

# KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT



SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:114  
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:114

# Kyrkohistorisk årskrift 2014

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



*With summaries in English  
und eine Zusammenfassung auf Deutsch*

# Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

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

## ARBETSUTSKOTT

Ordförande: Professor Oloph Bexell

Vice ordförande: Professor Anders Jarlert

Sekreterare: Docent Cecilia Wejryd

Skattmästare: Teol. och fil.kand. Fredrik Santell

Övriga ledamöter: Professor Torkel Jansson, Professor Bertil Nilsson  
och Teol.dr Stina Fallberg Sundmark

E-post: Oloph.Bexell@teol.uu.se, Cecilia.Wejryd@teol.uu.se

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

## KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

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

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

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

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

(artiklar): Prof. Anders Jarlert, CTR, LUX, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund,  
anders.jarlert@teol.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 [fredrik.santell@teol.uu.se](mailto:fredrik.santell@teol.uu.se)

Utgiven med anslag från

Vetenskapsrådet och Samfundet Pro Fide et Christianismo (Nils Henrikssons stiftelse)

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2014

Tryck: Princo Grafiskt Center, Malmö 2014

ISBN 978-91-85582-70-6

ISSN 0085-2619

# Innehåll

Kyrkohistorisk årsskrift 2014 (Anders Jarlert).....9

## Artiklar

GUNILLA GREN-EKLUND

Att konstruera historia: exemplet Heliga Birgittas födelseplats.....13

*Summary: History Made Up: the Case of Saint Birgitta's Birthplace* .....25

TORBJÖRN LARSPERS

»Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?» Om P.A. Ahlbergs och Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens emigrantguider till 1880-talets svenska amerikafarare .....27

*Summary: Where should I go to Church in the USA? The Emigrant Guides of P.A. Ahlberg and the Swedish Evangelical Mission Society* .....63

OLOPH BEXELL

Kyrkan och militärsjälavården vid Första världskriget. Inledningsanförande vid Kyrkohistoriska dagen 2014 .....65

DIETZ LANGE

»De två gudarne»: Nathan Söderblom under Första världskriget .....71

*Zusammenfassung: Nathan Söderbloms Verhalten im Ersten Weltkrieg* .....80

PER-ARNE BODIN

Ryska kyrkan mellan krig och revolution .....81

*Summary: The Russian Church between War and Revolution* .....91

ELIN MALMER

Soldatmission på hemmafronten: Väckelsekristen aktivism bland svenska värnpliktiga vid tiden för första världskriget .....93

*Summary: Swedish army-mission at the time of the First World War* .....103

## Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen .....107

Stiftshistoriskt symposium i Skara 2014 (Harry Nyberg) .....110

Magnus Aurivillius predikan på andra söndagen efter trefaldighet, Poltava 27/6 1709 (David Gudmundsson) .....111

Bråktalen vid prästval i Sverige (Anders Jarlert) ...119

Bo Giertz om antisemitism, nationalsocialism och fascism 1932 (Anders Jarlert) .....122

Björn Rymans tryckta skrifter 1975–2014.

Bibliografisk förteckning (Oloph Bexell) .....124

## Recensioner

Allmän kyrkohistoria.....135

Nordisk kyrkohistoria.....175

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

*Jan-Olof Aggedal (red.), Britt G. Hallqvist – diktare och teolog* (Helena Bodin) .....264

*Thomas Arentzen, Virginität Recast. Romanos and the Mother of God.* (Helena Bodin) .....135

*Ingvar Bengtsson, »Detta öppna brev». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan.* (Biörn Fjärstedt) .....216

*Oloph Bexell (red.), The Meaning of Christian Liturgy. Recent Developments in the Church of Sweden.* (Jan-Olof Aggedal) .....262

*Christina Blomqvist (red.), Hans Brask. Biskop mellan påvemakt och kungamak.* (Martin Berntson) .....195

*Edward T. Brett, The New Orleans Sisters of the Holy Family. African American Missionaries to the Garifuna of Belize.* (Magnus Lundberg) .....160

*Kajsa Brilkman, Undersåten som förstod. Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen.* (Martin Berntson) .....201

*Nils-Arvid Bringéus, Sockenbeskrivningar från Malmöhus län 1828.* (Gösta Arvastson) .....230

*Jan Brunius, From Manuscripts to Wrappers. Medieval Book Fragments in the Swedish National Archives. Archival Guide.* (Stephan Borgehammar) .....191

*Tommy Henrik Davidsson, Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911–1974. A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology.* (Joel Halldorf) .....253

<i>Lucy Delap &amp; Sue Morgan</i> , Men, Masculinities and Religious Change in the Twentieth-Century Britain. (Yvonne Maria Werner) .....	164	<i>Joel Halldorf (red.)</i> , Läsarna i distraktionernas tid. Bibel, kyrka och den digitala revolutionen. (Hans Andreasson) .....	271
<i>Maarten Delbeke</i> , The Art of Religion. Sforza Pallavicino and Art Theory in Bernini's Rome. (Kari Lawe) .....	142	<i>Klas Hansson</i> , Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990. (Gustav Björkstrand) .....	245
<i>Lars Eckerdal</i> , Den signade dag. En sång – tre studier. (Sverker Jullander) .....	199	<i>Per Högberg</i> , Orgelsång och psalmspel. Musikalisk gestaltning av församlingssång. (Oloph Bexell) .....	224
<i>Uffe Holmsgaard Eriksen</i> , Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist. A Narratological Analysis of Four Kontakia. (Helena Bodin) .....	135	<i>Franklin Steven Jabini</i> , Christianity in Suriname. An Overview of its History, Theologians and Sources. (Magnus Lundberg) .....	153
<i>Sigismund Ernhofer</i> , Enchiridion. Det är den lilla och rena katekesen 1591 jämte sannfärdig, ögonskenlig, förmerad och välbegrundad försvarsskrift 1591. (Anders Piltz) .....	206	<i>Ville Jalovaara</i> , Kirrko, Kekkonen ja politiikka 1962–1982. (Ingvar Dahlbacka) .....	268
<i>Olle Ferm &amp; Mia Åkestam (red.)</i> , Härnevi kyrka och socken. Perspektiv på ett uppländskt lokalsamhälle under medeltiden. (Jes Wienberg) .....	187	<i>Dan Korn</i> , Kejne. Verkligheten bakom 1950-talets rättsröteaffärer. (Dag Sandahl) .....	266
<i>Eva Fjellander</i> , Myndighetsperson, själasörjare eller driftkucku. En studie av prästgestalter i svenska romaner 1809–2009. (Anders Jarlert) .....	236	<i>Hans Krongaard Kristensen</i> , Klostre i det medeltidslige Danmark. (Stephan Borgehammar) .....	179
<i>Odd Fjordholm (†), Erla B. Hohler, Halvor Kjellberg &amp; Brita Nyquist (red.)</i> , Norske sigiller fra middelalderen. 3. Geistlige segl fra Nidaros bispedømme (Olof Holm) .....	194	<i>Ulrika Lagerlöf Nilsson</i> , Med lust och bävan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet. (Martin Nykvist) .....	243
<i>Thomas Forstner</i> , Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945. (Yvonne Maria Werner) .....	164	<i>David Larsson Heidenblad</i> , Vårt eget fel. Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmoderna syndastraffsföreställningar. (David Gudmundsson) .....	214
<i>Claes Gejrot, Mia Åkestam &amp; Roger Andersson (red.)</i> , The Birgittine Experience. Papers from the Birgitta Conference in Stockholm 2011 (Ingvar Fogelqvist) .....	190	<i>Kjell O. Lejon</i> , Linköping – An Introduction to the Diocesan History. (Lennart Sjöström) .....	181
<i>Martin Giertz</i> , Svenska prästgårdar. Kulturarv, trädgårdar, byggnadsvård (Lars Aldén) .....	232	<i>Daniel Lindmark, Björn Norlin &amp; David Sjögren (red.)</i> , Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer. Vilhelmina pastorat 200 år. (Gunnar Weman) .....	228
<i>Brad S. Gregory</i> , The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society. (Sinikka Neuhaus) .....	150	<i>Johan A. Lundin</i> , Predikande kvinnor och gråtande män. Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921. (Johannes Ljungberg) .....	239
<i>David Gudmundsson</i> , Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721. (Carola Nordbäck) .....	207	<i>Karl Axel Lundqvist &amp; Martha Hellgren</i> , Från bönhusrörelse till samarbetskyrka. EFS i Skellefteå som inomkyrklig lekmanarörelse 1923–1976. En utvecklingsfas speglad i riksperspektiv. (Torbjörn Larspers) .....	257
<i>Roland Gäreskog</i> , Pingstväckelsen inom metodistkyrkan i Sverige åren 1907–1922. (Ulrik Josefsson) .....	251	<i>Alexander Maurits</i> , Den vackra och erkända patriarcalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900. (Torbjörn Aronson) .....	238

