskt ideal hos Brilioth till den romersk-katolska kyrkan. Avhandlingen är skriven på svenska för en svensk läsekrets; på engelska vore språkbruket ett mindre problem. Som forskare bör man på ett övertygande sätt kunna visa att det analyspråk man väljer är adekvat och ändamålsenligt och inte leder tankarna fel.

Eckerdal har också valt att genomgående skriva »eukaristi» eller »mässa» där Brilioth använder ordet nattvard. Som en katolicitetsmarkör skriver hon »den svenska kyrkan» eller »kyrkan i Sverige» istället för Svenska kyrkan, och där Brilioth använder »nattvardsbön» eller »den eukaristiska bönen» skriver hon »konsekrationsbön». Begreppsvalet innebär en betydelseförskjutning. Hon tolkar Brilioths eget språk i en bestämd riktning. Genom sitt ordval bekräftar hon sin egen förförståelse av Brilioths ecklesiologi och liturgisyn. Hon förändrar hans terminologi utan att problematisera detta. Det styr både författarens och läsarens tanke och

bestämmer i någon mån forskningsresultatet, för som man frågar får man svar. Brilioth framträder som mer »katolsk» eller »högkyrklig» än han var.

Brilioths angelägenhet var att återuppväcka den fullständiga högmässan och vinna tillbaka kommunikanterna. I England hade han sett att nattvarens återkomst var möjlig. Svenska kyrkan hade 1909 principiellt kommit överens med den engelska kyrkan om nattvardsgemenskap. Den byggde för anglikanernas del på en positiv tolkning av den svenska vigningssuccessionen och deras utvärdering av 1894 års svenska handbok, medan de svenska teologerna accepterade ordningen i *Book of Common Prayer* från 1662. Brilioths liturgiska reformförslag var betydelsefulla, men alltså inte villkor för nattvardsgemenskap. När han lärde känna Church of England, drogs den med samma problem som den svenska kyrkan: den var kontrollerad av staten, bunden av en förlegad gudstjänstordning, och hade få kommunikanter i högmässan. Utanför Oxford, Cambridge och London befann sig kyrkan i förfall och hade förlorat mycket mark främst till metodistkyrkan. Allt detta ville Oxfordrörelsen råda bot på. Centrum för rörelsen var Pusey House i Oxford med en klosterlik gemenskap och ett rikt gudstjänstliv, som Brilioth delade.

I sin forskning om Oxfordrörelsen var Brilioth emellertid mer kritisk än vad som framgår i Eckerdals avhandling, särskilt mot dess excentriska »Romapande». Han valde, som Ragnar Persenius skarpsynt visat i sin avhandling om kyrkotänkandet i Sverige 1937–1952 (1987), en medelväg i debatten om kyrkan och sökte med sin dynamiska kristocentriska historiesyn hålla samman kontinuitet och förändring. Men Brilioth tilltalades av Oxfordrörelsens »objektiva» sakramentalism, dess historiesyn som liknade hans egen, dess utrymme för intellektuell redbarhet, och inkarnationsteologin med dess betoning av Kristi fortsatta närvaro i världen utan »falsk lokalisering».

Brilioths mest inflytelserika bok, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* kom ut 1926. Den var en frukt av hans klassiska bildning, medeltidshistoriska forskning och omedelbara kunskap om anglikatolicismen. Med sin utgångspunkt i den odelade kyrkan har boken ett grundläggande eku-

meniskt anslag. Brilioth beskriver fem bibliska och fornkyrkliga huvudmoment i nattvardsfrändet, som »genuint evangeliska», nämligen tacksägelse, gemenskap, åminnelse, offer och mysterium. Dem använder han som kriterier när han analyserar nattvardsliturgin i den romerska medeltidskyrkan och de reformerta, lutherska och anglikanska traditionerna. Ingen tradition hade bevarat eukaristins hela rikedom, men den engelska traditionslinjen framstår för Brilioth som den mest fullödiga.

Strax innan hade Gustaf Aulén, gett ut *Den allmänneliga kristna tron*. Inte heller den var en konfessionell troslära utan gjorde anspråk på att sammanfatta huvuddragen i kristenhetens gemensamma tro sedan fornkyrkan. Brilioth och Aulén var båda lärjungar till Söderblom. De hade övertagit hans syn på den svenska kyrkan som ett sidokapell i den universella kyrkans väldiga katedral. Auléns bok om den kristna försoningstanken (1930) och Brilioths bok om nattvarden översattes samtidigt till engelska av Fader Gabriel Hebert i Kelham. Han gav böckerna mer adekvata titlar än de haft i Sverige: *Christus Victor* respektive *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*. Eckerdal nämner inte det tidsmässiga och teologiska sambandet mellan Auléns och Brilioths böcker och inte heller mycket om deras nära samarbete i handboksarbetet.

Brilioth blev indragen i handboksarbetet redan 1926, men hans inflytande var indirekt (s. 159 ff.). Han försökte påverka Rodhe med ett förslag till mässordning och när Söderblom fått del av detta fördes det vidare till handbokskommittén. Det framkallade en kraftig reaktion anförd av Sam Stadener men försvarades av Aulén. Det blev föremål för stora förändringar innan det avlogs av kyrkomötet. Brilioths inflytande fortsatte att vara indirekt: som spökskrivare åt Söderblom, genom publikationer, prästutbildning och domprosttjänst.

När frågan om handboken åter aktualiserades fick ärkebiskop Erling Eidem 1933 ecklesiastikminister Arthur Engbergs uppdrag att på egen hand göra ett förslag, alldeles som J.A. Eklund fick uppdraget att lägga fram ett psalmboksförslag. Sedan tillsattes arbetsgrupper som reviderade förslagen innan de överlämnas till kyrkomötet. Eidem bad

Brilioth om hjälp, och han föreslog en ordning för skriftmålmässan eller en högtidligare form av nattvardsgudstjänst, som låg i linje med hans förslag 1926. Eckerdal har ytterst noggrant undersökt i vad mån Eidem tog hänsyn till Brilioths förslag (s. 285–299).

Vid den här tiden härskade Hitler oinskränkt i Tyskland. Europa förberedde sig för krig. Arthur Engberg sökte stöd i kampen mot de totalitära krafterna och satsade målmedvetet på en förstärkning av kyrkan genom att som ecklesiastikminister driva fram den nya psalmboken följt av koralkbok, evangeliebok, handbok, och mässbok. Söderblom var död, men även Stadener. Brilioth hade valts till hans efterträdare i Växjö. Som biskop kunde han nu agera direkt i sitt domkapitel och i kyrkomötet. Han motionerade 1938 om att mässan skulle återställas till »den klassiska kristna gudstjänstform» som ärvts från fornkyrkan. Beredningsutskottet gick Brilioth till mötes.

I den kommitté som skulle se över Eidems förslag utsågs Tor Andræ – som ju satt i Svenska Akademien – till ordförande och systematikern Aulén och liturgihistorikern Brilioth som experter. Alltså två mot en. De kunde revidera Eidems förslag i den riktning de båda önskade. När beslutet sedan skulle tas var de båda ledamöter i kyrkomötet och talade med den tyngd som biskopsämbetet gav. Med små förändringar gick Brilioths förslag igenom.

Liturgiskt förnyelsearbete handlar om detaljer, restaureringsprinciper och vägval. Eckerdal har minutiöst följt hela processen och övertygande belagt Brilioths avgörande betydelse för mässliturgins utformning. Hans bearbetade förslag från 1926 fick på punkt efter punkt genomslag. Resultatet blev att nattvarens allvarliga botkaraktär fick ge rum för eukaristi och gemenskap och att momenten åminnelse, offer och mysterium förtydligades i nattvardsbön och prefationer. Det var en genomgripande förändring. Kompletterad med de andra kyrkliga böckerna gav handboken högmässan en ny och mer allmänkyrklig karaktär. Handboken blev en milstolpe i 1900-talets kyrkoliv.

Brilioth och Aulén var angelägna om att markera sin integritet i förhållande till högkyrkligheten. I *Från mina 96 år* (s. 158) skriver Aulén: »För natt-

vardsliturgins utformning [...] har Brilioths nattvardsbok haft viss betydelse, men han kan varken åberopas för anglikanism eller högkyrklighet. Om svensk högkyrklighet sådan den framträdde under 1930-talet haft någon inverkan på det som skedde, har denna varit av negativ art: den rädsla, ibland rentav skräck för allt slags högkyrklighet, som var starkt utbredd, har lagt hinder i vägen för reformarbetets möjligheter att fritt förverkliga sina egna legitima intentioner.» Eckerdal värderar högkyrklighetens betydelse något annorlunda.

Författaren framhåller den integrerande dimensionen i Brilioths liturgiförståelse (s. 42), men begränsar sig till hur den manifesteras i liturgin, alltså i kyrkorummet (s. 43). I Brilioths liturgiska texter finns explicita ecklesiologiska utsagor, men hans ecklesiologi synliggörs även implicit i liturgiska praktiker som »gestaltar övertygelser» (s. 43). Hans sakramentsteologi kan inte skiljas från hans syn på gudstjänst och kyrka.

I Brilioths förståelse av kyrkan, lyfter Eckerdal fram fem element: att kyrkan är en enda, att den katolska kyrkan tar gestalt i den svenska kyrkan, att kyrkan är ett sakrament, att kyrkan är Kristi kropp och att den är platsen för inkarnationens fortsättning. Detta förutsätter att kyrkan för Brilioth har konkret, institutionell form med Kristus som grund. I sin ideala form finns kyrkan endast i trons värld, men hennes katolicitet är inte endast eskatologisk. Kyrkans enhet blir synlig i varje lokal församling när eukaristin firas. Vad kyrkan är som katolsk kyrka och vad den gör som sakramentsförvaltande lokalmenighet kan inte skiljas åt och kan därför inte heller studeras som två skilda områden. Ändå måste Eckerdal konstatera att det varit svårt att studera förhållandet mellan ecklesiologi och liturgi eftersom de ständigt går in i varandra (s. 396 f.).

»Kristi kyrka är ett sakrament och inom henne förvaltas sakramenten vilka i sin tur skapar församlingen» skriver hon, men borrar sig inte djupare in i frågan om kyrkan som »tecken i världen» eller »sacramentum mundi» (s. 397). Ecklesiologi inbegriper ofrånkomligen även en bestämning av kyrkans uppdrag i världen. För Brilioth var, enligt Eckerdal, »kyrkans uppdrag i världen framför allt

att vara just kyrka» (s. 389), eller i den engelska sammanfattningen: »The mission of the Church in the world was to be Church – the Church must not be compromised by anything.» (s. 413). Eckerdal behandlar vare sig kyrkans diakonala eller missionala uppdrag, som så starkt framhävdes i Oxfordrörelsen och som genom Söderbloms betoning av social praktik fått en starkare ställning även i den svenska kyrkan. Hennes fokus är kyrkans kontinuitet och universalitet så som den kommer till uttryck i gudstjänsten.

Den ekumeniska rörelsen, som var Brilioths teologiska hemort, är per definition en rörelse i framtidens riktning: kyrkans fulla enhet och katolicitet väntar på att uppenbaras, liksom hennes helighet och apostolicitet. Sanningen ligger inte färdig och förpackad i det förflutna, utan väntar i framtiden. I mässan blir kyrkan ständigt till på nytt; där förenas förflutenhet och framtid i ett flyktigt nu. Det är där – och endast där i Kristi närvaro – som kyrkan är katolsk. Liturgin är inte bara något som kyrkan gör, den är kyrkans primära existensform. Det liturgiska restaureringsarbetet, som Brilioth ägnade sig åt, var alltså ingenting mindre än att återuppbygga Guds kyrka på jorden.

Avhandlingen har delvis biografisk karaktär. För att förstå en persons betydelse i sin samtid är hans eller hennes kontext avgörande viktig. I sin analys har Eckerdal inte satt in Brilioths insats i dess historiska sammanhang med dess komplexitet. När jag läst avhandlingen har jag sett författaren framför mig som en forskare med tubkikare, gärna en antik sådan i polerad mässig och mahogny, ungefär som Adolf Nordenskiöld på en känd målning, där han står på packisen i Berings sund och söker en väg framåt. Hans fartyg Vega i bakgrunden, nedisat och med revade segel, skulle kunna symbolisera den svenska kyrka, som Eckerdal kallar »utdöd» och där eukaristin knappast längre firas. En tubkikare har sina begränsningar: synfältet blir smalt, det omgivande landskapet försvinner, och vad man fokuserar blir kraftigt uppförstorat. I Eckerdals tubkikare framträder Brilioth skarpt och förstörad, medan alla de som rör sig omkring honom blir suddiga och det omgivande landskapet hamnar

utanför synfältet. Tubkikaren har ett utmärkande kännetecken: den leder till enögdhet.

Trots detta har Maria Eckerdal – särskilt i sin grundliga analys av den process som ledde fram till 1942 års kyrkohandbok – inte bara gett ett betydande bidrag till liturgiforskningen utan framför allt visat på Yngve Brilioths avgörande betydelse för den fortsatta gudstjänstvecklingen i Svenska kyrkan. Med handboken 1942 valde Svenska kyrkan medvetet att gå i riktning mot fördjupad katolicitet och bejaka den konvergens i liturgi och praktik, som sedan dess blivit alltmer synlig i och mellan de stora kyrkotraditionerna.

Avhandlingen har 1 966 noter, som hänvisar till sinsemellan olika källor. Eckerdal för en alltför begränsad diskussion om deras varierande källvärde. Det saknas ibland källkritiska överväganden och en del källhänvisningar är överflödiga, medan andra kan ifrågasättas (t.ex. not 1258 som ger direkt felaktig information). Varje gång en not hänvisar till en tryckt skrift skrivs dess fullständiga titel ut, exempelvis Eckerdal, L. *Skriftemål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftemål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1911 års till 1942 års kyrkohandbok*. 1970. Denna referens återkommer i sin helhet i mer än 100 noter. Om författaren följt sedvanlig praxis hade hon kunnat spara många tusen tecken. I personregistret har George Bell blivit KA Bell och både Hallencreutz och Rosendal, Fortescue och Frenssen har tappat sina sidhänvisningar. I litteraturförteckningen finns böcker nämnda, som det inte hänvisas till i avhandlingen, t.ex. av Dag Sandahl och Björn Ryman. Avhandlingen har få korrekturfel.

JONAS JONSON

Bengt Stolt

KAPLANEN HERMAN HEDBERG. Ett liv i tillbedjan och själavård.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2016, 183 sid.

Att skriva en biografi över en präst som aldrig predikade och »som ingenting skrev» är ett uppdrag som kommer med uppenbara svårigheter. Snarare

än sedvanliga tillförlitliga källor är Bengt Stolts bok om Herman Hedberg (1897–1964), som under 20 år fungerade som kaplan för Societas Sanctæ Birgittæ (SSB), baserad på spridda skildringar och inte minst författarens egna och andras hågkomster. Med detta i beaktande är det en väl sammanhängande och informativ bok som Stolt lyckats åstadkomma, även om delar av framställningen, där källor ibland helt saknas, tycks handla mer om författarens erfarenheter än om Hedberg.