<i>Erkki Mörck</i> , Striden om psalmboken. (Martin Nykvist) .....	256
<i>Hanns Peter Neuheuser (red.)</i> , Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und gesitliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters. (Bertil Nilsson) .....	140
<i>Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug &amp; Karina Hestad Skeie (red.)</i> , Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. (Erik Sidenvall) .....	159
<i>Birgitta Rengmyr Lövgren</i> , »Vår vänskap når öfver tidens gräns». Mystikern från Kumla. Anders Collin 1754–1830. (Harry Lenhammar).....	223
<i>Jan Samuelsson (red.)</i> , Norrländsk kyrkohistoria i ett komparativt perspektiv. (Oloph Bexell) .....	219
<i>Lamin Sanneh</i> , Summoned from the Margin. Homecoming of an African. (Ruth Franzén) .....	171
<i>Sven-Åke Selander, Gunilla Selander &amp; Stig Alenäs</i> , Prästgård och prästgårdsliv i Lunds stift 1850–2011. (Lars Aldén) .....	232
<i>Urban Sikeborg</i> , Latin för släkthistoriker. Ord, fraser och begrepp – från Vasatid till 1800-tal. (Monica Hedlund) .....	197
<i>Monika Sjögren</i> , Det var en gång en vallareman. Boken om Göte Hedenquist – en modig präst och en ovanlig pappa. (Lars Edvardsson) .....	259
<i>Christopher Spehr (red.)</i> , Luther als Lehrer und Reformier der Universität. Lutherjahrbuch. 80. (Birgit Stolt) .....	146
<i>Vinson Synan</i> , Den helige Andes århundrade. Ett ögonvittne berättar. (Kjell O. Lejon) .....	162
<i>Claes Theliander (red.)</i> , Kyrka och tro på medeltidens Gotland. Till minne av Gunnar Svahnström (1915–2012) . (Kjell O. Lejon) .....	177
<i>Steven E. Turley</i> , Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1–10). (Magnus Lundberg) .....	144

<i>Johannes Wallmann</i> , Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte aufsätze III. (Anders Jarlert) .....	155
<i>Tine Van Osselear</i> , The Pious Sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium c.1800–1940. (Yvonne Maria Werner) .....	164
<i>Eric Wenzel (red.)</i> , Justice et religion. Regards croisés: histoire et droit. Actes du colloque international Université d’Avignon et de Pays de Vauluse 1-3 octobre 2008. (Martin Bergman) .....	151
<i>Yvonne Maria Werner &amp; Jonas Harvard (red.)</i> , European Anti-Catholicism in a Comperative and Transnational Perspective. (Alexander Maurits) .....	169
<i>Yvonne Maria Werner (red.)</i> , Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century. (Oloph Bexell) .....	157
<i>Yvonne Maria Werner</i> , Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien. (Martin Nykvist) ....	241
<i>Richard Wottle (red.)</i> , Kyrkornas ö. Årsbok 2012–2013 för Gotlands kyrkohistoriska sällskap. (Jakob Lindblad) .....	175
<i>Göran Åberg</i> , Växjö diocese – Past and Present. The History and Development of a Diocese of the Church of Sweden. (Lennart Sjöström) .....	181

## 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 2014

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

Under 2014 har Svenska kyrkohistoriska föreningen förlorat två av sina mest engagerade medarbetare, Professor Alf Härdelin och FD Björn Ryman. Alf Härdelins minne kommer att tecknas i *KÅ* 2015. Redan här bör dock erinras om hans mångåriga, omfattande och uppskattade insats som recensent av internationell medeltidslitteratur i *Kyrkohistorisk årsskrift*. FD Björn Ryman var 1998–2011 föreningens skattmästare. Vi minns med glädje hans entusiastiska plikttröhet och omsorg, för vilka icke skall förglömmas att han även var forskare. I årets *KÅ* publiceras »Björn Rymans tryckta skrifter 1975–2014. Bibliografisk förteckning» av Professor Oloph Bexell, i avdelningen »Meddelanden och dokumentation».

Den första artikeln i *KÅ* 2014 analyserar kritiskt det (miss)bruk av kyrkohistorien som uppenbarligen kan bedrivas på kommunalt håll, med utnyttjande av det nya historieintresset. Professor Gunilla Gren-Eklund, Uppsala, skriver om »Att konstruera historia: exemplet Heliga Birgittas födelseplats». Hon är professor em. i indologi, särskilt sanskrit. Ett nytt och annorlunda källmaterial – mycket svenskt och mycket amerikanskt – presenteras av TD Torbjörn Larspers, lektor i praktisk-historisk teologi och prorektor vid Johannelunds teologiska högskola: »Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?» Om P.A. Ahlbergs och Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens emigrantguider till 1880-talets svenska amerikafarare».

Kyrkohistoriska dagen 2014 uppmärksammade Kyrkan under Första världskriget. Svenska kyrkohistoriska föreningens ordförande, professor Oloph Bexell, Uppsala, höll ett inledningsanförande om »Kyrkan och militärsjälavården vid

Första världskriget», som också inleder denna del av årsskriften. Söderblomforskaren Professor Dr. Dr. h.c. Dietz Lange, Göttingen, som nyligen utkommit med även en svenskspråkig Söderblombiografi, som kommer att anmälas i *KÅ* 2015, presenterar här »De två gudarne»: Nathan Söderblom under Första världskriget». Ur olika perspektiv har kyrkorna i Storbritannien och Tyskland under Första världskriget blivit föremål för undersökning. Professor Per-Arne Bodin, professor i Slaviska språk med litterär inriktning vid Stockholms universitet, kastar nu i en rikt illustrerad artikel nytt ljus över »Ryska kyrkan mellan krig och revolution» – ett bidrag även med påtaglig nutidsaktualitet. Fil.dr Elin Malmer, Stockholm, avslutar denna avdelning med en artikel om »Soldatmission på hemmafronten: Väckelsekristen aktivism bland svenska värnpliktiga vid tiden för första världskriget», som lyfter fram betydelsen av de lokala aktiviteterna på hemmafronten.

I avdelningen »Meddelanden och dokumentation» publicerar TD David Gudmundsson, Lund, i anslutning till sin i årets *KÅ* recenserade doktorsavhandling, den predikan som Magnus Aurivillius höll i Poltava på andra söndagen efter trefaldighet, den 27 juni 1709. *KÅ*:s redaktör presenterar sedan två mindre artiklar, dels de idag i stort sett okända omständigheterna kring »Bråktalen vid prästval i Sverige», dels en brevdokumentation under rubriken »Bo Giertz om antisemitism, nationalsocialism och fascism 1932». FD Björn Rymans bibliografi är redan nämnd.

Den rikhaltiga recensonsavdelningen har i år fått en ny redaktionssekreterare, TD Alexander Maurits, Lund, som välkomnas i arbetsgemen-

skapen. Samtidigt tackas den avgående, TD Lars Aldén, Växjö, för en gedigen och engagerad arbetsinsats och god arbetsgemenskap.

Här publiceras utförliga granskningar av ett antal nya doktorsavhandlingar, och därutöver ur ett kritiskt perspektiv recensioner av en mängd publikationer av kyrkohistorisk relevans från stora delar av världen. Som vanligt recenseras litteratur på fler språk än svenska och engelska, och från fler ämnen än kyrkohistoria. Arbeten med kyrkohistorisk relevans publiceras lyckligtvis även inom en rad andra discipliner, och i den

meningen är det kyrkohistoriska intresset idag påfallande stort, inte minst internationellt. Här värderas de just utifrån ett kyrkohistoriskt perspektiv. När den svenska dagspressen numera i knappast någon utsträckning uppmärksammar kyrkohistorisk litteratur, har denna uppgift blivit allt viktigare för *Kyrkohistorisk årsskrift*.

De sedvanliga, varje år uppdaterade listorna över de kyrkohistoriska serier, som ges ut i Uppsala resp. Lund, avslutar, liksom medarbetarförteckningen, *KÅ 2014*.

## ARTIKLAR



GUNILLA GREN-EKLUND

## Att konstruera historia: exemplet Heliga Birgittas födelseplats.



Birgitta från Sverige, helgonförklarad, klostergrunderska, Europas skyddshelgon, har på senare tid i vissa sammanhang blivit omplacerad till sin födelseort från den traditionella, Finsta gård i Skederids socken, till en annan plats, till Fresta socken och där närmare bestämt till Sköldnora gård.

Företaget har uppenbarligen initierats utifrån en önskan att kunna placera Upplands Väsby

kommun på Sveriges kulturella karta. Det område där kommunen Upplands Väsby bildades under 1900-talets senare del har förvisso en lång historia, inte minst uppvisad i traktens många runstenar och med en rad gamla gårdar belägna inom det som kan betraktas som Svea rikets kärnområde. Men det man nu valt att hämta fram ur en lokalhistorisk studie som något centralt viktigt för kommunen är en idé om att Heliga Birgitta skulle ha en ursprunglig anknytning till Fresta socken.<sup>1</sup> Valet har uppenbarligen styrts av viljan att med slagkraft placera in en väl profilerad och allmänt känd gestalt som sinnebild för området. Utifrån det kommunala initiativet har också Fresta församling tagit upp tråden och i anknytning till kyrkan och dess verksamheter har utformats ett »Birgittaprojekt.»<sup>2</sup> Den fråga som ovillkorligen

1 I *Kampen om bygdemakten* 2012, författad av Mats Lejdeby och publicerad av Upplands Väsby kommun vid dess 60-årsjubileum anförts visst material (s. 124 f.) som anses ge skäl att ändra Birgittas födelseplats från Finsta till Fresta. Argumenten för detta kommer att granskas i denna artikel. Det är nödvändigt, inte minst på grund av att idén har fått spridning. Den blev citerad som självklar i en (tidigare) version av artikeln om heliga Birgitta på svenska Wikipedia. I den formella summeringen på slutbladet i boken förekommer dock följande reservation: »Fakta, innehåll, åsikter eller tolkningar av fakta i denna bok återspeglar inte nödvändigtvis uppfattningen hos Upplands Väsby kommun utan ska uteslutande betraktas som författarens».