Stolt påtalar inledningsvis att källorna, på grund av den långa tid som förlupit sedan händelserna och samtalen ägde rum, har en »osäkerhetsfaktor» och dessutom en »personlig färgning». Den senare är svår att undgå och biografien får närmast en hagiografisk inramning, när det på bokens första sidor fastslås att ingen kunde »utlägga läran om rättfärdiggörelsen genom tron så klart och bekännelsetroget» som Hedberg, vars »stora givmildhet [...] medverkat till att han [...] hade det ekonomiskt bekymmersamt». Till detta tillfogas kort därefter att »hatet hade ingen grogrund i hans hjärta» (s. 12–13). Bilden av en renlärig, generös och skrupelfri människa återkommer sedan i den resterande skildringen av Hedbergs gärning.

Hedberg, eller fader Herman som folk i hans omgivning kallade honom, blev tidigt en framträdande gestalt i den högkyrkliga rörelsen inom Svenska kyrkan. Stolt tecknar på ett sympatiskt sätt Hedbergs resa från det lågkyrkliga Västerbottnen, via Sköndal och diakonuppdrag i Gävle, till hans engagemang i SSB och sedermera efterlängtd prästvigning. Bristen på källmaterial har däremot resulterat i att boken snarare än om Hedberg i stor utsträckning handlar om SSB och det tidiga 1900-talets högkyrklighet samt inställningen till densamma från det omgivande samhället. Till denna framställning tillfogas vad som närmast framstår som brottstycken ur ett liv.

Något om Hedbergs person som författaren dock återkommer till genomgående är, utan att använda begreppet, Hedbergs sexuella läggning. Stolt är märkbart upptagen vid att påpeka att Hedberg inte var homosexuell. Detta är sannolikt kopplat till att Hedberg, som författaren uppmärksammar, kände sig osäker i kvinnors närvaro, förblev ogift

och samlade unga män kring sig. Han var, med Stolts ord, »medveten om att han som ungarl med många pojkar i sin omgivning riskerade att utsättas för ryktesspridning». Att Hedberg dessutom levde i ett samhälle där homosexuella handlingar var straffbara (fram till 1944) och homosexualitet klassificerades som en mentalsjukdom – och att han därtill verkade i en kyrka som såg utlevd homosexualitet som ett brott mot Guds bud – är något som författaren möjligen kunnat relatera till i dessa diskussioner. Därtill var kopplingen mellan anglikatolicismen, av vilken den svenska högkyrkligheten var så influerad, och homosexualitet diskursivt väletablerad. Detta sammantaget skulle vara anledning nog för en person i Hedbergs position att vara noga med att hävda sin »oskuld».

Boken, som är ledigt skriven och endast i begränsad utsträckning naggad av förlagets ointresse av att korrekturläsa manus, bidrar bortsett från uppgifterna om Hedberg inte med några nydanande kyrkohistoriska insikter utan kan främst ses som ett komplement till tidigare översikter, av vilka den främsta torde vara Bengt Ingmar Kilströms *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet* (1990). Stolts biografi har emellertid en given målgrupp i dem som är intresserade av det svenska gudstjänstlivets utveckling och av den högkyrkliga rörelsen i Sverige under första hälften av 1900-talet.

MARTIN NYKVIST

Anders Dillmar

HARALD GÖRANSSONS STUDIETID & VERKSAMHET SOM KYRKOMUSIKER. Kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2015, 274 sid, 74 opaginerade sid.

HARALD GÖRANSSON SOM MUSIKPEDAGOG & FOLKBILDARE. Kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2015, 376 sid, 11 opaginerade sid.

HARALD GÖRANSSON & GUDSTJÄNSTMUSIKENS OMVANDLING. Kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2015, 406 sid, 11 opaginerade sid.

HARALD GÖRANSSON & PSALMSÅNGENS FÖRNYELSE. Kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2015, 503 sid, 11 opaginerade sid.

Anders Dillmar har utfört en stor prestation med sitt fyrabandsverk om Harald Göransson på sammanlagt 1 666 sidor. Som doktor i musikvetenskap, kyrkomusiker och teol. kand. har förf. också en adekvat bakgrund för den väldiga uppgiften. Verkets genre är svårbestämbar. Den gemensamma underrubriken »kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft» är också namnet på det stora forskningsprojekt som här rapporteras.

I inledningen till det första bandet presenteras kortfattat forskningsläget. I ett följande avsnitt presenteras huvudfrågan som »hur processerna såg ut och vad som drev Göransson till sina egna insatser». Svårigheten med hela upplägget avslöjas redan under rubriken »Källornas tillförlitlighet»: »Göransson var inställd på att jag skulle skriva en bok om honom, han hörde något år efter intervjun av sig och undrade hur det gick.» Och några sidor

längre fram: »Han förbjöd mig att skriva en ›tjock› bok, men insåg samtidigt att ›som du håller på och rotar här kommer jag ju på en massa saker.›» Förf. säger sig ha försökt hålla sig kritisk till källorna, men han har fascinerats över »hur ledtrådar ofta lett till upplysningar som verifierat just den helhetsbild Göransson lämnat efter sig». Bland källorna dominerar Göranssons eget arkiv materiellt i mycket stor utsträckning, och mentalt ännu mer. Intervjuer med Göransson och andra personer har till stor del fått styra framställningen. Allt är lagt väl tillrätta, men var finns det som saknas här? Förf. är medveten om risken, när han skriver, att »det är därför fullt möjligt att han ur sitt arkiv sorterat bort sådant han inte ville skulle komma i dagens ljus», men det har inte lett till omtänkande eller omsökningar. Att en brevkopia inte garanterar att brevet verkligen sänts, är mindre allvarligt, nämligen om man lägger huvudvikten vid de tankar av brevskrivaren det innehåller. Att förf. genomgående är »Harald» med sitt föremål underlättar inte den kritiska distansen.

De fyra bandens rubriker är dels kronologiska, dels tematiska. Första bandets »studietid och verksamhet som kyrkomusiker» är träffande. Men »musikpedagog och folkbildare» var Göransson i hög grad redan i band I, och inte först i band II. Sedan blir framställningen mer tematiskt styrd, med »gudstjänstmusikens omvandling» och »psalmsångens förnyelse» var för sig. Till den sista rubriken kan man också ställa frågan om inte »koralens förnyelse» eller helst »förnyelsen av psalm och koral» hade varit mera välfunnet.

Den stora frågan till hela verket är hur denna biografiska krönika av väldiga mått kan besvara huvudfrågans första led om »hur processerna såg ut», när uppmärksamheten i så hög grad riktats mot frågans andra led »vad som drev Göransson till sina egna insatser». Denna fråga besvaras in i minsta detalj. Vi får veta vad Göransson läste, vad han hörde i radio, var radioapparaten var inköpt och till vilket pris, vilka filmer han såg, och hans karriär skildras, så vitt det går att se, utan att något har utelämnats. Just detta är det stora verkets största svaghet: att ingenting tycks ha utelämnats. Om syftet varit att skriva en kritisk biografi över Harald Göransson hade det krävts någon reflektion

över biografins metod och en kraftig strykning av materialredovisningen. När nu syftet är »hur processerna såg ut», borde ännu hårdare strykningar ha företagits. Rec. är väl medveten om hur fascinationen över ett fantastiskt material kan ta över den kritiska distansen, och att det kan göra mycket ont att stryka, men det får inte avhålla en författare med vetenskapliga ambitioner från denna smärtsamma process.

I de senare delarna är det istället kommittéarbets detaljer som fått stort utrymme, vilket onekligen belyser »hur processerna såg ut» och belyser Göranssons betydande insatser. Det måste ändå sägas att verket saknar koncentration. Vad vi istället har fått är ofta alldeles utmärkta, inläggande inblickar i en gången tids sätt att leva, tänka och fråga, samt hur alla de kommittéer där Göransson arbetade, ofta som den drivande kraften, fungerade. Svenska kyrkans kris blir tydlig redan 1944, när en präst på Botdagens aftonsång håller en straffpredikan om moralupplösning och sexuell lössläpphet för en enda åhörare – sin hustru. Den återkommande diskursen om »kyrkligt värdig musik» ter sig i konfrontation med dagens subjektivering av de kyrkliga handlingarna märkligt avlägsen. Kombinationen av praktiskt musicerande, ny liturgisk praxis (t.ex. tidegården), och teologi (Oxford, lundateologi, högkyrklighet) mitt i vardagslivet finner man sällan så väl integrerad med en enskild persons funderingar. Det är stort. Men ur dessa detaljerat skildrade miljöer får läsaren oftast själv försöka förstå »hur processerna såg ut». Där det finns beskrivet och analyserat, är det inbäddat i så mycket annat, att det kräver analysförmåga även av läsaren. Ett exempel ur band 1: mitt i avsnittet om orglars placering och disposition står att »Det var kyrkokörens placering i kyrkan som gjort Harald engagerad i orgelfrågor.» Det är en nyckelmening, som förtjänat bättre än att stå som övergång mellan diverse orgelprojekt och Göranssons kritik av Småkyrkorörelsen för att ha glömt kören och placerat orgeln än här, än där.

I biografiskt arbete är såväl personlig inlevelse som kritisk distans nödvändig. Den personliga inlevelsen finns här i mycket hög grad. Den kritiska distansen saknas inte, men den är ofta inlindad och

kort, som i band IV, s. 13: »Mobergs ståndpunkt överraskar gentemot Haralds minnesbild vid intervjun 2001 att han själv alltid fått hålla »i tömmarna» och att det var han »som började, i och med det där föredraget i Uppsala, Då var det fullständigt nytt.» Detta tycks inte stämma.» Varpå läsaren väntar sig en kritisk utredning av saken. Istället går framställningen genast kronologiskt vidare.

Biografiska referenser är ibland långsökta eller ofullständiga. Redan på s. 7 i band I talas om Göranssonns lärare Gustav Carstensen, docent i religionsfilosofi, med referens till en hembygdsbok. Carstensen är dock biograferad av Bengt Gustaf Aurelius i minnesteckningarna till prästmötet i Linköpings stift 1985, dessutom med ett långt omdöme av Ragnar Bring just om hans skolgärning. Att kyrkohistoria av Dillmar här identifieras med religionshistoria får man på köpet.

Personregistret (i band I för alla fyra banden) är ofullständigt. »Elisabeth Söderström» hänvisar till »Sven Söderström», som också finns i registret. Henrik Jansson återfinns på de flesta sidor som hänvisar till honom, men i den första hänvisningen tycks en automatisk (?) sammanblandning mellan Henrik Cornell och Bo Gunnar Jeansson (»uttalas Jansson!») ha lett till referensen »Henrik Jansson». Set Svanholm stavas med th. Man blir inte klar över om det är förf. eller föremålet som stavas Gunnar Rosendal med ett felaktigt h på slutet. Oklarheterna gäller även tidskriftsreferenser: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* blir *Teologisk kvartalstidskrift*. Detta kan låta som petitesser, men om Göransson eller någon annan i samtiden gett en tidskrift fel namn eller stavat ett personnamn fel, är det förstås förf:s uppgift att observera och korrigera.

Korrekturläsningen är ingen prydnad för förlaget. T.o.m. »förekommit»/»förkommit» förekommer. »Martin Luthers kyrka i Helsingborg» visar sig i fotnoten på samma sida avse Martin Luthers kyrka i Halmstad.

Det väldiga verket har en *Summary* på drygt fyra sidor. Någon sammanfattande diskussion förs inte. Den egentliga framställningen slutar med »Begravningsgudstjänstens psalmer», följt av ett avsnitt om Harald Göranssonns egen begravning. Det är ingen oäven kombination. Avsnittet om begravningen

ägnas emellertid till största delen åt referat av minnesrunor, ofta hållna i lovsångston. Göransson var »vår tids reformator», kunnig och öppen. Vilket skulle bevisas.

ANDERS JARLERT

Juha Seppo

ARKKIPIISPAN AIKA. Martti Simojoki, II.

Helsingfors: WSOY 2015, 721 sid.

Då professor emeritus Juha Seppo ger sig i kast med del II av sitt biografiska mastodontarbete *Arkkipiispan aika* om Martti Simojoki (MS) har han redan i del I, som täcker tiden 1902–1964, tecknat både bakgrund och aktör (se KÅ 2015, s. 297–299). Bokens titel är enkel och samtidigt fyndig. Till svenska kan den översättas på två sätt *Ärkebiskopens tid. Martti Simojoki II*, då betoningen kommer mer på tiden, eller *Tiden som ärkebiskop. Martti Simojoki II*.

Att ge ut fortsättningen som ett eget arbete är befogat, ja, helt enkelt nödvändigt. Både ämne och omfång kräver det. Här möter läsaren ärkebiskopen som både kyrkofurste och *Homo Religiosus*, som den autentiskt religiösa, fromme mannen, både »hela Finlands själavårdare» som på sina visitationsresor gärna och naturligt möter och tar sig an samhällets små och tysta, men också den världsvane ekumeniske ledare som kan konsten att representera lika väl som att argumentera för sin övertygelse. Seppo har på ett övertygande sätt tecknat bilden av denna mångsidiga person, som ännu som pensionerad aktivt tog del i De väcktas rörelse med dess geografiska centrum i Nilsia på Paavo Ruotsalainenens gamla ö Aholansaari. I denna sin barndoms och ungdoms väckelserörelse förblev Martti Simojoki fast rotad hela sitt liv, prästen, biskopen och ärkebiskopen, allt i en enda person, en enkelt troende pietist, samtidigt en varm, vidsynt med sällsynt mångsidig intelligens och integritet. Allt detta lyckas Seppos biografi förmedla, vilket är imponerande. Förlaget WSOY har tagit väl hand om biografins yttre. De många lyckade bilderna förhöjer läsarens behållning.

Våren 1964 hölls val av ny ärkebiskop i Finland.

Ilmari Salomies (1893–1973), som hade varit ärkebiskop sedan 1951, skulle gå i pension. Valresultatet blev sällsynt entydigt: dåvarande biskopen i Helsingfors, teologie doktorn Martti Simojoki (MS) ställdes med stor majoritet i första förslagsrummet och utnämndes sedan i rask takt av rikets president Urho Kekkonen. MS var både väljarnas och massmedias favorit. Under sina år som präst och biskop, först i St. Michel och sedan i Helsingfors hade han hunnit bli känd som en osedvanligt kunnig, betrodd och inflytelserik ledare inom Finlands evangelisk-lutherska kyrka. Han var som en tidning (*Hufvudstadsbladet*) uttryckte det »huvudet högre» än alla andra tänkbara kandidater. Senast under åren i huvudstaden hade han fått ett omfattande nätverk, som omfattade viktiga delar också av landets politiska och sociokulturella elit. Utgångsläget för den nya ärkebiskopen var alltså i många avseenden osedvanligt lovande.

Det andliga klimatet i Finland präglades vid mitten av 1960-talet som på många andra håll av ökande spänningar och växande radikaliserings inom både kyrko- och kulturliv. Detta kom tydligt till uttryck i den kris, som bröt ut hösten 1964 kring författaren Hannu Salamas roman *Juhannustanssit* (*Midsommardansen*). I ett offentligt tal uttryckte sig ärkebiskopen kritiskt till den värdegrund, eller bristande värdegrund, som han fann genomsyra boken. Den traditionella aktning som dittills ännu under 1950-talet visats kyrka och religion i Finland och som kommit till uttryck bl.a. genom att man värnat om kristendomsämnetns ställning i skolan höll nu på att försvinna. Inte minst bekymrade utvecklingen bland den unga generationen.

MS:s tal utlöste en häftig debatt där kyrkan och inte minst den kristna sexualmoralen blev föremål för hård och ofta mycket bitter kritik. Till saken hörde att rättsväsendets inkopplande ytterligare skärpte motsättningarna, som nu också kom att gälla hur man på kyrkligt håll ställde sig till juridiskt ingripande. I slutändan kom debatten också att gälla problematiken stat och kyrka. Utan att direkt vilja ta ställning mot dem som gjort rättssak av Salamas bok ville MS ha sagt att för honom var det en främmande tanke att rättsväsendet skulle försvara Guds ära. Där borde fri mänsklig åsikts-

bildning själv kunna reagera. Ordet var kyrkans vapen. Här gick alltså också sprickor i det kristna åsiktsfältet i dagen. MS var i olika sammanhang noga med att betona att man också borde lyssna på och försöka förstå också radikal kritik och ungdomarnas åsikter, något som skulle visa sig vara synnerligen aktuellt just dessa år.

Biografins andra del täcker tiden 1964–1999, alltså både MS:s tid som ärkebiskop (1964–1978) och hans tid som pensionerad fram till sin död 1999. Den kombinerar på ett naturligt sätt både kronologi och tematik. Den ger en balanserad omvärldsbeskrivning av en tid som ännu ligger många så nära att den kunskap vi har om den är uppblandad med egna subjektiva intryck och många oprövade antaganden. Av bokens fyra huvudkapitel är kapitel I och III främst kronologiskt upplagda och behandlar kyrka och teologi i det finländska samhället under MS:s tid som ärkebiskop. Kapitel II handlar om ekumenik och utrikespolitik, medan sista kapitlet handlar om tiden efter pensioneringen 1978 till MS:s död 1999. Boken är skriven på ett uttrycksfullt språk, ofta med mycket träffande och njutbara språkbilder och finurliga formuleringar, men tyvärr på finska. Och just detta utgör denna biografis största brist. Att den är skriven på finska och saknar sammanfattning på exempelvis tyska, engelska eller svenska innebär tyvärr en oöverkomlig språkmur för alltför många. Med den ställning MS hade också internationellt, inte minst i Norden hade man önskat att boken kunde göras tillgänglig för en bredare publik. En översättning av verket vore därför önskvärd.

Boken som nu föreligger handlar mycket om MS:s föränderliga omvärld, främst naturligtvis det finländska sociala, mentala och politiska landskap där han verkade. Vidare ges kunniga internationella ekumeniska utblickar föranledda av den tämligen synliga kyrkliga ledarroll som Simojoki genast fick axla. Förbi var nu 1930-talets skepsis mot ekumeniska strävanden. Finlands evangelisk-lutherska kyrka hade efter andra världskriget gått med i de mellankyrkliga ekumeniska strävandena och deltog bl.a. i både Lutherska Världsförbundets (LVF) konstituerande möte i Lund 1947 och i Kyrkornas Världsråd (KVR) i Amsterdam 1948. Det

internationella samarbetet ökade speciellt under senare delen av 1950-talet. År 1963 fick Finland stå värd för LVF:s fjärde generalförsamling. Där valdes dåvarande helsingforsbiskopen till förste vicepresident. Det uppdraget förde MS redan i början av tiden som ärkebiskop in i ett tätt samarbete med andra lutherska kyrkoledare. Vid exekutivkommitténs möte i Reykjavik valdes han nämligen in i en trepersonerskommitté för internationella frågor och blev samtidigt sakkunnig och representant utåt för LVF.

Att förbereda och fatta beslut om platsen för LVF:s femte generalförsamling blev en krävande uppgift, en långkörare för exekutivkommittén. En förväntad inbjudan till Weimar i det kommunistiska Östtyskland både lockade och förskräckte. Efter ett par års väntan stängdes dock dörren dit. Den inbjudan, som följde från den lutherska kyrkan i Brasilien var också långtifrån problemfri, då landet där sedan 1964 styrdes av en militärjunta, som visade föga förståelse för demokrati och fri åsiktsyttring. Mikko Juva hade 1963 tack vare Simojokis stöd valts till ordförande för LVF:s teologiska kommission. Nu gjorde de två finländarna gemensam sak för att få mötet bort från Brasilien. Mötets tema var »Sent into the World» och olika teologiska tolkningar kom tydligare än förr i dagen. Trots Simojokis och Juvas protest och hot om uteblivande ville LVF:s övriga ledning i det längsta hålla fast vid Brasilien.

Sedan allt mer besvärande information om det politiska läget nått LVF:s ledning flyttades mötet dock i sista minuten från Brasilien till Evian på den franska sidan av Genevesjön på bekvämt avstånd från Geneve. Mötet hölls som planerat i maj 1970 och blev mycket stormigt med många diskussioner och förklaringar till ändringen av mötesplatsen. Också MS fick än en gång utförligt redogöra för sina bevekelsegrunder och sina tidigare ställningstaganden. En viss sympati hade hans argumentation tidigare fått av en del andra nordbor, bl.a. Sveriges ärkebiskop Ruben Josefson och de svenska professorerna Bengt Sundkler och Gustaf Wingren, som meddelat att inte heller de kunde tänka sig att delta i mötet om det hölls i Brasilien.

Trots att den finländska ärkebiskopen i allmän-

het var aktad och uppskattad inom LVF:s ledning, nådde hans teologiska resonemang inte fram ens i efterhand. Att hans ställningstagande skulle ha varit politiskt betingat vidkändes han inte. Det kristna budskapets äkthet och trovärdighet förpliktade att i allt hålla sig till Guds ord, betonade han. För det krävdes en fri och klar analys, som inte skulle ha varit möjlig om mötet hade hållits i Brasilien. Andra kyrkor hade givetvis inte rätt att för kyrkan i Brasilien diktera hur de borde handla i sina inre angelägenheter. En helt annan sak var att man på mötesstället behövde kunna föra sakliga samtal om för generalförsamlingen aktuella ämnesområden, också om dessa kunde kännas obehagliga för värdkyrkan. Att söka kringgå obehagliga fakta skulle ha urvattnat generalförsamlingens kristna budskap i tal och resolutioner. Dessutom skulle mötesplatsen i Finland ha tolkats som ett godkännande av situationen i Brasilien. Fastän beslutet att flytta mötet delat åsikterna, hoppades MS att den gemensamma tron och bekännelsen kunde fördjupa gemenskapen också då, och att de alla som lutheraner fritt kunde ge uttryck för det de var oeniga i. Slutligen var det inte viktigt vem som hade fel och vem som hade rätt, eftersom alla var »både rättfärdiga och syndiga».

MS gjorde en mångårig aktiv insats inom melankyrkligt samarbete, främst inom LVF men också KVR. Kanske ännu mer torde MS ha påverkat kontakterna till enskilda kyrkor inom östblocket, dvs. kyrkorna i Baltikum och Ingermanland, i Ungern, Östtyskland, Polen, Rumänien, Tjeckoslovakien och inte minst kontakterna med ortodoxa kyrkan i gamla Sovjet. Han insåg mycket väl hur otroligt litet manöverutrymme dessa kyrkor hade och ville att kontakterna till Finlands lutherska kyrka skulle kunna erbjuda dem åtminstone ett litet andningshål. Det är mot den bakgrunden som också kontakterna med ortodoxa kyrkan skall utforskas och förstås. Ungefär 120 sidor av bokens totalt närmare 600 sidor text ägnar Seppo åt detta tema. En recension förmår tyvärr inte återge mycket av innehållet. För att kunna lyfta fram åtminstone något av det som utanför Finland kan antas ha störst intresse väljer jag att prioritera dessa kontakter till utlandet, som kanske är minst kända.

Här finns viktiga bitar som belyser delar av kalla

krigets kyrkohistoria och finländska kristnas kamp och insatser för att hjälpa sina systerkyrkor. När nöden i kyrkorna i öst var som värst, var man i väst (åtminstone i Finland) djupt oeniga om man skulle hjälpa och hur. Nu visar forskningen hur väl allt behövdes. Samtidigt som bibelkurirer smugglade biblar arbetade ärkebiskopen med sin stab målmedvetet för att använda de lagliga vägar som fanns tillgängliga. Att utnyttja möjligheter som (avsiktlig) mänsklig glömska gav kunde väl knappast stämplas som lagbrott. Så fick också exempelvis en eller annan fattig ingermanländsk församling en efterlängtd kyrkohandbok, då någon gäst från Finland »råkade» lämna den efter sig på kyrkans altare. Forskning visar också att det man nog misstänkte redan då stämde och överträffade de mest misstänksammas farhågor. Avlyssningsapparatur i hotellen var legio och angivare fler än man anade.

MS var långt ifrån naivt godtrogen. Ändå hände det att han gick på en och annan nit. I sina officiella kontakter med kyrkan i Ungern var han väl medveten om att vara omgiven av angivare. Han ansåg endast en av de många ledare han hade kontakt med vara pålitlig. Denne hade han många år tidigare träffat i Finland och fått förtroende för. Nu råkade det sig inte bättre än att denna enda »pålitliga» ungerska kontakt i själva verket var angivare, agenten »Papp» i statens säkerhetstjänst. Mannen var Lajos Várady, präst i församlingen Budavár i Budapest. För honom avslöjade MS att han i Finland fått ett hemligt meddelande att vidarebefordra till en tredje part. »Papp» läckte naturligtvis informationen till säkerhetspolisen som så kom en för dem kanske tidigare okänd sak på spåren.

I alla sina kontakter till Ungern insisterade MS för övrigt konsekvent på att som gammal vän få besöka den åsidosatta förra biskopen Lajos Ordass. Också andra finländska teologer som besökte Ungern försökte MS få att inse vikten av att besöka Ordass. De finländare som prioriterade »den nya riktningens män», sådana som Zoltán Káldy, Lajos Vetö och Emil Koren, var inte alltid så ivriga att efterkomma ärkebiskopens önskan. Detta kunde på hemmaplan leda till strama relationer till och med till en eller annan biskopskollega.

På andra håll gick det bättre. Exempelvis i Öst-

tyskland och Polen hade MS pålitliga kontakter och fasta vänskapsband som sträckte sig långt bakåt i tiden. Till sådana kontakter hörde bland flera andra biskopen för Pommerns landskyrka Fr.W. Krummacher i Greifswald och biskop Andrzej Wantula, biskop i Polens lilla lutherska minoritetskyrka. Genom sådana kontakter fick han pålitlig information om kyrkornas och de kristnas verkliga belägenhet och behov. Om det som MS försökte och lyckades göra för kyrkorna under kommunismen var av bestående värde eller inte, smått eller stort är inte lätt att avgöra – också forskaren Seppo undviker att göra det – men MS:s intentioner kommer tydligt fram. I det minerade spänningsfält som kyrkans utlandsrelationer dessa år utgjorde visade MS både sina diplomatiska talanger och en ledarförmåga som garanterade att alla trådar hölls samlade i hans fasta grepp.

Här ska ges ännu några glimtar från ännu ett område, nämligen relationerna till den ryska ortodoxa kyrkan. Redan som biskop i Helsingfors hade MS av dåvarande ärkebiskop Salomies fått i uppdrag att besöka den lutherska kyrkan i Estland och dess ärkebiskop Jan Kiivit d.ä., som utfärdat inbjudan. Också ärkebiskopen i Sovjet-Lettland Gustav Tours anslöt sig till inbjudarna. MS visste, som Juha Seppo uttrycker det, att tåget till Tallinn gick via Leningrad och att man kom hem från moskvahållet, dvs. de lutherska kyrkorna hade inga möjligheter att själva vare sig öppna eller sköta utländska kontakter. Allt skulle gå via utrikesavdelningen för patriarkatet i Moskva med metropoliten för Leningrad och Novgorod Nikodim i spetsen. Bakom alla beslut om tillstånd fanns alltid KGB:s religionsmyndighet. MS och Finlands kyrka fick alltså kontakten med den ryska ortodoxa kyrkan oväntat och utan att ha anhållit om det. Kontakten med metropoliten Nikodim öppnade porten till de lutherska kyrkorna, men också till den ortodoxa. Ur denna kontakt växte småningom lärosamtalen fram på förslag av MS.

Fyra gånger möttes under MS tid som ärkebiskop de båda kyrkornas delegationer för teologiska samtal, först utanför Åbo 1970, sedan i ett kloster i Zagorsk 1971, därefter i Järvenpää 1974 och slutligen i Kiev 1977. Naturligtvis möttes här två grupper

med helt olika förutsättningar och säkert också olika målsättningar. För MS var ett viktigt mål helt enkelt att för motparten erbjuda ett andningshål i en situation där alla kristna kyrkor under kommunismen var hårt trängda. Att här i detalj följa dessa samtal är givetvis inte möjligt. Det ska dock konstateras att MS dessa år ivrigt uppvaktades också med hemställningar och inbjudningar för att officiellt få med den finska kyrkan också i den omorganiserade pragfredskonferensens verksamhet. Också där stod den ryska kyrkans »utrikesminister», metropoliten Nikodim, i spetsen. Trots dessa många återkommande försök att få MS officiellt involverad i denna freds rörelse, som närmast var inspirerad från öst, behöll MS avståndet. Detta också trots att professor Heikki Varis, annars väl betrodd av MS, ivrigt talade för en officiell anslutning. Finlands kyrka kvarstod i sin status som enbart observatör.

Seppo diskuterar också kyrkans och ärkebiskopens egen eventuella »finlandisering». Frågan lyfts fram inte minst kring teserna och kommunikén från samtalen i Zagorsk 1971. Han betonar att för att få en riktig bild måste protokollen i sin helhet beaktas, alltså inte endast slutresultatet. Utgående från detta kan, menar han, de finländska kyrkoledarna absolut inte sägas ha varit naiva män, som aningslöst gick i fällor gillrade av KGB. Inte heller kan de ryska ledarna ses enbart som politiska aktörer, som säkerhetstjänstens agenter. Nej, de samtal som fördes rörde sig kring djupa teologiska frågor. Att ur någondera partens perspektiv betrakta dessa samtal främst i ett politiskt ljus är alltså helt obefogat, betonar Seppo, som här stöder sig på en annan känd finländsk forskare, Risto Saarinen. Jämfört med motsvarande rapporter från KVR:s olika samtal var de lutherskt-ortodoxa lärosamtalen mycket mindre politiska.