2 <http://www.svenskakyrkan.se/fresta/birgittaprojektet>. Man talar där om att stöd finns hos »flera forskare». Vilka dessa skulle vara anges inte och det är

måste ställas inför hela tilltaget gäller det historiska underlaget och dess bärkraft.

Med följande avses inte en studie av Birgittas person och roll utan i stället gäller det att identifiera och om möjligt belägga historien – eller kanske man kan säga mytologin – kring hennes ursprung. Eftersom det redan existerar en annan historia, den om Finsta, av mycket lång tradition att väga in är det nödvändigt att granska inte bara avsikterna utan i all synnerhet det sakliga underlaget när nu en ny historisk »sanning» kommer till bruks. I sammanhanget är det först och främst sådana bevarade texter i vilka man kan avläsa förhållanden som kan beröra Birgittas familj och hennes tidiga år som måste utvärderas.

I fallet med Heliga Birgittas födelseplats har ett utpekat historiskt material blivit använt som underlag till att identifiera och konstruera den nya berättelsen om Birgittas barndom i följd av vilken den plats som knyts till henne i ett följande steg ska kunna associeras med begreppet helighet. Tanken med berättelsen tycks vara att ge legitimitet åt platsen att utgöra mål för pilgrimsfärder. Men hävdar man att det överhuvudtaget går att fastställa var Birgitta föddes måste man ovillkorligen börja med att kritiskt tolka det tillgängliga historiska materialet.<sup>3</sup>

Den grundläggande tolkningen av materialet måste vara autentisk och tillförlitlig för att ett seriöst historiebruk ska kunna betraktas som

giltigt.<sup>4</sup> Trovärdigheten i en historisk nykonstruktion måste baseras på en rimlig och konsekvent tolkning av befintligt källmaterial och inte enbart på hypotetiska resonemang kring källorna. Det ligger nära till hands att för det som byggs upp på otillförlitliga historiska påståenden använda termen »historiemissbruk», dvs i sådant fall att själva tolkningsunderlaget är otillfredsställande.<sup>5</sup> Man kan i varje fall utgå från att de anspråk som bygger på en nytolkning av material som rör Birgittas födelseplats under alla omständigheter måste betraktas som egentligt *historiebruk* – av den generella betydelsen att man utifrån en förutbestämd intention brukar historien till att göra den synlig i samhälle och vardag. I det här fallet används en *konstruerad* historieberättelse i uppenbar avsikt att ge en kommun identitet och därtill till och med skapa en lokal ritual med kyrklig anknytning. Men en sund och fördomsfri tolkning av historiska förhållanden kan inte offras i en aldrig så välmenande avsikt att bygga upp turistnäring, ett huvudskäl som tycks ligga bakom den nu diskuterade nytolkningen om Birgittas födelseplats.

#### VAD ÄR RELEVANT FÖR EN HELGONFÖRKLARING?

Innan man ger sig in i den direkta frågan om Heliga Birgittas födelseplats och överväger om den alls har någon relevans i fråga om tolkningen av helgonet kan det finnas anledning att se närmare på vad som händer när en person blir

svårt att tolka projektet på annat vis än som drivet av kommunalt och kyrkligt anställda med sikte framför allt på turistnäringen.

3 Att tolka historiska texter i en särskild avsikt är att bruka dem. För begreppet »historiebruk», se Peter Aronsson, *Historiebruk – att använda det förflutna*. Lund 2004. Aronsson framhåller legitimitetsanspråk som grundläggande för att använda historia. Begreppet har även kommit att iaktas i kyrkohistorisk forskning med hänsyn till att historia kan beskriva och legitimera teologiska anspråk. Se Carola Nordbäck, »Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter: Reflektioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk». I: *Rum för teologisk spänning. Historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning*. Utg. Kim Groop, Mikael Lindfelt & Pekka Lindqvist. Åbo 2011.

4 Så förfar Eva Ahl-Waris i sin avhandling från Helsingfors: *Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klostrets minnesplats*. Vadstena 2010.

5 Begreppet »missbruk» skulle i så fall enbart användas som ett kognitivt begrepp och hänföra sig till det rent historievetenskapliga fältet, alltså användas fritt från sekundära normativa föreställningar inom fälten ideologi och moral. Historiker av i dag lyfter dock inte ut »missbruk» från själva huvudbegreppet »bruk», t.ex. Aronsson 2004, s. 55. En fördjupad diskussion finns hos Klas-Göran Karlsson, *Historia som vapen. Historiebruk och Sovjetunionens upplösning 1985-1995*. Stockholm 1999, s. 58 ff.

helgonförklarad. Det är utan tvekan fråga om att motiveringarna för kanoniseringar är och genom tiderna har varit likartade. Förloppet och resultatet i varje kanonisationsakt är att det till sist inte är personen/individ som sådan utan vissa särskilda handlingar och levnadssätt som lyfts fram såsom avgörande: martyrskap, mirakler och helbrägdaförmåga, hjältebragder i Kristi och kyrkans namn, fromheten i verksamheten, en bevittnad kontakt med det gudomliga, förmåga att förmedla en egen närhet till Gud. Allt ses som gåvor som helgonet har mottagit och verkligen brukat. Det slutligt avgörande kan därför sägas vara det bevittnade resultatet av en livsresa mer än själva förloppet av helgonets liv i världen som person. I fråga om Heliga Birgitta betonas i kanonisationsakterna främst den fromhet i världen som hennes liv och uppenbarelsetexter omvittnar, med tillägg av redogörelser för mirakler både före och efter hennes död.<sup>6</sup>

Samtidigt är de världsliga processerna kring helgonförklaringar många gånger involverade i politiska och kyrkopolitiska ställningstaganden och det gäller i hög grad processen kring Birgittas kanonisation. Det kan sannolikt tillskrivas det faktum att hon själv hade en sådan position i sitt liv, både i Sverige och under senare decennier i Rom, att det hörde till det självklara för henne att ta del i världens och kyrkans affärer, om än – även i det sammanhanget – driven av sin djupt religiösa läggning.<sup>7</sup> Det är alltså från utgångspunkt av Birgittas helgonkap som det kan vara

berättigat att ägna någon tanke både åt hennes personlighet och åt hur hennes liv gestaltade sig.

Vid en första blick på faktorer i Birgittas liv som har relevans för hennes helgonförklaring går det då inte att avvisa att hennes ursprungliga sociala situation som tillhörig en stormansläkt hade betydelse för vad hon gjorde och kanske för vad hon blev. Men det är ändå inte alls relevant att av materialet från medeltiden avkräva några detaljerade fakta om vilken plats, vilken gård och vilket hus helgonet föddes och växte upp i; det torde enbart ha rent lokalhistoriskt intresse. Måhända Birgitta kan, som alltid har skett och gäller i berättelser om helgon i allmänhet, brukas i lokala sammanhang till att ge betydelse åt en särskild plats, men det är omöjligt att hävda att lokalen hade någon särskild betydelse för henne och berättelserna om henne.

#### VAD MAN VET OCH INTE VET OM HELIGA BIRGITTAS URSPRUNG

Historiska fakta kring Birgitta Birgersdotter av Finstaätten är på många sätt indirekta. Så är tidpunkten för hennes födelse inte alls känd, men en rimlig slutsats är att hon var född 1302 eller 1303. Historiskt dokumenterade, helt säkra data om henne får man först när det gäller giftermålet i tidig ålder med Ulf Gudmundsson av Ulvåsaätten 1316. Fortsättningsvis är många tidpunkter klart dokumenterade basfakta – det gäller tiderna för hennes pilgrimsfärder, för hennes hemvist i Rom från 1349 och att hon dog där den 23 juli 1373, samt att hon kanoniserades den 7 oktober 1391. Vidare är det väl dokumenterat att hon fick ett första erkännande 1370 i sitt bemödande om en egen klosterorden, i det läget med en viss formell anknytning till augustinorden, Ordo Sanctissimi Salvatoris (den allraheligaste frälsarens orden), även benämnd Birgittinorden, som fick en självständig ställning genom flera påvebullor efter Birgittas död.

Något om Birgittas rent personliga historia kan visserligen i viss mån uttolkas ur hennes egna vittnesbörd i Uppenbarelsetexterna, men

<sup>6</sup> *Acta et processus canonizationis Sanctae Birgittae. Codex Holmiensis A 14*. Med inledning av Isak Collijn. Stockholm 1920. Volymen innehåller en facsimile av handskriften A 14, som översändes till Antikvitetskollegiet i Stockholm år 1619 från Vadstena och behölls där, medan den större delen av biblioteket från Vadstena hamnade i UUB, se s. X f. Texten i tre befintliga handskrifter finns också utgiven: *Acta et processus canonizacionis Beate Birgitte. Efter Cod. Holm. A 14. Cod. Ottob. Lat 90 o. Cod. Harl. 612* med inl., personreg. och ortsreg. utg. av I. Collijn, (Samlingar utg. av Svenska Fornskriftsällskapet Ser. 2. Latinska skrifter. Bd I.) Uppsala 1924-1931.

<sup>7</sup> Alf Hårdelin, »Mystik och politik hos Heliga Birgitta», *Signum* 29 (2003), 8, ss. 19-29.

det måste ske med reservationer eftersom det som bjuds enbart är osystematiserade fragment av hennes livshistoria. Därför kan hennes egna ord snarare fungera som underlag för hypoteser om hennes person än att något faktiskt kan fastställas. Detsamma gäller också för många traderade berättelser, legender och bilder, mer eller mindre fragmentariska, om händelser i hennes liv. En del av allt detta knyter visserligen an till hennes tid i Sverige, men i mycket ringa grad till hennes barndom och uppväxt.