Den välskrivna och grundligt genomarbetade bokens värde ligger på många plan, ämnesmässigt, stilistiskt och sakligt. Juha Seppo har igen visat sin forskarkapacitet. Med uthållighet och omutlighet har han skildrat det mångfacetterade och nyansrika kyrkopolitiska växelspel, som MS blev en del av. Med mycket omsorgsfullt och mångsidigt källarbete, ett verkligt detektivarbete, har han fått fram mycket ny kunskap. Här handlar det om mer än

enbart om kyrkopolitik. Kalla krigets politiska, för att inte säga storpolitiska, realiteter finns nära, om ock mera i bakgrunden, och det förringar inte de viktiga strävandena för att öppna och bibehålla kontakten mellan kristna kyrkor oberoende av järn- och andra ridåer. Juha Seppos dokumentation, skriven med opartisk saklighet och stort kunnande, kan som sådan rekommenderas både som en utmärkt studie i samtidshistoria, speciellt förstås i kyrkohistoria i all dess mångfald. Framför allt är det här en föredömligt högklassig livsverksbiografi, som gärna får bli stilbildande, dock kanske inte vad omfånget beträffar (623 sid. + 721 sid.). Själv har recensenten med stor behållning läst båda dessa tegelstenar och därigenom fått bli närmare bekant med en av vår tids andliga jättar och hans livsverk.

Att Juha Seppo, emeritusprofessorn som för ett antal år sedan drabbades av en grav förlamning, trots det nu har fått fullborda denna enorma forskning på ett så fullödigt sätt är storartat. Tillsammans med honom gläder vi oss storligen över de gedigna böckernas existens.

RUTH FRANZÉN

Flemming Kofod-Svendsen

TEOLOGI OG KONSEKvens. Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske virke med særligt henblik på bibelsyn, kirkesyn, konfessionstroskab, karismatik og samarbejde på den kirkelige højrefløj i sidste halvdel af det 20 århundrede. (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 53)

Köpenhamn: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2014, 466 sid.

År 2002 avled den danske teologen Niels Ove Vigilius (f. 1931; fram till 1980: Rasmussen). Han var prästvigd i den Danske Folkekirke, men innehade aldrig någon ordinarie prästtjänst. Däremot var han engagerad i en rad kristna organisationer, framför allt på den »kyrkliga högerflanken». Han var känd som en skicklig teolog, dock utan högre akademiska meriteringar, en duktig organisatör och en orädd personlighet. Dessutom skulle vissa kritiker även säga: stridbar.

I september 2014, tolv år efter hans död, ventilerades en doktorsavhandling vid Köpenhamns universitet som fokuserade både hans teologi och hans praktiska insatser, *Teologi og konsekvens*. Med tanke på att en av hans bedrifter var att delta i uppbyggandet av två fristående teologiska institutioner i Danmark, Menighedsfakultetet i Århus (som han tidigt lämnade efter en konflikt kring bibelsynen) och sedan Dansk Bibel-Institut i Köpenhamn (där han länge tjänstgjorde som rektor, därefter som lektor fram till sin död), hade disputationsakten sina ironiska poänger.

Vid disputationen uppträdde den 70-åriga doktoranden, Flemming Kofod-Svendsen, avslappnat och tryggt. Men han är inte vem som helst. Han prästvigdes i unga år efter teologiska studier, under ett antal år satt han i Folketinget, han var partiledare i 11 år för Kristelig Folkeparti samt har tjänstgjort som minister i två omgångar.

Det sägs ibland att det inte bara är ett smalt sund som skiljer Danmark och Sverige åt utan snarare ett hav. Så kändes det vid disputationsakten. Hur många pensionerade svenska ministrar skulle så obesvärat kunna framträda i akademiska sammanhang, och försvara en så välgjord studie byggd på ett så omfattande material?

Avhandlingen är gedigen och teologiskt mycket intressant. Som svensk kan man notera att den har ett stort antal nordiska kopplingar, varav många svenska. Jag vill nu lyfta fram några stora förtjänster, och sedan en del smärre brister.

Materialmässigt har avhandlingsförfattaren (i det följande FKS) varit gynnad samtidigt som utmaningarna varit många och stora. Vigilius började studera teologi hösten 1953; han var en dynamisk personlighet och drivande i åtskilliga organisationer på den danska kristenhetens »högerflygel». FKS har strukturerat nästan alla huvudkapitel i boken kring olika grupper och organisationer där Vigilius varit verksam. Till saken hör att avhandlingen fokuserar den epok då man skrev brev för hand eller med skrivmaskin, när kopiatorerna gjorde sitt intåg och innan e-posten knäckt det vanliga brevskrivandet. FKS listar 13 arkiv, offentliga resp. privata, som han konsulterat, av vilka enbart de två första innehåller ca 230 kapslar (s. 38 ff.; annan uppgift på s. 265).

Att plöja igenom detta material, i vissa fall efter att själv ha tvingats sorterat upp dokumenten, är en bragd i sig. En intressant detalj: Åtskilliga av de het-sigaste breven i korrespondensen har tydligen gått mellan Vigilius och Seth Erlandsson på Biblicum i Sverige. Innan de bröt samarbetet kunde breven vara 14–15 sidor långa (s. 195, 197 ff.).

Metodmässigt innehåller avhandlingen många utmaningar, vilket inte bara gäller materialets omfång. För att skapa en röd tråd har FKS fokuserat tre formuleringar som Vigilius använde från ca 1960 och under resten av sitt liv: 1. *På bibelsk grund*, 2. *På Folkekirkens grund*, 3. *Evangeliet i centrum*. Med hjälp av dessa formuleringar har FKS formulerat en arbetshypotes som fångar in två motsatta element hos Vigilius – en kompromisslös attityd resp. en mer samarbetsinriktad (s. 40). På ett ofta elegant sätt lyckas FKS visa hur dessa samspekar, växlar och ibland krokar.

Men utmaningarna slutar inte här. I vissa fall är *källorna* bristfälliga. För att råda bot på detta och för att bredda sin studie har FKS vänt sig till ett antal personer som fortfarande är i livet, för att de ska få ge sitt intryck av de frågeställningar som behandlas i avhandlingen (s. 41 f., 266 ff.). Deras *referat* är viktiga av ännu ett skäl, nämligen den personliga relationen mellan Vigilius och FKS (s. 41 ff.). Under många år stod de nära varandra och samarbetade inom en rad områden. De var ofta överens, men inte alltid. Vid åtskilliga tillfällen anger FKS när han menar att läsaren behöver informeras om att deras relation kan störa analysen; vad jag kan förstå har han hanterat problemen på ett rimligt sätt. Att de på något sätt var oense om kvinnliga präster är dock tydligt.

Vid ett tillfälle markerar FKS extra tydligt att han tvingats ge upp och avstå från att försöka analysera en text eftersom han skulle hamna på allt för många stolar samtidigt. Det gäller en nordisk konsultation 1982 om bibelsynsfrågor. Vigilius var med, likaså FKS – som vid just detta tillfälle företrädde tre organisationer: Studentorganisationen KFS, Kristeligt Forbund for Studerende, som dess generalsekreterare, MF i Århus som vice ordförande i dess representantskap samt DBI i Köpenhamn som styrelseledamot. Att i efterhand lyckas

höja sig till en metanivå och kunna analysera dessa förhandlingar bedömde FKS som omöjligt eftersom han inte menade sig ha »den nødvendige kritiske afstand till att vurdere udviklingen» (s. 184 f., not 793). Läsaren nickar förstående...

Avhandlingens uppgift är inte att analysera Vigilius *personlighet*, men den uppmärksamme läsaren kan dra sina egna slutsatser. Vigilius gjorde ofta mycket klara ställningstaganden – men varför bara i vissa sammanhang och inte i andra? FKS lyckas visa på ett övertygande sätt att Vigilius i vissa situationer agerade mycket principfast och att han i andra var förvåningsvärt anpassningsbar.

De två frågor som dominerade Vigilius tänkande gällde *bibelsynen* och *kyrkofrågan* (59 ff., 83 ff. resp 66 ff.). Vad gällde bibelsynen företrädde Vigilius själv, sedan sina studieår i Köpenhamn (där han som teologistudent grundade den kristna studentorganisationen Kristeligt Forbund for Studerende!), en *ortodox* linje, medan han i vissa sammanhang, men inte alltid, kunde acceptera en *konservativ bibelsyn*. Denna distinktion, som är välkänd i Danmark men ganska okänd i Sverige, är fundamental för avhandlingen. FKS använder följande arbetsdefinition (s. 52): »Det ortodoxe bibelsyn fastslår i forlængelse af den lutherske ortodoksi, at Bibelen er Guds inspirerede, autoritative og ufejlbarlige ord. Det konservative bibelsyn understreger, at Bibelen er Guds inspirerede og autoritative ord, men man mener ikke, at Bibelen nødvendigvis er uden fejl i alle historiske og geografiske oplysninger m.m.»

FKS använder denna distinktion för att förklara varför Vigilius inte var beredd att stanna kvar i MF:s styrelse: På MF i Århus ville man acceptera båda linjerna samtidigt, medan Vigilius hade krävt att man skulle anta en *ortodox* bibelsynsparagraf. Därför dröjde det bara några år innan Vigilius startade DBI i Köpenhamn, som under vissa premisser kan samarbeta med *konservativa* teologer medan institutionen i sig enbart driver den *ortodoxa* linjen. – Detta händelseförlopp beskrivs utförligt i kap. VII resp. VIII.

Distinktionen konservativ/ortodox är användbar i många sammanhang. FKS utnyttjar den för att förklara varför Carl Fr. Wisløff var en så udda fågel på MF i Oslo (han anställdes *trots* att han inte

delade Hallesbys bibelsyn; s. 28 ff., 61), varför G.A. Danell och Bo Giertz var så oense i bibelsynsfrågor (tolv sidor i avhandlingsbilagan ägnas åt denna fråga, s. 320–332; jfr s. 166, 179). Den förklarar också den konflikt mellan Adolf Kolmodin och Axel B. Svensson som ledde till splittringen inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och framväxten av Bibeltrogna Vänner 1909–1911 (s. 35 f.).

Hur kommer det sig då att Vigilius kunde samarbeta med MF i Århus trots oenighet i bibelsynfrågan, att han som ledare för den lutherska studentorganisation KFS (med ortodox bibelsyn) internationellt kunde samarbeta med IFES, International Federation of Evangelical Students, en evangelikal och reformert präglad organisation? Jo, för Vigilius var inte bara bibelsynen fundamental. Man kunde samarbeta med icke-ortodoxa och icke-lutherska teologer, om man bara var tillräckligt ense i de stora trosfrågorna, det bibliska evangeliet (s. 90, 95 ff.). Detta fick åtminstone två överraskande effekter.

Den ena effekten var att Vigilius, framför allt i internationella sammanhang, var så pragmatisk att vissa kritiker menade att han riskerade att *spela dubbelt*. I Danmark framträdde han som ärkelutheran, medan han internationellt, särskilt inom IFES, kunde ha ett överraskande nära samarbete med reformerta, baptister m.fl. (s. 99 ff.).

Den andra överraskande effekten var att Vigilius med tiden blev så influerad av den reformerte IFES-teologen Martin Lloyd-Jones, att det kom att påverka hans *dopsyn*. (På sitt kontor hade Vigilius bilder av Luther, Rosenius – och Lloyd-Jones, s. 103, not 454.) Vigilius förkastade inte barndopet, men däremot ifrågasatte han danska kyrkans dopordning, vilken klart hävdar att döpta (inkluderande spädbarn) föds på nytt av Guds Ande. Vigilius menade att detta var att säga för mycket; denna andliga nyfödelse skedde ofta senare, när människan kom till tro (s. 120–126, 167). Att den danska folkkyrkan på denna punkt var mer luthersk än Vigilius är ganska överraskande...

FKS lyfter fram hur konsekvent Vigilius var i sitt tänkande, samtidigt som han kunde vara så smidig i sitt samarbete med andra. Det är förmodligen förklaringen till varför Vigilius kunde influera så många kristna i Danmark, inte minst universi-

tetsstudenter och präster. Att DBI överlevde hans 50-årsdag är i sig märkligt. I en födelsedagsintervju formulerade han så skarp kritik mot den danska *Folkekirken* att han kom i en total konflikt med sin styrelse. Till sist lyckades man någorlunda reda ut den saken (s. 239 f.). Samtidigt förklarar detta varför DBI, som de facto var ett *Biblicum II* (s. 172), inte hamnade i samma ökenvandring som svenskarna. *Biblicums* kyrkosyn var präglad av den amerikanska Wisconsin-synoden; denna betraktade Vigilius som en katastrof, vilken skulle leda till sekterism och ett förvanskande av evangeliet (s. 197 ff.).

Vigilius kritik av den karismatiska rörelsen är mer komplex, dels eftersom han med tiden själv tvingades modifiera sin kritik, dels eftersom många av hans meningsfränder också med tiden kom att välja ett mildare ordval än han (kap. X, XI).

Avhandlingen slutar i en antiklimax. Vigilius var i princip alltid övertygad om att han hade rätt, utom en enda gång (s. 39 f.)! Däremot lyckades han inte skapa en personlig syntes av sin teologi. Hans kritik mot *Folkekirken* växte med åren, men han kunde inte förmå sig att lämna den. Några av hans lärjungar startade 1995 en friförsamling, däribland vissa familjemedlemmar, men han kunde inte ansluta sig till den av flera skäl, t.ex. eftersom man där använde »rytmisk musik», något som han ogillade (s. 246 f.).

Till sist en del kritiska kommentarer. En så väl genomförd doktorsavhandling hade förtjänat en bättre grafisk form när den nu uppdaterats till »bok». Layoutmässigt är den ett ganska tråkigt hemmabygge. Innehållsförteckningen på sex sidor är nästan en katastrof, den hade behövt ha en tydligare »hierarkisk» uppbyggnad. Och är det verkligen nödvändigt med 60 bilagor på 170 sidor...?

Underavdelningen I.5 är på 33 sidor och hade behövt en tydligare struktur. Avsnitten om IM resp. KFUM glider in och ut i varandra så man undrar vilken relation de egentligen hade – formell, informell, ingen alls... (s. 111 f.). Kap. V, om gruppen/skriften *Kirkens Ja og Nej*, tillhör, enligt min mening, de svagare. Å andra sidan kunde FKS gjort mer av kap. IX, som innehåller en skildring av International Council of Christian Churches, en organisation som David Hedegård stöttade men Vigilius

tog avstånd ifrån, eftersom den kopplade samman evangeliet med en militant antikommunism. Intressant kritik!

Akribin är överlag bra, också vad gäller svenska förhållanden. Dock vimlar det av »danismer», alltså felstavade svenska ord, i de bilagor som bl.a. handlar om G.A. Danells bibelsynsdebatt med Bo Giertz (s. 320–332, även 435 f.). Giertz-skriften på s. 266 är felplacerad – den skulle stått bland vanliga tryckta skrifter. Krisen i Missouri-synoden på 1960- och 1970-talen (s. 162) gällde seminariet i St. Louis, inte i Ft. Wayne. Och hade verkligen den unge Danell en *konservativ* bibelsyn (s. 163) – gick inte GT-docenten Danell från en *liberal* till *ortodox* bibelsyn?

Vissa detaljer får läsaren att häpna, t.ex. att den danska Rosenius-utgåvan 1950–57, *Samlade skrifter* i 15 band på vardera 150–175 sidor, var en vanlig konfirmationsgåva i vissa kretsar i Danmark (s. 78). Likaså vad som drog igång DBI (s. 171 f.): att man skulle hyra en lägenhet där studenter skulle kunna sitta tillsammans och studera teologi! Utifrån detta lägenhetskontrakt har en hel akademisk institution växt fram!

Med tanke på Vigilius intresse för Hedegård och svenska förhållanden är det beklagligt, att FKS missat Rune W. Dahléns avhandling *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer* (1999) som behandlar Svenska Missionsförbundet och Missionsskolan på Lidingö. Den mynnar ut i en häpnadsväckande fråga (s. 489): Om de liberala teologerna varit mindre sympatiska, och om Hedegård varit lite trevligare – hade Missionsskolans utveckling då kunnat se helt annorlunda ut? Den problematiken hade varit intressant att få överflyttad till danska förhållanden...

Mot slutet av sitt liv blev Vigilius erbjuden en »vejlederfunktion», ett slags biskopsroll, i en friförsamling som startade 1995, men han avböjde (s. 246). I detta sammanhang är det beklagligt att FKS inte upptäckt att Vigilius några år senare gick in i ett slags biskopsfunktion – men i Sverige. Vigilius prästvigde den 26 september 1998 en dansk-svensk teolog, Gunner Jensen, för tjänstgöring i Vallberga församling utanför Halmstad (jfr tidningen *Till Liv*, nov. 1998, s. 27), en luthersk friförsamling som

nu är nedlagd. En analys av denna händelse hade kunnat ge en intressant slutkläm i Flemming Kofod-Svendsens grundliga och intressanta avhandling.

RUNE IMBERG

Jan-Åke Alvarsson (huvudred.)

SVENSKT FRIKYRKOLEXIKON.

Atlantis: Stockholm 2014. 523 sid.

Det skall från början sägas ifrån att den bok som här anmäls fyller en lucka och motsvarar ett behov. Det är fråga om vad som för mycket lång tid kommer att bli en självklar och basal informationskälla för kyrkohistoriker och kyrkovetare.

Initiativet togs 2005 av rektorskonventet för de fria teologiska högskolorna. Man ville ha en modern efterföljare till det hittillsvarande standardverket på området, det mer än tusensidiga bokverket om *Missionssällskap, Svenska kyrkans frivilliga arbete. Frikyrkosamfund* (1937), dvs. band 2 i serien *Svenska folkrorelser*, där kyrkohistorikern Gunnar Westin var huvudansvarig. Det nya lexikonet har enligt en pressrelease vid utgivningen även på många sätt haft en förebild i *Nationalencyklopedins* upplägg.

Arbetet kom i erfarna händer. Till redaktör utsågs Jan-Åke Alvarsson, professor i kulturanthropologi vid Uppsala universitet och föreståndare för Institutet för pentekostala studier. Han samlade kring sig representanter för olika samfund: EFS (som sedan 2010 är det officiella namnet för vad som tidigare hette Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen), Evangeliska Frikyrkan, Frälsningsarmén, Metodistkyrkan, Pingströrelsen, Sjundedags Adventist-samfundet Svenska baptistsamfundet och Svenska missionskyrkan. Dessa knöt sedan ytterligare skribenter till sig. Inalles har trettiofem personer varit engagerade som författare. Signaturen HSb – det är väl Hans Sundberg? – som skrivit den intressanta artikeln »Vineyard, Norden» saknas dock i listan över författare. Det är självklart att mångfalden medarbetare har medfört en del ojämnheter vad gäller t.ex. stilnivå och skrivsätt; en del av dem har helt tydligt varit vana vid ett akademiskt populärve-

tenskapligt sätt att producera text, andra knappast alls.

Huvudredaktören är att gratulera till att detta stora och slitsamma arbete, efter sex eller sju års förberedelse, nu kommit i hamn med så lyckat resultat. Få anar nog hur mycket slit det ligger bakom en bok som denna. Recensentens uppgift är nu att principiellt och med en del konkreta exempel diskutera bokens innehåll och upplägg utifrån ett kyrkohistoriskt perspektiv.

Att begreppet »frikyrka» inte är enkelt visas av Göran Janzons insiktsfulla och nyanserade utredning under detta uppslagsord. Det kompliceras ytterligare när ett av samfunden så sent som 1996 tagit upp begreppet i sitt egennamn. Uppenbarligen är det alltjämt en identitetsmarkör. Svensk frikyrklighet har därtill under de senaste decennierna genomgått så omfattande strukturförändringar, att en översiktlig uppslagsbok av den här typen verkligen är av nöden.

Ambitionen har varit att under bokens titel inrymma »alla rörelser som på något sätt avvikit från Svenska kyrkans huvudlinje, ofta kallade »väckelserörelser» (s. 6–7). Det må vara, men det går inte utan vidare att hävda att EFS, Bibeltrogna vänner, schartauaner, læstadianer eller nordöstringar kan eller själva vill definiera sig som hörande till frikyrkligheten. En rad strikt svenskkyrkliga företeelser eller personer har således tagits med. Samtidigt saknas uppslagsord om de olika mot varandra klart avgränsade lutherska frikyrkobildningar som etablerades under 1900-talets senare decennier eller om den differentierade neokarismatiska rörelsen. Den viktiga ekumeniska komuniteten i Bjärka-Säby och det organisatoriska nätverk, som vuxit fram kring den, finns heller inte med. Endast själva slottsfastigheten omnämns och *Pilgrim* sägs, väl kort, endast vara en »ekumenisk tidskrift» med koppling till en odefinierad »verksamhet» där. De nutida, mera gammal- eller högkyrkliga väckelser som »på något sätt avvikit från Svenska kyrkans huvudlinje» har inte tagits med, även om några organisationer där, ur kyrkohistorisk aspekt, kan sägas uppvisa samma utvecklingsdrag, som i begynnelsen präglade flera av de »frikyrkor» som vuxit fram ur 1800-talets nyevangelism. Och, må

man undra, vilken »huvudlinje» är det som är gränsmarkör?

Efter vad som hände, när Svenska kyrkans offentlighetsrättsliga reglering tonades ned 2000, blir frågan alltså hur användbart frikyrkobegreppet såsom sammanfattande analysverktyg är. Gränsdragningarna blir komplicerade. *Svenska folkrörelser* löste problemet långt dessförinnan – med de urvalskonsekvenser det ledde till – genom en mera öppen, diversifierad och lite tyngre bokyttel utifrån det tänkande om civilsamhället som då fanns.

Planläggningen av ett arbete av den här typen är ingen enkel sak. Det är många principiella överväganden som först måste till, t.ex. vad gäller urval och representativitet. Därefter måste klara skrivregler ställas upp för alla medarbetare, vad gäller textomfång, artikelupplägg, abstraktionsnivå, kronologi, struktur, framställningssätt och de lexikoninterna frågorna, samt framför allt artiklarnas faktaurval och -nivåer. Sedan det är gjort måste tyglarna hållas strama.

Vid min genomgång av tre slumpvis valda bokstäver i alfabetet visade det sig att 475 av artiklarna där uttryckligen kunde attribueras till ett och i en del fall flera enskilda samfund. I detta urval hade (med den äldre nomenklaturen) 2 artiklar en koppling till trosrörelsen, 10 till Fribaptistsamfundet, 12 till Helgelseförbundet, 21 till Bibeltrogna vänner, 23 till Svenska Alliansmissionen, 28 till Örebromissionen, 35 till Metodistkyrkan, 46 till EFS, 54 till Sjundedags Adventistsamfundet, 56 till Svenska missionskyrkan, 62 till Svenska baptistsamfundet, 64 till frälsningsarméerna och 77 till pingströrelsen. Pingströrelsens storlek och benägenhet att skapa organisationer och företag som genererat egna uppslagsord kan vara rimliga anledningar till dess höga siffra. Att det jämförelsevis lilla Adventistsamfundet – som inte är representerat i *Svenska folkrörelser* – har fått ett så stort utrymme i lexikonet synes bero på att man därifrån presenterar artiklar på en betydligt högre detaljnivå, än vad som skett för andra samfund. Utan olägenhet kunde en del näraliggande material ha sammanförts under gemensamma uppslagsord.

Tidsmässigt har lexikonet en klar övervikt mot det senare 1900-talets förhållanden och är inriktat

på nutiden. Det får på så sätt fungera som ett komplement till och inte som en ersättare för *Svenska folkrörelser*. Men givetvis finns samfundshistoriska utblickar mot äldre och viktiga förhållanden och personer. Biografierna är många; att därvid nu levande personer inte fått egna artiklar är ett klokt beslut. För trosrörelsens vidkommande har det medfört att grundaren Ulf Ekman inte kunnat ges en egen biografi, men att man kringgått detta genom att inarbeta en sådan i uppslagsordet Livets ord. Utan den information som där ges hade rörelsens historia blivit svårbegriplig.

Lexikonet vill alltså ge en översikt över resp. samfunds eller rörelsers teologiska särdrag, historia och verksamhet i Sverige och utomlands samt biografiskt kort presentera deras viktigaste personer. Därutöver finns artiklar om gemensamma eller parakyrkliga organisationer, om artefakter av olika slag och om frikyrklig vokabulär. Det rymmer väldigt mycket av eljest svåråtkomliga fakta. Men när man hittar artiklar som med få några ord definierar altartavla, dopklänning, flanellograf, kyrkkaffe, kyrkosångare, palm, sandlåda och annat på liknande nivå blir det dock en smula trivialt. En särskild ambition tycks man ha lagt ned på det myller av sångböcker, tidningar, tidskrifter och bokförlag som funnits i samfunden. När de historiskt presenteras och kopplas till en person, en teologisk idérörelse eller ett samfund kan alltså läsaren förträffligt, snabbt och enkelt sätta in dem i deras historiska miljö.

Eftersom medarbetarna skriver om sina egna samfunds förhållanden har detta lett till att man ofta inte haft andra perspektiv än det allra närmaste. När således artikeln fottvagnning överlåtits till företrädaren för Adventistsamfundet har framställningen blivit begränsad till just detta samfunds blickfält, men att utblickar till motsvarande bruk i övriga frikyrkor, i lutherska, anglikanska, romersk-katolska eller östkyrkliga sammanhang inte ens antyds. Likaså får ordet patén en närsynt förklaring såsom något speciellt för »vissa frikyrkor, t.ex. metodistkyrkan». Att uttrycket »stilla veckan» i kristet språkbruk i vårt land också är något annat än en förelöpare till det dåvarande Svenska Missionsförbundets Hönökonferens antyds inte heller.

När sådana utblickar inte förekommer kan detta lätt uppfattas som om den svenska frikyrkligheten skulle vara eller se sig som avskärad från annan kristenhet.

Inifrånperspektivet har också lett till att konflikter och strider ibland nedtonats i stället för att få en kyrkohistorisk förklaring. I artikeln om Stockholms stadsmission nämns ingenting om den baptistiska splittringen av organisationen 1856, då Stockholms missionsförening (som inte har ett eget uppslagsord) bildades som alternativ. När pingstpastorn Allan Törnberg (1907–1956) beskrivs som »den milda personen som skapade samförstånd», men får sin artikel sammanfattad med ord som oförrätter, bråk och försoning verkar det förbryllande för den inte redan insatte; sextio år efter en persons död kunde det vara kyrkohistoriskt motiverat med saklig klar-text. Vad gäller sådant inom trosrörelsen, som under dess tidigare period var starkt konfliktskapande, men som nu tycks vara nedtonat eller avlägsnat – t.ex. Haigins lära om *rhema*, den sinnesoberoende andliga uppenbarelsens absoluta primat, eller den kristologiska s.k. JDS-läran – nämns inte alls eller bara i förbigående. Rörelsens mediala och ekumeniska kontroversialitet blir knappast begripliggjord eller kyrkohistoriskt klarlagd. Perspektivet är alltför kort för att inte skrivsättet ska bli apologetiskt.

Vad gäller biografierna har redaktörerna förtjänstfullt strävat efter att lyfta fram frikyrklighetens kvinnor, men läsaren frågar sig ibland hur urvalet motiveras. Självklara är förstås artiklarna om Lina Sandell och Betty Ehrenborg, som man dock återfinner under postumt gjorda namnkonstruktioner som de själva aldrig använt. Däremot saknas, liksom i *Svenska folkrörelser*, t.ex. den Sandell närstående Amy Moberg (1826–1905). Hon var Rosenius sekreterare och levnadstecknare, men blev med tiden en av Waldenströms »alla trognaste vänner». Ovedersägligen är hon inflytelserik för den roseniusbild som utbildats och hon var publicistiskt verksam hela livet, men orättvist förbisedd i frikyrkohistorien

Det går inte att undvika att nämna att artiklarna ibland inte verkar färdigarbetade. Skribenten Daga Janson (1918–2011) är en typisk representant för 1900-talets svenska frikyrkopublicistik. Hon har

skrivit en sång i *Segertoner*, medverkat flitigt i *Hemmets vän* och under pseudonym givit ut ett par för sammanhanget tidstypiska böcker på Evangelii-press, där hon bl.a. ville hjälpa unga flickor med svaret på frågan om det var »synd att sällskapa med ofrälsta». Själv var hon gift med den under uppslagsordet »IBRA Media» omnämnde radiomannen Larseric Janson. När lexikonet valt att ta med henne blir det endast med de ur *Segertoner* kopierade orden: »Jansson [!], Daga (1918–dödsår saknas) redaktör, översättare, sångförfattare.» Det är inte särskilt upplysande; tendenserna i hennes skrivelser, som är en del av svensk frikyrko-historia, förblir onämnda. När det om henne och en del andra anges att »dödsår saknas» stämmer detta förstås inte, och årtalen hade snabbt gått att få fram genom några raska knapptryckningar på datorn eller genom att anlita den utmärkta databasen Sveriges dödbok. Frikyrkolexikonet skiljer sig också från *Svenska folkrörelser* genom en mindre exakthet i de uppgifter som lämnas; precisa årtal är i en del artiklar sällsynta och här och var ersatta med svepande uttryck av typen »under 40 år», »under en tid» etc.