Man har, utan egentliga belägg, velat fastställa många olika bilder av Birgittas agerande i världen. Det mest påtagliga, som av kända historiska fakta och av hennes egna texter kan slutas till om hennes grundläggande personlighet, är att denna måste tolkas som både egenartad och stark. Självklart är det en påtaglig bakgrund att Birgittas livsmiljö i ett medeltida samhälle var viktig, liksom hennes uppfostran, som uppenbarligen skedde i hennes tids fromhets tecken. I vår tid närmar sig biografier och personskildringar ofta fiktionen vilket leder författaren till att ta sig rätten att både välja bland fakta och välja bort, men också att lägga till sina egna idéer om den biograferades karaktär, sådana som inte ens behöver vara historiskt rimliga. Så har åtskilligt av mer preciserade detaljer hämtats fram ur tillgängliga berättelser om Birgittas liv och fått definiera henne som person. Må man spekulera utifrån varje steg hon tar i sitt vardagliga liv och lägga det som tolkningsgrund för hennes personlighet, men det krävs att man ständigt påminner om att vad man då rör sig med är enbart antaganden och inte belagd historia.

Det som ur historisk synpunkt övergripande kan konstateras är att, oavsett hur man tolkar Birgittas verklighet och fäller skilda omdömen om henne, hon har blivit en svensk nationell gestalt, nyttjad eller utnyttjad. Hennes roll i svensk historia, under hennes egen tid, är absolut inte försumbar. Men det är på plats med en erinran om att berättelserna om Birgitta och

hennes samhälleliga roll under tiders lopp har skapats inom olika tidsandar.<sup>8</sup> Den bild som tidigast förmedlades var politiskt och kyrkligt anknuten, vilket gav effekt på hur hon uppfattades som person. Någon regelrätt, klassisk hagiografi har på svenskt område varken under katolsk tid eller senare blivit skriven om Birgitta.<sup>9</sup>

Luthers fördömning av Birgitta, med ett stort frågetecken om helgonskapet, levde kvar i kritik mot henne under århundraden. I svensk historiskrivning och kulturanalys dominerade i antikatsk anda länge de rent negativa omdömena om Birgitta som person.<sup>10</sup> Under 1800-talet hade det historiska intresset för medeltiden vaknat och hennes texter blev alltmer kända, men de lästes främst som fristående litterära texter och blev därmed främst föremål för litteraturvetenskaplig kritik.<sup>11</sup> Det var först under det förra seklet då hela biografgenren personaliserades och samtidigt den allmänna inställningen till helgon i evangeliska kyrkor förändrades som man åter alltmer började hänvisa direkt till Birgittas individuella liv och sätt att vara. »Sveriges märkligaste kvinna» var titeln på en bok av Carl Magnus Palmgren från 1914.<sup>12</sup> En högst personlig, omvärderande och i samtiden omstridd tolkning av Birgitta

8 Det gäller att se hur historier och berättelser har konstruerats och brukats i olika tider. Aronsson 2004, ser det som en viktig del av den historiografiska forskningen och talar (s. 28) bl a om »förändringar i samhällets sätt att iscensätta sin historia».

9 En utförlig genomgång med bedömningar av biografiska framställningar föreligger i Carina Nynäs, *Jag ser klart? Synen på den heliga Birgitta i svenska 1900-talsbiografier* (Akad. avh.). Åbo 2006. Författaren väljer där, s. 423 ff, att definiera fyra moderna framställningar om Birgitta som »hypotetiskt» hagiografiska. En beteckning på de utvalda böckerna som »apologetiska» tycks dock vara mer tillämplig, något som blir slutsatsen när man väl får en genomgång av författarens uppfattning av begreppet »hagiografi» på s. 431 ff.

10 En skiss över skiftande värderingar ger Nynäs 2006, ss. 129-142.

11 Henrik Schücks negativa omdöme är välkänt. Det gäller hennes person utifrån tanken att hennes texter är hallucinatoriska.

12 Carl Magnus Palmgren, *Sveriges märkligaste kvinna, Birgitta Birgersdotter*. Stockholm 1914.



gav Emilia Fogelklou 1919.<sup>13</sup> En aldrig sinande ström av böcker om Birgitta har sedermera skrivits under senare delen av 1900-talet, ända till idag och intresset för hennes person kommer sannolikt att fortsätta. Att man under senare tider ofta fokuserat på vissa enskilda drag och funktioner hos henne framgår tydligt av en rad olika boktitlar: hon skildras bland annat med tonvikt på att hon var åttabarnsmor och en from husfru, stormanshustru och furstinna av Närke, att hon var en politisk maktfaktor, sierska och pilgrim, det har betonats hur nära hon levde sin familj och mycket annat.<sup>14</sup> En komplett insikt om Heliga Birgitta som person kan vi inte räkna med att någonsin få, inte heller en rättmätig sammanfattning. Men tolkningarna av henne både som civil person och som helgon måste under alla omständigheter ske kritiskt, bl a med medvetenhet om skillnaden mellan verklighet och mytologier och med vaksamhet inför språkliga misstag.

#### KÄLLORNA OM BIRGITTA

Divergerande uppfattningar i en historisk fråga är ytterst beroende av olika tolkningar av ett konkret material, inte bara av lämningar och artefakter från en gången epok utan också, nog så påtagligt, av texter. När det gäller texter kan feltolkningar ske av olika skäl. Inte bara en begränsad tillgång på material men även okunnighet, dåliga analyser och brist på kontextualisering av materialet kan lastas. Allt sådant och mer därtill är detsamma som försumlighet i källkritik, som blir till inadekvat och många gånger även anakronistisk tolkning av materialet.<sup>15</sup> I granskningen av själva tolk-

ningsprocessen ingår också att bedöma i vilken avsikt den aktuella tolkningen har gjorts, om den skett med något slag av fördom, omedveten eller medveten. Studiet av hur olika argument för var Birgitta föddes har tillämpats är således intressant, inte bara för att försöka fastlägga något faktiskt i dåtid utan också, nog så viktigt, för att belysa just hur historia uppfattas och brukas här och nu.

De direkta källorna om Birgitta själv som verkligen förmedlar kunskaper om hennes historiska roll, hennes svenska ursprung och hennes miljö, är få och osäkra. För den breda bilden, socialt och religiöst, av hennes samtid, 1300-talet har vi tillgång till medeltida dokument – brev, köpehandlingar, testamenten – i *Svenskt Diplomatarium*. Inför samlingen måste den reservationen göras att materialet ändå har sina begränsningar, i det att handlingarna är punktvis bevarade och framför allt öppna för skilda tolkningar, särskilt om texterna tas var och en för sig och deras större kontext inte beaktas. Utan insikter om sammanhangen blir källorna grumliga, men även med sådan hänsyn tagen och om källorna placeras in i en allmän kontext kan till sist enbart hypoteser uppställas. Sådana kan sedan stå emot varandra och alla ha lika värde, på det sätt som alltid har gällt och gäller för skilda ställningstaganden i många av både vetenskapens och trons frågor.

Med hänsyn till läget i fråga om befintliga källor kan man, eller snarare måste man, nöja sig med följande fakta som med viss säkerhet kan klargöra Birgittas ursprungsmiljö. Birgitta hörde till frälset, till en stormansätt som utgjorde en del i ett nätverk av svenska stormanssläkter under 1200-1300-talen. Hon var därför från början helt enkelt »Birgitta Birgersdotter »av» (eller »till») Finsta. Med ett sådant uttryckssätt har länge, väl belagt under många sekler, varje enskild individ identifierats, och det har inte bara gällt stormanssläkterna utan alla skikt i

13 Den framställning av Birgitta som utgjorde vändpunkten för en omvärdering av hennes person torde vara Emilia Fogelklou, *Birgitta*. Stockholm 1919 (med flera senare omtryck).

14 De här nämnda egenskaperna anges i några titlar på Birgittabiografier från senare decennier, några av dem noggrant genomgångna av Nynäs 2006 från s. 145.

15 Aronsson 2004, s. 106: det gäller i historiestudier »att kunskapsobjektet tillhör det förlutna, men att

dokumentet är samtida... Källkritiken ska fylla det tidsmässiga gapet mellan då och nu...»

samhället. Till ett eget personnamn läggs ett patronymikon och vem det är fråga om tydliggörs ofta med en hänvisning till familjegården, den gård som så småningom, åtminstone inom frälset, kom att betecknas som sätesgård. För den adel som växte fram i senare medeltid ur de tidigare stormanssläkterna angavs gärna också ett platsnamn som markör, även när efterhand mer pregnanta släktnamn antogs. Det är helt enkelt i huvudsak just på grund av denna sin släkttillhörighet som man om Birgitta genom sekler har antagit att hon också var född och uppväxt på den gård, Finsta, som gett namn åt hennes familj. Det har dessutom inneburit att hon tänkts ha haft sin kyrkliga tillhörighet där själva släkten och dess gård hade sin, nämligen i detta fall i Skederids socken med kyrka i Sjuhundra härad i Uppland.<sup>16</sup>

I den tidigaste beskrivningen av Birgittas liv, sammanställd tidigt av de båda Petrus Olovsson, som ingick i hennes närmaste krets redan under åren 1323-1349 i Alvastra och sedan i Rom, antyds inget om hennes lokala bakgrund. Där handlar avsnittet om barndomen om det som var viktigast i hennes uppväxt inför kanonisationen, framför allt om föräldrarnas och familjens fromhet.

Den djupa och levande traditionen kring Birgittas ursprung under medeltiden kan i stället avläsas i en krönika om Birgitta som författades av Margareta Clausdotter, abbedissa i Vadstena

åren 1472 till 1486.<sup>17</sup> Hon skriver följande om Birgittas moder Ingeborg.

»Och man må veta, att hon och hennes värdige herre, de bodde i Uppland på en gård som kallas Finsta och ligger icke långt från Uppsala. Och där födde hon sin heliga dotter Sankta Birgitta och flera av sina barn, men nu vila hon och hennes ärade herre i Uppsala domkyrka i Sankta Katarinas kor.»<sup>18</sup>

Denna berättelse anser utgivarna bygga på äldre anteckningar som fanns i Vadstena.<sup>19</sup> För-siktigtvis bör man ändå betrakta det just som en berättelse, men vad den i varje fall fastställer är hur gammal själva traditionen kring Finsta och dess gård som Birgittas födelseplats är.

Trots den explicita traditionen, bör man ändå stanna vid att enbart ange att Birgitta hör till Finstasläkten – den släkt som är »av» eller »till» Finsta – och det är knappast relevant, förutom att det är diskutabelt, att förvandla det till ett historiskt faktum av innebörden att hon skulle vara född och uppväxt »på» Finsta.

17 Claes Annerstedt (ed.), *Scriptores rerum Svecicarum medii aevii*. T. 3. Uppsala 1871 et 1876. Citerat från 3:2 s. 209: »the bodho i Opplandh oppa en gardh som kallas Finzstada, liggiandis widh Oppsala (fotnot i utgåvan: *Hoc praedium in parœcia Skederö et territorio Sjuhundra situm sex miliariis Suecanis circiter ab Upsalia distat*). Oc thær födde hon sina hælga dotter sanctam Birgittam oc flere sin barn». Originallet till texten är förlorat, utgivaren har tagit hänsyn till flera föreliggande avskrifter.

18 Till modern svenska av Tryggve Lundén i »Den heliga Birgittas förfäder och efterkommande». Av abbedissan Margareta Clausdotter. I: *Den heliga Birgittas Uppenbarelsen*. Till svenska av Tryggve Lundén. Bd 1, ss. 45-54. Malmö 1957. Uppsala Domkyrka började byggas vid mitten på 1200-talet och var långt ifrån färdig när koret i fråga togs i bruk under 1300-talet, kyrkan invigdes först 1435. I testamentena för Ingeborg och Birger talas om gravplats i St Nicolai kapell i Domkyrkan, senare även kallat Katarinas kor. Gravstenen av svart marmor i det som nu kallas Finstakoret skall vara Domkyrkans äldsta gravvård, mycket kostsam i anskaffning från Frankrike. Herman Bengtsson, *Uppsala Domkyrka VI. Gravminnen* (Sveriges kyrkor, konsthistoriskt inventarium vol. 232). Uppsala 2010, ss. 79 ff. Från gravvården är bilden som inleder artikeln hämtad. Foto Tord Harlin.

19 Annerstedt a.a. s. 207: *Dubitari non posset, quin Margareta abbatisa vetustas annotationes in monasterio asservatas secuta esset, etiamsi testimonia hujus rei deessent*.

16 Birgittas ursprung i Finstafamiljen och dess gårdar i trakten har också varit ett skäl till antagandet, som inte kan styrkas av någon skriftlig källa, att Skederids kyrka under katolsk tid skulle ha varit en vallfärdskyrka efter hennes kanonisering 7 oktober 1391. Hur långt tillbaka den uppgiften kan spåras är osäkert och direkta källor saknas. Det är ett faktum att i handlingar inför Birgittas kanonisation (DS 9571/SDHK 40534) bara Vadstena och ingen annan plats omnämns som vallfärtsort. Dock finns i kraft av en sedan länge levande tradition påminnelser om Birgitta i Skederids kyrka, därtill påtagliga sådana, i texter, inventarier och i specifika traditioner. För en sammanfattning om Skederid och dess relation till Finsta, se Ingeborg Wilcke-Lindqvist, »Husby och Skederid» i *Fornvännen* 62, 1958, s. 62-71. Skederids socken finns utförligt genomlyst i *Det medeltida Sverige* (DMS), 5 *Attundalands Lyhundra, Sjuhundra* av Sigurd Rahmqvist, Lars-Olof Skoglund. Stockholm 1986, s. 158-170.

DEN NYKONSTRUERADE  
FÖRESTÄLLNINGEN OM BIRGITTAS  
FÖDELSEPLATS

Men låt oss närmare granska de speciella argument som i namn av lokalhistoria under senare tid har presenterats som sensationella och som gör gällande att Heliga Birgitta alls inte var från Finsta, Skederids socken, Sjuhundra härad utan från Fresta socken i Vallentuna härad<sup>20</sup> och – utan att just det finns med i någon som helst källa – till och med vore född på Sköldnora gård.

Idén har, som inledningsvis nämnts, utvecklats i den lokalhistoriska publikation som gavs ut av Upplands Väsby kommun inför dess 60-års jubileum.<sup>21</sup> Författaren, Mats Lejdeby, deklarerar i enlighet med titeln på boken att han avser att, med Upplands Väsby som exempel, teckna »bygdemakten», dvs det lokala självstyrets roll och menar att det skulle varit mycket starkt i det medeltida samhället. Den tesen är knappast så pass underbyggd att den framstår som enda möjliga tolkning av maktförhållanden i det medeltida svenska samhället; stormän och frälse spelade uppenbarligen där en väsentlig roll på alla plan. Frågan är om ens odalbönderna så entydigt som sker i publikationen kan definieras som »fräa», i enlighet med vår tidsbundna terminologi. När det gäller Birgitta ingår författarens synpunkter på hennes tidiga liv i Uppland enbart som en del i försöken att kartlägga Upplands Väsby's lokala historia och maktförhållanden under medeltiden, från omkring år 1000 till Gustav Vasa.

Hypotesen som ska knyta Heliga Birgitta till

20 Det har t o m hävdats att Fresta kyrka varit Birgittas barndoms kyrka. Även om kyrkan har sitt ursprung på 1200-talet måste det nämnas att där förekommer inte några som helst påtagliga Birgittaminnen på det sätt som det gör i Skederids kyrka.

21 I den snåriga historien om stormännen och de kungliga ätternas kamp om kungavärdigheten fokuserar Mats Lejdeby i *Kampen om bygdemakten* (se fotnot 1 ovan) på den s k Rumbysätten – med många präster i släkten, – utifrån dess anknytning till gårdar i trakten. Som speciellt betydande framställs Filip Finvidsson, vilken även hörde till dem som arbetade med att färdigställa Upplandslagen under ledning av lagman Birger Persson av Finstaätten; den antogs 1296.

Upplands Väsby utgår, som det ser ut, huvudsakligen från två enskilda argument, vilka båda utgörs av läsningar av ett par medeltida skrivna dokument av olika art. Det första argumentet bygger på en handling som tolkats så att Birgittas far Birger inte kan ha ägt Finsta vid tiden för hennes födelse och det har kompletterats med ett annat dokument som skulle innebära att Birger Persson återköpte Finsta långt senare. Det andra argumentet gäller enbart ett ord i texten om Heliga Birgittas kanonisationsprocess. I båda fallen har argumenten pressats hårt och dokumentationen har inte utvärderats till sin tillförlitlighet och framför allt inte satts in i en samtida realkontext.

ARGUMENTET OM BIRGER PERSSONS  
GODSINNEHAV

För att kunna tolka den handling som skulle bekräfta Birgers frånvaro från Finsta krävs en övergripande bild av källäget. Den viktiga källan till svensk medeltidshistoria i allmänhet är den samling av brev och handlingar som bevarats, ett dominerande antal av dem dokumenterande stormännens affärer. De flesta handlingarna finns på Riksarkivet, men *Svenskt diplomatarium/Diplomatarium Suecanum* innehåller ytterligare material från andra svenska arkiv och bibliotek. Texterna finns väl tillgängliga för studier såväl i tryck som digitalt på nätet och de har blivit noggrant genomarbetade av experter.<sup>22</sup> De allra äldsta, mer sparsamt bevarade dokumenten går tillbaka ända till 800-talet.<sup>23</sup> I materialet kan man finna en del sakuppgifter som rör Birgitta och hennes släkt; aktuella handlingar från fram till mitten på 1300-talet är i huvudsak skrivna på latin, till viss mindre del

22 Materialet som är en öppen resurs på nätet har god sökbarhet. Hänvisningar till *Diplomatarium Suecanum* anges här med både DS numret i dess tryckta volymer och med SDHK numret ur huvudkatalogen som används som dokumentnumrering i den digitala versionen på [www.nad.riksarkivet.se/SDHK](http://www.nad.riksarkivet.se/SDHK).

23 Från tidigt 800-tal är förtecknade avskrifter av dokument som berör påvliga delegeringar av missionärer till Norden.

också på fornsvenska. Men, även om mängden av dokument blir allt mer omfattande för senare tidsskeden, kan de aldrig sägas förmedla en fullständig bild av den svenska medeltiden.