Om Henrik Schager (1870–1934) sägs endast att han var »tullman, sångförfattare, predikant», men ingenting om honom som central gestalt i den mystika s.k. Flodbergskretsen i Stockholm (som f.ö. borde fått ett eget uppslagsord). Artiklarna är alltså ibland påfallande knapphändiga och blir därmed tyvärr föga informativa. Också en av 1900-talets allra främsta och mest renodlade svenska porträttmålare, David Tägtström (1894–1991), har hamnat i frikyrkolexikonet – är det motiverat? Han skulle nog själv ha förvånats. När det om honom endast sägs att han skulle vara »känd för fondtavlor och bibelmotiv» blir det helt enkelt fel. Inifrånperspektivet sätts i blixtbelysning, när man inte fått syn på själva livsgärningen. En del personartiklar är kortare än de nu nämnda, och innehåller utöver namn och årtal endast ett enda ord: »officer», »sångerska» osv. Det är inte mycket.

De mera utförliga artiklarna är oftast mycket rejäla och genomarbetade, skrivna av experter och presenterande forskningsläget. Det gäller t.ex. om E.J. Ekman och C.O. Rosenius och i de i hög

grad informativa samfundspresentationerna, t.ex. av Metodistkyrkan, Evangeliska Frikyrkan eller Svenska Alliansmissionen. Däremot tycks mig vad som sägs om Waldenström ha blivit så kortfattat, att det informationsmässigt inte motsvarar eller ger besked om hans inflytande i svensk frikyrklighet. Att skriva om honom är ingen lätt uppgift och det finns ju ingen modern, sammanfattande biografi. Det hade gjort artikeln desto viktigare.

Trots dessa olika synpunkter, med önskan om ibland djupare spadtag och vidare vyer, måste jag sammanfattande säga, att *Svenskt frikyrklexikon* genom sitt breda upplägg och stora urval av uppslagsord kommer att bli ett oundgängligt referensverk, för den som för framtiden vill ägna sig åt vårt lands frikyrkliga pastoralthistoria under 1900-talet och början av vårt eget sekel. Fakta om många personer och företeelser, som eljest är svåra att komma åt får här en första presentation. Min principiella diskussion förtar inte detta intryck. Ett mastodontarbete har nått sin fullbordning och vi tackar och tar emot.

OLOPH BEXELL

Martin Berntson & Anna Minara Ciardi (red.)

KYRKLIG RÄTT OCH KYRKLIG ORÄTT – kyrkorättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson. (Bibliotheca Theologiae Practicae 97)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2016, 492 sid.

Professor emeritus Bertil Nilsson har verkat som professor i kristendomens historia vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet. Han disputerade 1989 med en utomordentlig kompetent undersökning: *De Sepulturis. Gravrätten i Corpus Iuris Canonici och i medeltida nordisk lagstiftning*. Han har därefter publicerat monografier, artiklar av olika slag och recensioner, tillsammans över 200 stycken på olika språk (se s. 469–483 i den här recenserade boken). Hans studier och undersökningar har framför allt berört kyrkorätt med olika tematik granskad ur historiskt perspektiv. Om man använder en äldre

tids terminologi, kan man säga att det är frågan om en forskare i praktisk teologi.

Bertil, en kollega och vän, kan med rätta anses som en av de främsta och mest respekterade forskarna och företrädarna i Norden vad beträffar kyrkorättsvetenskap och kristendomens historia. Ett bevis på det är bl.a. att Bertil under åren 1990–1995 fick i uppgift att samordna och vara ansvarig för det tvärvetenskapliga forskningsprojektet »Sveriges kristnande. Kultur och mentaliteter under vikingatid och medeltid». Han har också under flera år varit ledamot i Kungliga Vetenskaps- och Vitterhetssamhället i Göteborg samt Kungliga Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur. Bertil har därutöver flitigt verkat som presentatör, moderator och kommentator vid olika vetenskapliga konferenser och sammankomster. Han har även spelat en viktig roll som akademisk lärare, inte minst inom forskarutbildningen. Mot bakgrund av denna omfattande undervisnings- och forskningsinsats är det inte så underligt att Bertil tillägnats en festskrift!

Antologin *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson* kan i mångt och mycket karakteriseras som en traditionell festskrift. I boken, som omfattar totalt 492 sidor, medverkar 27 skribenter. Det är en respektabel bok som tack vare sakkunniga och professionella medverkande, har en tydligt vetenskaplig prägel. Festskrifter med gammal akademisk stil är inte vanliga nu för tiden, beklagligtvis!

En annan viktig punkt är att 23 artiklar i antologin har skrivits på skandinaviska språk, dvs. på svenska, danska eller norska. Bara fyra av artiklarna är på engelska. Detta faktum är betydelsefullt därför att det alltid är nödvändigt att på skandinaviska språk utveckla och klargöra vetenskaplig terminologi som engelskan, vår tids *lingua franca*, har utmanövrerat. Även om det endast fanns små skillnader mellan den engelska och skandinaviska kulturen under medeltiden, är det nödvändigt att tydliggöra och utveckla begrepp och uppfattningar av skandinaviskt ursprung på nordisk mark. En skandinavisk terminologi av detta slag behövs i den nordiska vetenskapliga diskussionen och tolkningen.

Antologin har ett attraktivt omslag med en bild

från Universitetsbibliotek i Lund (Mh 9). Illustrationen föreställer en sida av den handskrivna boken *Liber decretalium minor*, vilken tillhör den kanoniska rätten. Bilden föreställer en text i medeltidsstil och en bild av tre präster med blå dräkter. Två av dem diskuterar med varandra, medan den tredje ber. Texten och bilden hör till det avsnittet som handlar om *de honestate clericorum*, dvs. klerkers anständighet. Valet av denna illustration är utmärkt bra, eftersom bilden tydligt belyser antologins huvudtema – kyrklig rätt och kyrklig orätt. Klerkerna i illustrationen och präster i allmänhet har alltid haft mycket att tänka på när de har tagit hand om sina prästerliga uppgifter och hanterat problem i detta sammanhang. Frågeställningen har varit: »Vad är skillnaden mellan kyrklig rätt och kyrklig orätt i denna situation?»

Antologin består av två delar. Den första av dem heter »Kyrklig rätt och kyrklig orätt – Sverige» och den andra delen »Kyrklig rätt och kyrklig orätt – Norden och Europa». Den första delen består av 15 artiklar och den andra av 12 artiklar. Antologins inledning rymmer ett förord, en biografi av Bertil författad av Martin Berntson och en »tabula gratulatoria». I slutet av antologin återfinns en förteckning över Bertils tryckta skrifter under åren 1978–2015 samt en lista av medverkande skribenter. Bland dem återfinns professorer och docenter, universitetslektorer, teol. och fil. doktorer samt doktorander. Skribenterna kommer från olika universitet i Danmark, Finland, Island, Italien, Norge, Sverige, Skottland, Tyskland, Österrike och USA. Skribenterna i antologin har en stor vetenskaplig erfarenhet och sakkunskap.

Antologins första del innehåller artiklar som behandlar kyrkorättsliga frågor under medeltiden, reformationstiden, den lutherska ortodoxins tid, en period i början av 1800-talet samt 1900-talet. De fem artiklarna som berör medeltiden handlar om runstenars trosbekännelse (professor Henrik Williams), kyrkobyggande enligt Upplandslagen och Helsingelagen (professor Stefan Brink), sockenutbrytningar och landskapslagar (docent Christian Lowén), svenska processer inför Sacra Romana Rota, dvs. den högsta kyrkliga domstolen vid den påvliga kurian (professor Kirsi Salonen) samt

kyrkorättsliga och pastoralteologiska perspektiv gällande förlossning under medeltiden och reformationstiden (docent Stina Fallberg Sundmark). I de två artiklarna gällande kyrkorättsliga problem under reformationstiden blir kvinnornas tigande som adiafora (docent Martin Berntson) och bestraffandet av prästers sexualbrott (professor Mia Korpiola) granskade.

Som exempel på kyrkorättsliga spörsmål under den lutherska ortodoxins tid samt perioden 1809–1860 diskuterar professor Håkan Möller biskop Jesper Swedbergs åsikter om prästerna och klädmodet och professor Carl-Gustaf Andrén undersöker debatten om medborgarskap och kyrkligt medlemskap. Som kyrkorättsliga problem på 1900-talet behandlas finansminister Ernst Wigforss i som medlem av Göteborgs domkapitel (professor Anders Jarlert), debatten om svenska reformationens särart utifrån 1944 års utgåva av Svenska kyrkans bekännelse-skrifter (teol. dr Viktor Aldrin), tingspredikningar i Leksand och Rättvik 1944–1964 (professor Kjell Å. Modeér), svenska domkyrkornas förvaltare och förvaltning (professor Oloph Bexell), kyrkolagens utveckling från kyrkobalken 1296 till kyrkoordning till Svenska kyrkan 1999 (professor Lars Eckerdal) samt frågan om domkapitlen i Sverige som inkvisitionsdomstolar (professor Sven-Erik Brodd).

Kyrkorättsliga frågor diskuteras i alla artiklar i antologins andra del. Professor Else Mundal skriver om ofria isländska präster under tidigkristen tid, docent Henrik Jansson om Hamburg-Bremens kyrkorättsliga ställning i Norden från grundläggningen och upprättandet av Lunds kyrkoprovins, teol. dr Anna Minara Ciardi om reflektioner kring instruktioner för biskopsval i *Consuetudines Lundensis*. Professor Kurt Villads Jensen utforskar de relationer dedikationspredikningar och kyrkodedikationer hade med korståg mot Jerusalem, professor Mia Münster-Svendsen belyser en debatt omkring år 1177, då ärkebiskop Eskil residerade och professor Stephan Borgehammar diskuterar hur dopet har utvecklats från påskdop till vardagsdop. Professor Anders Winroth skriver om Noveller (tillhör kanoniska rätten) av Innocentius IV i Lund, universitetslektor Helle Vogt om donationer i medeltidens Danmark och Norge och universitetslektor Johnny

Grandjean Gøgsig Jakobsen om tiggarklostrens roll som politiska och juridiska asylplatser i medeltidens Norden. Professor Torstein Jørgensen analyserar påvedömets influens i Norge under senmedeltiden, professor Johannes Grohe synodalmöten i Zaragozas kyrkoprovins (Spanien) 1387–1411, och fil. dr Ansgar Frenken belyser problem rörande den heliga Birgittas kanonisation vid tiden för den västliga schismen och reformkoncilierna.

Det finns inte möjlighet att i detta sammanhang gå in på antologins bidrag i detalj. Jag kan dock konstatera att alla artiklar ur ett vetenskapligt perspektiv håller god kvalitet. Så har till exempel alla skribenter en tydlig frågeställning och de använder därtill relevanta källor och forskningslitteratur för att besvara sina frågor och diskuterat sina resultat. Några artiklar rymmer också bildmaterial (t.ex. s. 137 och 316) och tabeller (t.ex. s. 391) för att illustrera den skrivna texten. Tack vare allt detta kan man i alla artiklar finna »stora linjer» beträffande det kyrkorättsliga problemet ifråga och förstå de sammanhang som problemet hör till. Detta vittnar om att alla författare är experter inom sina respektive specialområden.

Vissa skribenter har skrivit om för dem sedan tidigare obekanta teman och några av dem har preciserat och kompletterat tidigare forskning. Samtliga författare har därmed inte enbart hyllat Bertil, utan också utvecklat forskningen genom att omdefiniera, omvärdera och ompröva kyrkorättsliga spörsmål. Till hedersbevisningen hör även det faktum att nästan hälften av artiklarna handlar om utomsvenska fenomen.

En finländare kunde dock önska att antologin också hade rymt några finska kyrkorättsliga problem, speciellt efter »skilsmässan» från Sverige 1809. Det fanns då nämligen vissa problem rörande kyrkans legala ställning (med en rysk-ortodox kejsare som kyrkans överhuvud) som hade varit värda att uppmärksamma i detta sammanhang.

Sammanfattningsvis vill jag hävda att antologin *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv* är ett skriftligt monument som liknar Bertil Nilsson. Festskriften omfattar alla de forskningsområden som han har sysslat med. Artiklar berör teman som Bertil intresserat sig för. Man kan helt

enkelt skymta en bild av Bertil i och genom festskriften.

JYRKI KNUUTILA

Klas Hansson

KYRKAN I FÄLT. Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen 72)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2016, 200 sid.

Den militära själavården i Sverige är idag ekumeniskt organiserad, dvs. den sker i samverkan mellan olika kyrkor och samfund, låt vara med Svenska kyrkan som dominerande aktör. Men så har det inte varit särskilt länge. Framför allt har det inte rört sig om en av samfunden själva initierad samverkan. Hur har den militära själavården organiserats från omkring 1900 och efter vilka principer? Hur ser vägen mot dagens ekumeniskt organiserade fältkyrka ut och hur relaterar den till den ekumeniska utvecklingen i stort?

Författarens syfte är att belysa principer för den andliga vården i fält ur ett ekumeniskt perspektiv. Det rör sig här om en ekumenik som inte faller inom de gängse definitionerna av begreppet. Författaren inför därför en ny kategori: en *förväntad ekumenik*, vilken avser en »samkristen verksamhet initierad av samhällets organ för att erbjuda kristen själavård vid samhällets institutioner», alltså en av staten önskad, förväntad eller begärd samverkan mellan samfunden. Begreppet är helt centralt för förståelsen av den utveckling som skildras.

En stor del av undersökningens empiriska underlag utgörs av utredningar och bestämmelser där organisation och motiv för den militära själavården framkommer. Analysen klargörs av ett flertal tabeller som sammanfattar olika uppfattningar om fältkyrkans samfundsanknytning och dess principer och syfte, liksom hur den övergripande ekumeniska utvecklingen sett ut samt vilken kyrkosyn som dominerat.

Synen på den militära själavårdens syfte har gått

från att följa en effektivitetsprincip till en representationsprincip. Detta innebär att man frångått uppfattningen att själavården främst syftar till att bidra till de militära förbandens effektivitet, för att istället tillgodose den enskildes religiösa behov. De olika kyrkosyner som framkommer diskuteras utifrån Avery Dulles fem kyrkomodeller, dvs. kyrkan som institution, som mystik gemenskap, som sakrament, som budbärare och som tjänare. Modellerna är naturligtvis idealtyper, men blir här klargörande. Författaren visar att det länge rådde konflikt mellan en institutionell respektive en tjänande kyrkosyn, men att man idag har landat i en organisation som förenar dessa båda modeller.