Det är i huvudsak utifrån detta material som kartläggningen av Finstaätten utgår, och det är också huvudkällan till vad man vet om alla de medeltida frälseätterna.<sup>24</sup> I den översikt över Finstaätten som gjorts av Jarl Gallén och A. Filip Liljeholm är angivet att anknytningen till Finsta inte kan spåras längre tillbaka än när Birger Persson 1283 köpte godset av sin kusin, Ragnhild Erlandsdotter, som var en genom både arv och giftermål mycket besutten person.<sup>25</sup> Finsta ägde hon uttryckligen som fadersarv (*patrimonium*), men hur långt tillbaka det syftar finns inte dokumenterat. Finstaättens medlemmar hade vidsträckta gods- och markinnehav, och kärnan av det ägda tycks ha varit beläget just i Sjuhundra härad. Men Birger Persson både ärvde och förvärvde åtskilliga egendomar i andra delar av Uppland, framför allt inom Attundaland och då även i Vallentuna härad, liksom också i Närke, Södermanland och Småland.<sup>26</sup>

Dokumenterna från den för Finstaätten aktuella tiden, från slutet av 1200-talet och början av 1300-talet, omvittnar främst hur stormännens gods och egendomar växlade ägare genom köp och byte och genom arv och gåvor. Sådan verksamhet pågick ständigt och i många bevarade handlingar stadfästes affärerna legalt, oftast med en mängd vittnen som namnges i breven. Avsikterna med de enskilda affärerna är inte helt skönjbara, men det är sannolikt att man många gånger önskade vidga och arrondera

sina befintliga ägda områden med intill liggande egendomar.

Trots diplomatiariets omfång disponerar vi inte en komplett kartläggning av alla affärer som pågick. Det var alls inte så att alla handlingar sparades med omsorg. I brist på kompletterande källmaterial kan man lätt frestas att ovederhäftigt använda argument *e silentio* – så att frånvaro av dokumentation skulle innebära att en affär aldrig ägt rum. Inte heller kan man räkna som säkert bevisat att alla affärer fullföljdes för vilka dokument verkligen är bevarade – exempel finns som visar att så inte alltid var fallet. Ytterligare något som gör tolkningen av dokumenten osäker är frågan om den latinska terminologin för de objekt som köps och byts och testamenteras. Om detta finns en diskussion mellan forskare.

Den handling i *Diplomatarium Suecanum* som Frestahypotesen främst stöds på innehåller följande.<sup>27</sup> Den 8 september 1296 gjordes ett byte av gods, på latin här *predia (commutacio prediorum)* mellan herr Birger Petersson och herr Rörrik Mattsson från Sollentuna. Detta byte genomfördes i Stockholm »enligt fäderneslandets lagar» och bevitnades av inte mindre än 25 pålitliga namngivna män.<sup>28</sup> Birger har överlåtit (*dimisit*) sin »gård» (*mansio*) som heter Finstad med kvarn mot den *curia* som nämnde Rörrik äger i Skiöldnor med dess kvarnar. Hus och inventarier i vardera *curia* skulle utvärderas jämförande. Enligt kommentar av Diplomatiarieutgivaren har det aktuella pergamentsbladet aldrig bekräftats med sigill.

#### KRITISK GRANSKNING AV ARGUMENTET UTIFRÅN MEDELTIDA GODSAFFÄRER

Den första fråga som uppenbarligen måste ställas är om det byte av egendom mellan Birger Persson och Rörrik Mattsson som anges

24 *Äldre svenska frälseläkter. Ättartavlor. 1-2:1*. Utgivna av Riddarhusdirektionen genom Folke Wernstedt, Hans Gilllingstam och Pontus Möller. Stockholm 1957-2001.

25 I *Äldre svenska Frälseläkter. Ättartavlor*, 1, (1957-1989), s. 34-38.

26 Den klaraste bilden av godsinnehavet lämnas i Birger Perssons testamente från 1327 där godsden fördelas mellan hans tre i livet varande barn, Katarina, Birgitta och Israel; som manlig arvinge får den senare lejonparten. DS 2658/SDHK 3531.

27 DS 1744/SDHK 1717.

28 Antalet vittnen, som kallas »fastar», varierar i tidigare handlingar men ska i Magnus Erikssons lagar från mitten av 1300-talet ha fastställts till 12.

i dokumentet från 1296 alls gick igenom. Man bör i varje fall observera att vissa reservationer förelåg i och med att värdering skulle följa på överenskommelsen. I en slutlig utvärdering är det inte orimligt att innehavet av kvarnar kan ha påverkat utfallet; det är uppenbarligen bara fråga om en kvarn i Finsta men fler än en i Sköldnora. Frånvaron av sigill är inte något absolut bevis om att köpet inte gick igenom. Men den utslagsgivande frågan är vad det var man egentligen bytte eller avsåg att byta? Några svårtolkade termer ställs bredvid varandra. Först och främst gäller här som överordnad term för ägorna *predia*, som i så väl klassiskt som medeltida latin tycks innebära »egendom» utan någon närmare sakdefinition. De ord som sedan förekommer i det aktuella dokumentet, *mansio* och *curia*, är vanliga för gårdar i största allmänhet. Enligt senare tiders diskussioner tycks inte begreppen tydligt specificera arten av gård.<sup>29</sup> De används uppenbarligen ganska fritt och om varandra.<sup>30</sup> Ytterligare osäkerhet om vad som avses kommer av det faktum att ett latinskt substantiv inte har någon bestämd eller obestämd artikel, varför ett ord som *ex mansio* kan tolkas både som »en gård» och »gården». Att vidare utifrån de latinska termerna verkligen för denna tid definiera en gård som sätesgård är ogörligt. Litet längre fram i tiden förekommer i en del fall – men inte genomgående och konsekvent – till de latinska termerna någon slags kvalificering, så att man till såväl *curia* som

*mansio* ibland fogar adjektiven *principalis* eller *residentialis*.<sup>31</sup> Begreppet sätesgård är tydligare i de svenskspråkiga dokumenten, men tycks där användas först från och med 1300-talets senare del.

Hela bytet 1296 kommer att framstå som särskilt gåtfullt när man finner att Rörrik Mattsson från Ask<sup>32</sup> (Sollentuna) i ett dokument från 1276, utskrivet i Östra Aros,<sup>33</sup> har till kyrkan i Uppsala testamenterat sin gård Sköldnor (*mansionem meam schioldanor*) med mark och kvarn samt med all fast och rörlig utrustning. Det finns där två tillägg som avser dels att barnen ska gottgöras med mark på platsen eller annorstädes och dels att han själv så länge han lever ska få nyttja egendomen (*bona ista*) och dess avkastning. Vad hade då därefter hänt med Sköldnora? Hur kunde Rörrik under de omständigheterna 20 år senare byta denna gård med Birger? Tog kyrkan inte emot gåvan eller hade Rörrik annullerat sitt testamente?<sup>34</sup> Det är helt klart att här saknas dokumentation om skeendena.

Ägoförhållandena vad gäller Sköldnora klarnar i ett betydligt senare stadium. Vare sig Birger förvärvade den egendomen 1296 eller måhanda

29 Begreppen har diskuterats av Carl Göran Andræ, *Kyrka och frälse i Sverige under äldre medeltid* (Studia Historica Upsaliensia 4). Stockholm 1960; Sigurd Rahmqvist, *Sätesgård och gods. De medeltida frälsegodsens framväxt mot bakgrund av Upplands bebyggelsehistoria* (Akad. avh. Stockholm) (Upplands fornminnesförenings tidskrift 53). Uppsala 1996; Göran Ulväng, *Herrgårdarnas historia: arbete, liv och bebyggelse på uppländska herrgårdar*. Uppsala 2008.

30 Man kan erinra om vilken uppsjö av ord vi har i svenskan för olika egendomar, en del med tydlig och andra med otydlig etymologi, såsom gods (jfr latin *bona*), egendom, fastighet, jordbruk, gård och sätesgård, herrgård m m. När det gäller det även i andra aktuella handlingar förekommande ordet *villa* anses det snarare än till »gård» hänvisa till »by» eller t o m »marknadsplats».

31 Termerna för egendomar diskuteras noga med anförande av exempel av Rahmqvist 1996, s. 14-34. Principresonemanget ingår i ett avsnitt där just Skällnora används som typexempel. Enligt honom avses med *curia/mansio* snarast själva jordbruksfastigheten och inte byggnaderna som sådana, således inte huset som bostad. Till *curia* i de befintliga latinspråkiga breven finns, som det ser ut vid sökning i databasen, tillägget *principalis* första gången 1334 (DS 3067/SDHK 4062), en text som meddelar att i *omnia bona mea* ingår *curiam principalem cum duobus inquilinis* (klassiskt: ungefär (inne)boende, här eventuellt mindre hus i anslutning till huvudgården). Att en gård överhuvudtaget skulle utgöras av en enda bostad är inte rimligt att anta.

32 Ask/Asker i Bro härad. Rörrik Mattsson heter också Rörrik av Sollentuna och var kanik vid Uppsala Domkyrka dit Sollentuna kyrka var knuten. *Det medeltida Sverige* (DMS) 7 *Attundaland Bro, Färingö, Adelsö, Sollentuna* av Olle Ferm, Mats Johansson, Sigurd Rahmqvist. Stockholm 1992, s. 85 f.

33 DS 610/SDHK 999.

34 Rahmqvist 1996 menar i fotnot 26 på s. 14 att testamentet inte har genomförts. Något dokument mellan år 1276 och 1296 som knyter Rörrik till Sköldnora står inte att finna.

senare ingår Sköldnora i det arv<sup>35</sup> som skiftades efter hans död 1327. Gården tillfaller dottern Birgitta, dvs med hennes man Ulf Gudmundsson som förmånstagare. I testamentet förekommer också Finsta, som går till sonen Israel och det torde sannolikt vara gården med allt vad till den hörde; naturligen går huvudgården till ende sonen. Däremot nämns inte Skederid i testamentet. Skaethargh med själva kyrkan som gårdskyrka har ibland föreslagits<sup>36</sup> varit granngård till Finsta, kanske t o m den ursprungliga gården för Finstaätten; först senare, har det hävdats, skulle namnet ange en by och socken.

Tolkar man dokumentet om Birgers egendomsbyte med Rörik så att Birger på allvar lämnade ifrån sig Finsta gård brukar också tilläggas att han 1317 »återköpte gården i Finsta». <sup>37</sup> Här åsyftas då ett dokument<sup>38</sup> som är daterat till 1318 (vilket korrigerats till 1317 av utgivarna) enligt vilket en Magnus Nilsson (som inleder Ivar Nilssons ätt<sup>39</sup>) från Villberga (i Trögds härad) överlåter mot angiven summa pengar hela sin egendom i Finsta (*predia mea singula in finstadbum*; med allt vad han där äger samt innevarande års avrad) till fornelagmannen Birger Persson. Ingenting i detta dokument kan bekräfta att Magnus Nilsson ägde själva huvudgården i Finsta. Inte heller finns någon antydning i bevarat material att Magnus Nilsson skulle ha sin hemvist i Finsta någon gång under perioden 1296 till 1317. Det enda som finns är en handling från 1303 om Magnus Nilsson från Wilberga som hade som granne en Lars i Finsta.<sup>40</sup>

Här bör uppmärksammas ytterligare dokument

ur diplomatariet.<sup>41</sup> År 1301 utfärdar kung Birger av Sverige en handling som innebär att han som tack för tjänst av *dominus Birgerus legifer* överlåter »åtta solidi jord»<sup>42</sup> i Finsta att brukas och förvaltas fritt av denne och hans arvingar, dvs frälsejord. Man kan till det åtminstone ställa frågan om varför den kungliga gåvan av jordlott hör hemma just i Finsta. Men gällande detta kungliga legat är det av texten inte klart preciserat vad det var för jordstycke som Birger fick som kunglig förläning, om det är ett jordstycke som kom i tillägg till andra Birgers ägor, till och med till huvudgården i Finsta, eller om det åsyftas någon mer perifer del av godset, som vid tiden hade legat direkt under kungen. Man kan i varje fall tänka sig att det vore rimligt att en sådan kunglig förläning skulle behållas av mottagaren.

Med alla reservationer inför förloppet av förvärv av egendom förblir varje förslag om ägoförhållanden genomgående hypotetiskt och slutsatsen kan bara bli att det är omöjligt att med full evidens bevisa vare sig att Birger Persson ägde eller inte ägde Finsta som gård och boställe vid tiden för Birgittas födelse. Lika litet är det klarlagt när Sköldnora gård tillträdde av Finstaätten. Det saknas förvisso helt och hållet underlag i de anförda texterna för att påstå att fru Ingeborg skulle ha befunnit sig på den ena eller andra platsen vid tiden för Birgittas födelse och barnens uppväxt. Frågan om hur och när stormännen och deras familjer bebodde sina gårdar måste genomlysas vidare. Man kan notera av

35 DS 2658/SDHK 3531. Se även ovan, fotnot 26.

36 Ingeborg Wilcke-Lindqvist inleder så sin beskrivning av Skederids kyrka (*Upplands kyrkor* 88), 1998 (4. uppl.). A. Brynielsson, <http://web.comhem.se/skederid> utgår från det och föreslår att Skaetharg var Finstaättens ursprungliga gård, där en gårdskyrka byggdes under Birger Perssons tid.

37 Lejdeby s. 124.

38 DS 2154/SDHK 2876.

39 *Äldre svenska Frälsesläkter. Ättartavlor*, 1, (1957–1989), s. 64–67.

40 DS 1400/SDHK 2027.

41 DS 1342/SDHK 1943. Därtill kan i sammanhanget nämnas ytterligare ett dokument. De allra flesta brev och handlingar i diplomatariet har en angivelse om utfärdandeorten. Den 20 januari 1301 utfärdades ett dokument om arvet efter Birger Perssons förvaltare i Finsta som anger inte bara Birger Persson som närvarande utan även fru Ingeborg som bevittnar handlingen (DS1336/SDHK 1936), de var alltså närvarande just i Finsta. Men det att gården hade en förvaltare (*villicus*) har, tvärt emot all rimlighet, använts som tilläggsargument för att Birger Persson med familj inte bodde på gården!

42 Detta uttryck tycks kunna transformeras till det svenska »8 örtugland», vilket betecknar inte bara ett värde utan en viss area, vars omfång forskarna inte är helt ense om.

de handlingar som finns kvar att Birger lagman själv ofta var på resande fot i tjänsteärenden.

ARGUMENT RÖRANDE  
LOKALBETECKNINGEN »FRASTAD»  
I KANONISATIONS AKTERNA<sup>43</sup>

Ett andra argument utöver det som här diskuteras angående Birger Perssons gods innehav har också framförts i ovan nämnda Upplands Väsby publikation och måste även det betraktas närmare. Man kan då först erkännande konstatera att det fanns en klar förbindelse för Finstaätten även med det området. Redan från 1269 finns det dokument som visar att Birger Perssons far, Peter Israelsson, ägde jord i Valentuna härad, närmare bestämt just i Rumbys socken. Den egendomen, som i dokumentet inte betecknas med något ord för gård, ärvdes av Birgers bror, domprosten Israel, och skulle enligt brödernas mening stanna i släkten; att så skedde framgår av Birgers testamente.<sup>44</sup> Själva gården Rumbys gav namn åt en ätt<sup>45</sup> som också stod i ett direkt släktskapsförhållande till Birger Perssons första, barnlösa hustru Kristina. Eds socken gränsar till Fresta socken.

Men Fresta kom alltså in i bilden i samband med Sköldnora gård, som bevisligen ägdes – efter en oklar tidpunkt – av Birger Persson, ärvdes av Birgitta och genom hennes ättlingar kom att testamenteras till Vadstena kloster.<sup>46</sup> Själva namnet Fresta – om man nu kan tillåta sig att så läsa ordet Frastad som står i texten<sup>47</sup> – finns med

i samlingen av kanonisationsakter utgivna av Isak Collijn.<sup>48</sup> Birgittas lokala bakgrund berörs i akterna helt kortfattat. Utgivaren har prompt och utan diskussion i sin transkription av den latinska texten inom parentes justerat namnet till Finstad. I sin inledning säger dessutom Collijn (s. X) att »de svenska person- och ortnamnen hava här mången gång svårt förvanskats, vilket naturligtvis får föras på den italienske skrivarens räkning» och det hänger samman med vad han vidare säger (s. XIV) om att på grund av skrift och papper kan A14 i KB, »med stor sannolikhet bestämmas som en i Rom av italienska skrivare utförd handskrift». Collijn föredrar att datera denna handskrift till en tidpunkt helt snart efter kanonisationen 1391. Att här är skrivet *de civitate Frastad*, och inte *de parochia Frastad*, vilket i så fall vore det naturliga för en kyrkligt och lokalt välinformerad person,<sup>49</sup> pekar också på okunnighet, kanske redan hos den första uppgiftslämnaren, och det bör snarast bidra till tveksamhet inför att acceptera läsningen. Bland fel och missuppfattningar av ganska grovt slag i texten *Acta et processus* när det gäller Birgittas tidiga historia kan som exempel utpekas hur hennes mor genomgående anges med namnet Sygrid/Sygid, vilken inte var hennes mor utan mormor; det rätta namnet Ingeborg förekommer inte alls. Man frågar sig hur den handskrivna notisen om orten såg ut

---

handskrifterna (se fotnot 6 ovan) står i stället Fristad. Fresta nämns ytterst sällan i Diplomatariet, dock vid något tillfälle i formen »Fristad». Skrivningen Frastad har tidigare omnämnts med utpekande av Fresta som möjlig tolkning i förbigående av den välrenommerade Birgittakännaren Birgit Klockars, i hennes Birgittabio-grafier, t ex *Birgittas svenska värld*. Stockholm 1976, s. 33. Hon nämner där även vissa medeltida dokument men erkänner samtidigt att Birgittas födelseort inte kan fastställas; hon föreslår bara att »(a)ntagligen bodde lagmansfamiljen i varje fall växelvis på Finsta, på Skällnora och andra gårdar».

43 *Acta et processus* 1920, se fotnot 6 ovan.

44 DS 1364/SDHK 1971. Om Birgers testamente, se ovan.

45 *Äldre svenska Frälsesläkter. Ättartavlor*, 1, (1957–1989), s. 183–185.

46 Att Sköldnora var Birgittas barns »rätta möderne» och därför hör till Vadstena kloster sägs i det slutliga stadfästandet 1396 genom Birgittas dotterdotter Katarina Knutsdotter (SDHK 14642). Genom detta hävdar hon att godset inte bör ägas av släkten Ribbing med vilken Birgittas dotter Märta, mor till Katarina, var lierad genom sitt första äktenskap, vilket inte var av Birgitta själv väl accepterat.

47 Läsningen »Frastad» torde innebära att man måste lämna åt sidan namnforskarnas etymologi som knyter platsen till Frö. I en av tre av utgivaren redovisade

48 Den svenske utgivaren av kanonisationsakterna, Isak Collijn framhåller att det är känt att 30 skrivare i Rom gjorde tillsammans 16 avskrifter 1391 genom Birgittas vän och ledsagare Magnus Petri försorg. Se (fotnot 6 ovan) *Acta et processus*, ed. 1924–1931, s. III och *Acta et processus* 1920, s. XVI f.

49 *civitas* kan knappast hänvisa till annat än en stad eller större ort.