Undersökningens kronologiska och empiriska tonvikt ligger på beredskapen under andra världskriget. Den faktiska krigsorganisationen frammanade då tydliga skiljelinjer i fråga om den militära själavårdens syfte och organisation, och därmed i ämbets- och kyrkosyn. För att fylla det stora behovet av fältpredikanter rekryterades dessa förutom bland präster i Svenska kyrkan även bland frikyrkopastorer, diakoner och andra icke prästvigda, exempelvis teologistuderenter. Ett tvisteämne uppstod när det enligt ett förslag till reglemente 1940 gavs möjlighet också åt icke prästvigda fältpredikanter att leda nattvardsfirande i fält. Mot detta reagerade flera kritiker, bland dem Bo Giertz, som menade att reglementet stred mot Svenska kyrkans ordning. Möjligheten för icke prästvigda att leda nattvardsfirande försvarades av fältprostarna Algot Anderberg och Gustaf Malmberg. Från frikyrkans håll framhölls principen med troendeförsamlingens nattvardsgång. Här möts således olika uppfattningar om ämbets- och kyrkosyn som i stor utsträckning återspeglar centrala konfliktlinjer inom svensk kristenhet under 1900-talet. Någon definitiv lösning fick frågan aldrig, inte minst som ärkebiskop Eidem insåg frågans känslighet och därför inte drev på för dess avgörande; Eidem ville undvika en kyrklig strid om ämbete och ekumenik.

Under 1900-talets andra hälft kom nya utredningar, bestämmelser, fälthandböcker och fältandaktsböcker, vilka analyseras enligt ovan nämnda principer. I anslutning till detta ägnar författaren stor uppmärksamhet åt den ekumeniska utveck-

lingen i stort, även om framställningen är koncentrerad och koncis. Dock blir det avgörande resultatet av undersökningen, att denna allmänna ekumeniska utveckling har betytt ytterst lite för den militära själavårdens omdaningar. Istället fick statens förväntade ekumenik starkare genomslagskraft; det var staten, inte samfunden själva, som drev fram dagens samfundsövergripande organisation. Kyrkorna är idag, med författarens ord, serviceutförare inom en av samhället omfamnad institution. Parallellen är därmed stark till annan institutionssjälavård – den som bedrivs vid sjukhus och fängelser – vilken författaren diskuterar tämligen kortfattat. I ljuset av undersökningens resultat hade detta perspektiv kunnat utvecklas betydligt, nämligen hur staten under 1900-talets andra hälft styr utvecklingen delvis i strid mot både Svenska kyrkans och frikyrkornas vilja.

Undersökningen avslutas med ett något tentativt men intressant avsnitt om den militära själavårdens nuläge och framtid. Är fältprästens uppgift möjligen på väg att förändras? Hansson pekar på tendensen att fältpräster på utlandsmission idag kan få en sorts expertuppgift. Med sina teologiska sakkunskaper förväntas de kunna ge förbandets ledning råd rörande lokala religiösa förhållanden, eller skapa ingångar till kontakter med lokalsamhället. Detta är utmaningar som ställer frågan om fältprästens uppdrag på sin spets. Men vi bör också tillägga att detta hittills utgjort en ytterst liten del av svenska fältprästers arbete. Ännu står den enskilda och gemensamma själavården i fokus. Medan uppfattningarna om militärprästernas uppdrag på ett principiellt plan har varierat, har den praktiska verksamheten nog i stor utsträckning präglats av kontinuitet.

DAVID GUDMUNDSSON

Åke Werdenfels (red.)

TIDSBILDER. S:t Laurentii/Heliga Kors kyrka i Ronneby [Blekingeboken 2016, årg. 94].

Karlskrona: Blekinge museum 2016, 212 sid.

Stadskyrkan i Ronneby kan uppvisa en sammansatt arkitektur, talrika bilder och en rik uppsättning av inventarier som har tillkommit alltsedan 1100-talet. Stadskyrkan är i likhet med många andra ett uttryck för olika seklers skiftande religiösa strävanden, ekonomiska förutsättningar och politiska tumult. Således är även kyrkans namn ändrat. Ursprungligen var den medeltida kyrkan helgad åt S:t Laurentius, men kallas numera på grund av en feltolkning Heliga korskyrkan. Mest känd är kyrkan kanske för sin bevarade norddörr, där huggspår enligt traditionen härrör från den svenska skövlingen av staden under Nordiska sjuårskriget 1564.

Stadskyrkan i Ronneby har tidigare blivit undersökt och publicerad av *Sveriges kyrkor* i samband med deras genomgång av landskapet Blekinge. Men nya naturvetenskapliga dateringar ger anledning att återvända till kyrkan, särskilt till fyra konsolhuvuden som uppbär valvet i den södra korsarmen. Vem och vad är det som avbildas?

Tema för årsboken Blekingeboken 2016 är just stadskyrkan i Ronneby. Under titeln *Tidsbilder. S:t Laurentii/Heliga Kors kyrka i Ronneby* presenteras efter ett kort förord sex artiklar, som har stadskyrkan gemensamt. Artiklarna är genomgående lättlästa och välskrivna och hela årsboken är generöst illustrerad med färgfotografier. Artiklarna är populärvetenskapliga, dvs. det saknas precisa referenser till iakttagelser eller påståenden, men efter varje artikel finns dock en litteraturförteckning.

»Timmermanskonst i Sankt Laurentii kyrka» (Karl Magnus Melin) redogör för kyrkans timmerkonstruktioner som led i ett projekt inom Lunds stift. Här behandlas själva takkonstruktionen med olika märkningar, ett försvunnet korsvirke i tornets gavel samt den berömda dörren.

»Den tyska riddaren i Ronneby kyrka. Om frälsesläkten van Vitzen i senmedeltidens Skandinavien»

(Hans Milton) är årsbokens suveränt längsta artikel. Här berättas ingående om släkten van Vitzen från norra Tyskland (Mecklenburg-Vorpommern) med dess olika representanter, deras roller och sysslor i Danmark och Sverige på 1300- och 1400-talen samt mera allmänt om den historiska utvecklingen. Även om artikeln kommer vida omkring i släkstens kringelkrokar centreras intresset kring fogden på Kalmar slott och länsherren på Sölvesborg, riddaren Vicke van Vitzen den gamle, som stupade i slaget vid Åsle i Västergötland 1389 – samt hans son, riddaren Klaus van Vitzen. Släkstens vapen hade huvudet av en varg som heraldiskt emblem.

»Konsolhuvudena i Ronneby kyrkas södra korsarm» (Harald Anderson) redogör kort för kyrkans byggnadshistoria och de dendrokronologiska (träringdatering) undersökningar som Hans Linderson låtit göra av kyrkans takstol. Återanvänt virke, som har fällt 1384–1385, kan höra ihop med valvslagningen i koret, korsarmarna och långhuset. Med tanke på eventuell torkningstid och tid för murandet antas valvet ha tillkommit ett par år senare, kanske omkring 1387–1389. Den södra korsarmens konsoler är utformade som fyra huvuden – en krönt kvinna med utslaget hår mitt emot ett lejon, en skäggig man med en »chaperon», alltså en huvudbonad som täcker huvud och hals, mitt emot något som troligen är en varg. Sådana huvuden skulle under medeltiden normalt föreställa för kyrkan viktiga personer – helgon, donatorer, byggmästare eller stenhuggare. Någon porträttlikhet kan emellertid inte förväntas.

Med hänvisning till dateringen argumenteras för att kvinnan måste vara unionsdrottningen Margareta – och mannen en medlem av släkten van Vitzen, antingen Vicke den gamle eller sonen Klaus. Om det skulle vara Margareta är det ett samtida porträtt – hon var drottning 1387/89 till sin död 1412. Skulpturen på sarkofagen i Roskilde tillkom senare på initiativ av kung Erik av Pommern.

Till detta kan kort och gott sägas, att det är både sannolikt och rimligt, men svårt att föra i bevis. Släkten van Vitzen kan knytas till både Kalmar och Sölvesborg, och Margareta hade kontakter med Vicke van Vitzen den gamle och hans tre söner, men

någon direkt koppling till Ronneby eller Ronneby kyrka finns tyvärr inte dokumenterad.

»Det katolska arvet i Ronneby kyrka» (Harald Anderson) redogör efter en inledning om byggnadshistoriken för tre intressanta fenomen i stadskyrkan – ett valvhål, en kalkmålning samt en predikstol. Först avhandlas ett så kallat »Himmelfärdshål» i valvet dvs. en rund öppning som kunde användas under kyrkospel för att hissa upp en Kristus- eller Mariafigur. En sådan öppning med bevarad figur är känd från exempelvis Mariakyrkan i Visby. Artikeln har en utmärkt översikt över liknande öppningar i Danmark och Sverige, vartill man kan foga en försvunnen öppning i absidvalvet i Lunds domkyrka – ett valv som tillkom efter branden 1234. Sedan redogörs för ett möjligt avlatsaltare, där det finns en kalkmålning med S:t Peter bevarad samt en inskrift. Avslutningsvis diskuteras ingående stråvpelaren vid tornets sydsida med flera öppningar utåt. Stråvpelaren har kunnat fungera som en predikstol inför folksamlingar på kyrkogården och även som biktstol, kanske använd av franciskanermunkar. En liknande predikstol är känd från johanniterklostret i Odense på Fyn och från flera kyrkor i Finland.

Sedan följer två kortare bidrag till årsboken, dels »Dygder och evangelister. Den skulpturala utsmyckningen av Ronnebykyrkans predikstol» (Harald Anderson), dels »Gud till ära, kyrkan till prydnad och oss själva till evig hågkomst». Epitafierna i Ronneby kyrka och deras donatorer» (Björn O. Svensson). Sistnämnda framhäver ett urval av epitafier och deras personer. Det äldsta bevarade epitafiet i kyrkan är från 1580, det yngsta från 1819. Och det beskrivs hur det religiösa gradvis fick ge vika för den egna framställningen, vilket i Danmark (men då inte i Blekinge som hade blivit svenskt) ledde till ett förbud 1682 emot epitafier med porträtt.

Som helhet är årsboken intressant läsning för den (kyrko)historiskt initierade, men den kunde gärna ha fått en stramare redaktion. Det hade behövts en inledande artikel om kyrkans byggnadshistoria. Sedan kunde det ämne som det mesta av årsboken kretsar kring, nämligen den dendrokronologiska dateringen och konsolhuvudena, ha förtjänat var

sin artikel, följd av artiklar om drottning Margareta och släkten van Vitzen (kanske mera fokuserat). Artiklarna om predikstolen och epitafierna hamnar här lite bredvid temat. Och som en konsekvens kunde årsboken ha fått en mera konkret huvudtitel, som anknyter till de nya upptäckterna.

JES WIENBERG

Harry Nyberg & Per Berggrén
KYRKKLOCKORNA I BOLSTADS MEDELTIDS-
KYRKA – Kultur, historia och budskap.
(Stiftshistoriska sällskapets i Karlstad
skriftserie 9)

Karlstad: Förlag Per Berggrén 2016, 27 sid.

År 2012 utgav domprosten emeritus i Karlstad, docent Harry Nyberg tillsammans med Per Berggrén och Per Jan Wällgren en bok om Karlstads domkyrka, en på samma gång presentation, historik och diskussion. (jfr KÅ 2013, s. 268–270.) För bokens text svarade Harry Nyberg. I boken behandlas också domkyrkans klockor, vilka på grund av stadsbränder och andra skador har blivit omgjutna flera gånger. En av klockorna kom efter stadsbranden i juni 1752 att hamna i Bolstads kyrka i Dalsland. Dess identitet och omständigheterna kring dess överflyttning har klarlagts av Harry Nyberg och presenteras i en mindre skrift som ingår i Stiftshistoriska sällskapets i Karlstad skriftserie. Enligt titeln behandlas de nuvarande tre kyrkklockorna i Bolstads kyrka, men fokus ligger på mellanklockan som en gång tillhört domkyrkan.

Denna klocka hade i huvudsak undgått branden 1752 och kom att fungera som domkyrkans enda kvarvarande klocka fram till 1756, då fyra nya klockor göts. Samma år omgöts den skadade klockan som nu blivit övertalig och försågs med en text som anger dels den första gjutningen 1722, dels omgjutningen »efter den olyckeliga wädelden som timade den 22 juni år 1752». Utan att det sägs i klartext knyts således klockan till branden i Karlstad. Klockans övriga texter överensstämmer med bibeltexterna på två av domkyrkans 1756 nygjutna klockor. Nyberg noterar dessutom en anknytning

av personlig art som kan ha varit av betydelse för klockans överflyttning till Bolstad: den driftige kyrkoherden Nils Fjellman hade innan han tillträdde pastoratet 1756 varit vice pastor och lektor i Karlstad, själv upplevt brandkatastrofen och deltagit i arbetet att återställa domkyrkan. Under hans ledning skedde både ombyggnad och tillbyggnad av Bolstads kyrka.

Studien är intressant som case study. Kyrkklockor kan ha skiftande tillhörighet under sin existens. I många socknar finns sådana som flyttats från äldre kyrktorn och klockstaplar till senare uppförda. Inte sällan är lillklockan en kyrkas alltjämt brukade äldsta inventarium och ljudande instrument, som markerar identitet och kontinuitet genom sekler. Annorlunda blir det, när en kyrkklockas proveniens är okänd och texten på slagringen inte alls relaterar till lokala förhållanden. Då öppnas för frågor och spekulationer. Så har tidigare varit fallet med melanklockan i Bolstad. Nyberg har nu övertygande visat på inte bara dess ursprung utan också att den var en gåva från domkyrkan eller rentav en gengåva till stiftets äldsta kyrka, det senare om man tar i beaktande församlingens lagstadgade ekonomiska förpliktelser gentemot domkyrkan.

Skriften är ett värdefullt komplement till såväl historiken över Bolstads kyrka som domkyrko-historiken. För foton och formgivning svarar Per Berggrén.

LARS ALDÉN

Bo Ahlberg

FALKENBERGS PRÄSTGÅRD.

Göteborg: Tre Böcker Förlag (Utgiven i samarbete med Göteborgs stiftshistoriska sällskap) 2015, 45 sid.

År 1890 blev Elis Daniel Heüman (1859–1908) kyrkoherde i Falkenberg, där han tog en rad initiativ för ett rikare församlingsliv i församlingsrörelsens anda. Han medverkade också till byggandet av en ny kyrka, invigd 1892, och en ny prästgård nära kyrkan. 1897 tillträdde han kyrkoherdetjänsten i Adolf Fredriks församling i Stockholm. Den nya prästgården, en tvåvånings tegelbyggnad som

ersatte den tidigare från 1830, var en för sin tid modern prästbostad som tillsammans med stinsens villa och järnvägsstationen tillhörde signaturbyggnaderna i stadens nya centrum.

Under åren 1933–1954 beboddes den av kyrkoherden och kontraktsprosten Gustaf Ahlberg (1884–1971) med familj. Sonen Bo Ahlbergs bok *Falkenbergs prästgård* skildrar livet i prästgården under dessa år genom dels text, dels fotografier som han själv tog inför utflyttningen. Det är en berättelse i vilken läsaren får följa med på minnesvandring från prästrädgården och in i huset våning för våning, rum för rum, där inredning i stort och smått och funktioner beskrivs i sak och ger anledning till vidare associationer och reflektioner. Ett särskilt avsnitt ägnas julfrandet.

Boken tillhör genren böcker om prästgårdar och prästgårdskultur som ökat i antal allteftersom tjänstebostäderna i Svenska kyrkan nära nog helt försvunnit. En framställning liknande denna är Katarina Dunérs »Rum i prästgården» i antologin *Utsikt från prästgårdstrappan. Prästgårdsliv i Växjö stift under 1900-talet*. (jfr KÅ 2011, s. 340f.)

Boken utgörs av författarens personliga minnen, självfallet med de begränsningar som kan ligga i glömskans filter. Fotodokumentationen är därför av stor vikt: den visar på faktiska förhållanden vid en bestämd tidpunkt. På somliga foton finns familjemedlemmar med och även medarbetare i hemmet; hembiträdena räknades som familjemedlemmar.

Samspelet bild – text är bokens styrka. För den som saknar lokalkännedom i stad och hus är ändå möjligheterna att följa framställningen fullt ut begränsade. En enkel stadskarta hade varit till hjälp och även några planritningar över prästgården som bekräftelse av t.ex. konstaterandet att husets disposition var »engelskinspirerad».

Boken rymmer mycken berättarglädje. Huvudspåret är prästfamiljens liv i helg och söcken, inställt i det lokala samhällets och församlingens sammanhang och berört av större nationella och internationella skeenden under 1930- och 1940-talen.

Gustaf Ahlberg hörde kyrkligt sett hemma i den schartauanska traditionen i dess mildare form. Hans arbetsrum intill pastorsexpeditionen betecknas som »prästgårdens andliga kraftcentral». Hans

person och gärning får genom sonens minnen ytterligare relief. Dessa är därför – jävsförhållandet till trots – ett bidrag till stiftets herdaminne. Genom minnena belyses också prästfrurollen som på senare år aktualiserats inom forskningen av såväl etnologer som kyrkohistoriker. Den avslutande redovisningen av de i boken nämnda personerna visar på inte minst familjens släktmässiga kopplingar till andra präster och prästfamiljer. Bland dem fanns också Elis Daniel Heüman!

Boken *Falkenbergs prästgård* hade måhända behövt en undertitel för att tydliggöra den innehållsliga bredden. Å andra sidan kan den pregnanta titeln tolkas som en medveten markering av begreppet »prästgård», som i så fall avser den totalitet som författaren fångat. Frågorna om huset i sig med dess tillkomsthistoria är självfallet också av intresse som exempel på det utgående 1800-talets präst-

gårdsbyggnationer bl.a. med tanke på de pastorala incitamenten.

Även fotodokumentationen aktualiserar frågor som kan inspirera till forskning. Dit hör frågan om huruvida det Ahlbergska prästhemmet var representativt för sin tids öppna prästgårdar? Fanns bakom t.ex. valet av utsmyckning på väggarna ett slags oskriven prästgårdskod? Interiörfoton från ett större antal prästgårdar skulle måhända ge besked om detta och andra prästgårdskulturens särmerken.

Bo Ahlberg skall enligt uppgift ha tvekat om lämpligheten att befordra sina minnen till trycket och delge dem en vidare allmänhet. Det är tacknämligt, att han övervann den tvekan. Dokumentationer som denna har sitt både lokalhistoriska och kyrkohistoriska värde. Dessutom är den i sig ett tidsdokument från utsiktspunkten anno 2015.

LARS ALDÉN

**SKRIFTSERIER OCH
MEDARBETARFÖRTECKNING**

Skriftserier

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN

Äldre serier

- I *Kyrkohistorisk årsskrift* utg. årligen sedan 1901.
II:1 *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Wästerås stift*, utg. av Herman Lundström. 1900.
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902.
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800. 1903–1908.*
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. Strängnäs stift 1–3. 1909–1911.*
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900.
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903.

SERIE II-IV är avslutade.

II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna Gunnar Westin (1–10), Sven Göransson (11–30), Ingun Montgomery (31–41), Harry Lenhammar (42–50), Ruth Franzén (51–58) och Oloph Bexell (59–)

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden*. 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden*. 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855*. 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664*. 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820*. 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. 1955.
10. Tore Heldtander, *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav*. 1956.
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873*. 1958.
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847*. 1959.
14. Theodor Freeman, *Pebr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift*. 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel*. 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie*. 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan*. 1970.
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering*. 1970.
19. *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970*. 1970.
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigen*. 1972.
21. *Birgitta och hennes tid*. 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisambälle*. 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövrens utveckling 1852–1896/98*. 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*. Red. Ragnar Norman. 1976. 1976.
25. Karl Axel Lundquist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911*. 1977.
26. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet sambälle 1907–63*. 1977.
27. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet*. 1977.
28. Alvin Isberg, *Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943*. 1975.
29. Lennart Tegborg, *Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid*. 1975.
30. *The Church in a Changing Society*. CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. Henry Wiklund, *Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972*. 1979.
32. Erik Esking, *John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977*. 1980.
33. Sven Hansson, *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855*. 1980.
34. Birgitta Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925*. 1982.
35. *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andrén*. 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 författningar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.
43. Carl-Eber Olivevstam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.
44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.
45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.
46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.
47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.
48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.
49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.
50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidningen Dagen 1964–1974*. 1996.
51. Kjell O. Lejon, *Gravhällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.
52. *Kyrkohistorisk årskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.
53. Sven Thidevall, *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprogramns öden 1928–1932*. 2000.
54. Cecilia Wejryd, *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*. 2002.
55. Björn Svärd, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. Exemplet Sven Göransson*. 2003.
56. Sven Thidevall, *När kartan inte längre stämmer. Svenska kyrkans församlingssyn i ett samtidshistoriskt perspektiv*. 2003.
57. Sven Thidevall, *Folkkyrkans tid. Församlingsinstruktionerna berättar*. 2005.
58. Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*. 2005.
59. Björn Svärd, *Med sikte på reform. Ett studium av förståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorisk beskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation*. 2007.
60. Ruth Franzén, *Ruth Rouse among Students. Her Pioneering in Global, Missiological and Ecumenical Perspectives*. 2008.
61. Karl Axel Lundqvist, *Från prästvælde till lekmanastyre. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen som inomkyrklig 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. Kretsens 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.

MEDDELANDEN FRÅN

KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.

NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

- Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själa- värdsbrev 1805–1821*. 2000.
- Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.
- Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studenthems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.
- Göran Gustafsson, *Begravningsped på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.
- Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latinet med inledning och noter*. 2003.
- Owe Samuelsson (utgivare), *Johan Ternströms levnadsminnen*. 2004.
- Samuel Rubenson och Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar. Fyra föreläsningar*. 2005.
- Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning, resultatredovisning, analys exempel*. 2006.
- Tord Larsson (utg.), *Den gästavisianska bibelkommissionen. Första protokollsbooken*. 2009.
- Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drotning Victoria och biskop Botfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.
- Anders Jarlert (utg.), *»I dag Konung, i morgon död». Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia*. Utgiven med inledning och kommentar. 2015.

BIBLIOTHECA

HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

- K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.
- Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.
- Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.
- Hugo Söderström, *Confession and Cooperation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century*. 1973.
- Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.
- Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975*. 1976.
- Ingmar Brohed, *Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift*. 1977.
- Leif Eeg-Olofsson, *Johan Dillner. Präst, musiker och mystiker*. 1978.
- Göran Åberg, *Sällskap – samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt*. 1980.
- Kristin Drar, *Konungens herravälde såsom rättvisans, fridens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svensk böj- 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 öarna i Nordatlanten*. 1990.
23. Jan Carlsson, *Region och religion. En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet*. 1990.
24. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*. 1990.
25. Rune Imberg, *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska Kyrkan 1866–1989*. 1991.
26. Kristin Parikh, *Kvinnoklostren på Östgötalätten under medeltiden*. 1991.
27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Petrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation*. 1991.
28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970*. 1991.
29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context*. 1991.
30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict*. 1992.
31. Catharina Segerbank, *Dödstanken i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelsestro hos tre svenska diktare: P.D.A. Atterbom, J.O. Wallin, E.J. Stagnelius*. 1993.
32. Kjell O U Lejon, *»God Bless America!» President Georg Bushs religio-politiska budskap*. 1994.
33. *Resan till Continenten. Christian August Sylvans rese-dagbok*. Redigerad av Carl-Edvard Normann. 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 Samuelson, Sydsvenska baptister inför myndigheter. Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862*. 1998.
39. *Kyrka och nationalism. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Ingmar Brohed (utgivare). 1998.
40. *Ingegerd Sjölin, Dopsed i förändring. Studier av Örebro pastorat 1710–1910*. 1999.
41. *Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*. Anders Jarlert (Herausgeber). 1999.
42. *Rune W. Dahlén, Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan 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, Julkrubban 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 lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*. 2013.
55. *Ingvar Bengtsson, »Detta öppna brev». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan*. 2013.
56. *David Gudmundsson, Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*. 2014.
57. *Vekkelsens motesteder*. Arne Bugge Amundsen (red). 2014.
58. *Historiebruk i väckelseforskningen*. Kurt E. Larsen (red.). 2016.
59. *Johan Herbertsson, Rättegångsgudstjänsten i Sverige. Reglering och förändring 1684–1989*. 2016.

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 zur 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 friforsamlingsrörelsen*. 1963.
6. *Bror Walan, Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. 1964.
7. *Arne Palmqvist, De aktuella kyrkobegreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och*

stat. 1964.

8. Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*. 1965.

9. Sten Alsne, *Fran prästtjenden till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810–1862*. 1966.

10. Bertil Rehnberg, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800*. 1966.

11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekenntelsvetung. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.

12. Alvin Isberg, *Livlands kyrkostyrelse 1622–1695. Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetensvister i teori och praxis*. 1968.

13. Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*. 1969.

14. Lennart Tegborg, *Folkskolans sekularisering 1895–1909. Upplösning av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka i Sverige*. 1969.

15. Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*. 1969.

16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561–1700*. 1970.

17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyreringen i Uppsala ärkestift 1786–1965*. 1970.

18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929*. 1970.

19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. 1971.

20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien*. 1971.

21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael 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 Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidedgård, utgiven med inledning och översättning av Trygve Lundén, I*. 1976.

28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Trygve Lundén, II*. 1976.

29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. 1976.

30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. 1977.

31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.

32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.

33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908–1973*. 1977.

34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883–1941*. 1982.

35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.

36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1820. Från änkehjälp till familjepension*. 1993.

37. Harry Lenhammar, *Kyrkan i sockenstämman. Uppvidinge härad/kontrakt ca 1820 till 1860*. 1994.

38. Scott E. Erickson, *David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America*. 1996.

39. Nils Kristenson, *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*. 1997.

40. Gunnar Granberg, *Gustav III – en upplysningskonungs 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 sambälle växer fram*. 2008.

45. David Bundy, *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*. 2009.

46. Torbjörn Larpers, *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.

Kyrkohistorisk årsskrift 2016

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Jan-Olof Aggedal, teol. dr, docent, kontraktsprost,
Lund
- Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö
- Roger Andersson, fil. dr, docent, forskare,
Stockholm
- Hans Andreasson, teol. dr, docent, pastor,
Sandviken
- Camille Bataille, Ph.D, Caen, Frankrike
- Oloph Bexell, teol. dr, professor em., Uppsala
- Stephan Borgehammar, teol. dr, professor, Lund
- Björn Cedersjö, teol. dr, direktor Sveriges kristna
råd, Örebro
- Anna Minara Ciardi, teol. dr, forskare, Lund
- Urban Claesson, teol. dr, professor, Falun
- Otfried Czaika, teol. dr, professor, Oslo
- Curt Dahlgren, teol.dr, professor em., Lund
- Sara E. Ellis Nilsson, fil. dr, forskare, Göteborg/
Malmö
- Stina Fallberg Sundmark, teol. dr, docent,
universitetslektor, Uppsala
- Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors
- David Gudmundsson, teol. dr, universitetslektor,
Lund
- Gunilla Gunner, teol. dr, docent, högskolelektor,
Huddinge
- Monica Hedlund †, fil. dr, teol. dr h.c., professor
em., Uppsala
- Cordelia Heß, fil. dr, universitetslektor, Göteborg
- Gösta Imberg, teol. kand., fil. kand., kyrkoherde
em., Örkelljunga
- Rune Imberg, teol. dr, studierektor, Göteborg
- Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand., teol. dr h.c.,
professor, Lund
- Jonas Jonson, teol. dr, biskop em., Strängnäs
- Jenny Karlsson, teol. kand., doktorand,
komminister, Stockholm
- Jyrki Knuutila, teol. dr., professor, Helsingfors
- Kjell O. Lejon, teol. dr, Ph.D, professor, rektor,
Linköping/Uppsala
- Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
- Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag.,
universitetslektor, utbildningsledare, Lund
- Ingun Montgomery, Dr. phil, teol. dr h.c., professor
em., Gnesta
- Sinikka Neuhaus, teol. dr, universitetslektor,
utbildningschef, Helsingborg
- Carola Nordbäck, fil. o. teol. dr, docent,
universitetslektor, Umeå
- Leif Nordenstorm, teol. dr, fil. kand., direktor,
Uppsala
- Svante Nordin, fil. dr, professor em., Lund
- Martin Nykvist, gymnasielärarex, teol. mag.,
doktorand, Lund
- Lennart Nyman, teol. kand, arkivarie, Gävle
- Christer Pahlmblad, teol. dr, docent, Lund
- Owe Samuelsson, teol. dr, Lund
- Hanne Sanders, fil. dr, professor, Lund
- Sven-Åke Selander, teol. dr, teol. dr h.c., professor
em., Lund
- Erik Sidenvall, teol. dr, docent, avdelningschef,
Växjö
- Birgit Stolt, fil. dr, teol. dr h.c., professor em.,
Uppsala
- Sven Thidevall, teol. dr, biskop, Örebro
- Andreas Wejderstam, fil. o. teol. mag., doktorand,
Uppsala
- Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund

Artiklar

CAMILLE BATAILLE

The Immaculate Conception in Late Medieval Sweden15

English Abstract38

CAROLA NORDBÄCK & GUNILLA GUNNER

S:t Katarina svenska församling i S:t Petersburg: Kyrkan som
minnespolitisk arena, andlig gemenskap och transkulturellt rum 41

*Summary: St. Catherine's Swedish Church in St. Petersburg: The Church as an Arena of
Memory Politics, a Religious Community and a Transcultural Space*55

MAGNUS LUNDBERG

Högt ovanför klausuren: Spansk-amerikanska kontemplativa
kvinnors andliga flygfärder57

*Summary: High above the Enclosure: The Spiritual Flights of
Spanish-American Contemplative Women*76

LENNART NYMAN

»Trumman magert altar är, Kyrkonyckeln jag begär».
En kollektivbiografisk studie över frihetstidens fältpräster81

*Summary: A Prosopographic Study of the Swedish Field Chaplaincy During
the Age of Liberty*107

Meddelanden och dokumentation109

Recensioner145