– en möjlig felläsning av namnet Finstad som Frastad måste tas i beaktande.<sup>50</sup>

SLUTLIG BEDÖMNING AV VAD VI  
KAN VETA OM HELIGA BIRGITTAS  
FÖDELSEPLATS

Så är båda de huvudargument som framförts om att Birgitta skulle vara från Fresta, Upplands Väsby kommun – några dokument ur *Svenskt Diplomatarium* och ett ord i kanonisationsakterna – synnerligen svaga. De ger inget som helst utslag för att man bör byta Finsta mot Fresta som födelse- och speciell minnesplats för Heliga Birgitta. Två osäkra argument förstärker inte varandra i en bevisföring. Det rör sig om ett par textställen som har brukats som historia utan att de har tolkats på ett trovärdigt sätt och de kan därför inte erbjuda underlag för några verifierbara slutsatser. Ändå har de påtvingats en status av historiskt faktaunderlag och det i avsikt att etablera en form av lokal Birgittakult. Det finns ingen anledning att på någon historisk grund, verklig eller tillskapad, inrätta nya kultplatser för Birgitta. Den enda egentliga plats som kan göra anspråk på att vara vallfartsort i Sverige är Vadstena, som så varit ända sedan kanoniseringen av heliga Birgitta.

På Fresta församlings hemsida tar sig bruket av historia uttryck i att man där kan läsa om en konstruerad föreställning »att Birgitta både döpts och firat gudstjänst i Fresta kyrka och föreställa oss hur hon som barn suttit och betraktat 1200-talskrucifixet med stora ögon och funderat på berättelserna om Jesus, Maria och helgonen!»

Även om, enligt samma slutsatser som dragits ovan om källorna, det inte heller går att fastställa att Birgitta föddes och växte upp på Finsta

gård i Skederids socken finns det en helt annan kvalitet i Birgittas anknytning till Finsta. Det är inte fråga om något ensidigt projekt utan uppfattningen grundar sig på den obrutna traditionen därom som inte bara är lokal utan allmänt accepterad. Till detta kommer att Birgitta redan i etablerad medeltidshistoria omtalas som tillhörig Finstaätten. Det är fråga om en långvarig reception av en berättelse som funnits tillgänglig i människors medvetande ända från tiden före reformationen. Visserligen kan också den berättelsen dekonstrueras, men för en förnyad rekonstruktion av den bilden av historien föreligger ändå ett antal bitar att bygga samman, om än inte till ett absolut och säkrat mönster så i varje fall till en brukbar historisk berättelse.

\*\*\*

Avsikten med denna artikel har inte varit att bidra till synen på gestalten Heliga Birgitta, hennes person och roll. Den har i stället sitt ursprung i en reaktion av kritik mot hur den historiska bilden av hennes ursprung har omkonstruerats för att brukas i lokalpolitiskt sammanhang. Uppmuntran att skriva om frågan fick jag först från till Finsta och Finstastiftelsen anknutna personer, men i all synnerhet av professor Oloph Bexell, som kontinuerligt har givit goda råd. Många goda synpunkter har kommit mig till del från professorerna Monica Hedlund, Hans Helander och Bertil Nilsson samt från TK, FK Fredrik Santell. Min tacksamhet är stor till dem och till flera vänner som visat sitt intresse.

\*\*\*

<sup>50</sup> Svensk expert på medeltida handskrivet material är professor Monica Hedlund, som meddelar följande i ett e-brev: »Att tänka sig att en italiensk skrivare i Rom har tolkat ett abbrevierat Finstad som Fristad eller Frastad låter ganska enkelt, en ra-abbreviatur eller en enkel r-hake skulle lätt ha kunnat förväxlas med en *linea nasalis*».



## Summary

### HISTORY MADE UP: THE CASE OF SAINT BIRGITTA'S BIRTHPLACE

Saint Birgitta was born in 1302 or 1303 as a daughter in a noble and politically influential family of the time. Her father was an important law speaker in Royal service, owning several estates in Middle Sweden. Most important was the manor Finsta in the province of Uppland near the eastern coast of Sweden. This being the principal estate of Birgitta's father, Birger Persson, she has been identified as belonging to the »Finsta family». For that reason it is traditionally held since at least the 15th century that St. Birgitta also was born at Finsta, even though it seldom has been considered important enough to be mentioned by her many biographers from recent times.

In a publication about the local history of the municipality of Upplands Väsby from 2011 it was suggested that Birgitta was born in the parish of Fresta in the area. As an invented tradition the idea has been adopted and emphatically stressed by the church of Fresta as well as promoted by the municipality, obviously in order to provide the place with a marked identity.

There exist a lot of saved records concerning ownership of land and estates from the Middle Age at the National Swedish Archives (collected as *Diplomatarium Suecanum*), but it must already at the outset be cautioned that the preserved documents do not provide a complete story about the transactions of the propertied gentry of the time. The texts must be read very

cautiously. The reasons are that not all records have been saved to the posterity; the Latin terms used for property, estate, manor, land and their buildings, etc. are far from clear as they are used in the documents; no testimonies of actual implementing the recorded transactions are available.

The assumption about Fresta as the birthplace of Birgitta is based mainly on two documents from the Middle Age. The first one is drawn from the collection of documents at the National Archives, being a contract between Birgitta's father and a person, Rörík Mattsson, in the area adjacent to Fresta (this place not being mentioned), concerning an exchange of estates. The second record used is a variant reading 'Frastad' for a probable 'Finstad' in the acts of canonization of Birgitta 1391. A necessarily more cautious reading of these records, together with other documents from the time concerned, shows that the conclusion drawn is far too hasty for the idea to be accepted as a fact.

The suggestion is rather a presumptuous attempt to use history to establish a certain identity of a locality and in this case even promoting it to be a holy ground for pilgrimage. It is evidently quite impossible to conclude at which estate the wife of the prominent father of Birgitta lived at the time of Birgitta's birth and childhood. The birthplace of Birgitta cannot decidedly be established to have been either Finstad or Fresta. But in lack of proof of where St. Birgitta was born the well recognized tradition about her domicile at early age together with her family in Finsta is preferable to any new, unverified invention of historical events.



TORBJÖRN LARSPERS

## »Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?»<sup>1</sup>

### Om P. A. Ahlbergs och Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens emigrantguider till 1880-talets svenska amerikafarare

När många svenskar vid slutet av 1800-talet lämnade Sverige för ett nytt liv i USA väcktes i det gamla hemlandet bland annat frågan om deras andliga väl. Emigranterna lämnade ett land där det fanns kyrkor, där Evangeliet förkunnades, där sakramenten räcktes och där kristen gemenskap erbjöds, för att ge sig av till en ny kontinent. Var skulle emigranterna där kunna gå i kyrkan? Hur skulle de kunna leva det kristna livet, få del av sakramenten och dela evighetens hopp? Två som ställde dessa frågor var prästen Per August Ahlberg (1823-1887) och Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) (bildad 1856).<sup>2</sup> För att ge amerikafararna råd gav de 1883 respektive 1886 ut varsin emigrantguide riktad till svenska emigranter. Dessa guider både liknade varandra och innehöll intressanta skillnader. Hur ska dessa emigrantguider

förstås utifrån sina kontexter? Varför gavs de ut? Vad kan en närläsning och analys av dem ge för förståelse av samtidens amerikabild och avsändarnas intentioner? Om detta ska denna artikel handla.

#### I. EMIGRATION, EMIGRANTMISSION OCH EMIGRANTGUIDER

##### *Emigration*

Att många svenskar utvandrade till USA är väl känt. I snart sagt varje svensk familj lever ännu berättelser om släktingar som utvandrat dit. Under perioden 1860-1940 lämnade 1,4 miljoner svenskar Sverige för att bosätta sig i andra länder. Minst 1,2 miljoner av dem kom till USA.<sup>3</sup> 1880-talet, när de två undersökta

1 Orden är hämtade från titeln på EFS:s emigrantguide, tryckt 1886 (vidare EFS 1886), och har använts som rubrik för denna artikel. Fullständig titel: *Till utvandrare till Norra Amerikas Förenta stater. Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?*

2 När EFS/Stiftelsen omtalas nedan avses dess styrelse och expedition. Rörande begreppen präst och pastor används dessa synonymt syftande på lutherska sakramentsförvaltare.

3 Svensk emigration till USA under 1800-talets senare del och 1900-talets första decennier har kartlagts och analyserats av en omfattande forskning. Starkt bidragande till denna forsknings utveckling har inte minst varit den statliga *Emigrantutredningen* (1907-1913) under ledning av statistikern Gustav Sundbärg, det av professor Sten Carlsson ledda projektet *Sverige och Amerika efter 1860*, den av dåvarande docent Sune Åkerman ledda emigrantforskningsgruppen vid Historiska institutionen, Uppsala universitet, H. Arnold Bartons, Ulf Beijboms, Emigrantinstitutets och Dag

emigrantguiderna publicerades, utgjorde en kulmen för svensk emigration till detta land.

Flera av delstaterna i nordliga Mellanvästern, eller den utvidgade *Upper Mississippi Valley*, dit många svenskar kom, bildades och uppgick i USA strax före kulmen av emigrationen från Skandinavien.<sup>4</sup> Området var ett nybyggarområde under 1860-, 70- och 80-talen. Folk flyttade in, mark bröts, järnvägar drogs, postväsende och statliga funktioner byggdes upp. Städerna växte till och nya samhällen tillkom. Delstaterna lockade nybyggare med billig eller gratis mark och möjlighet till social rörlighet. En del av *the Frontier* i erövrandet av *the Great West* hade enbart något decennium tidigare gått över detta område på sin väg västerut.<sup>5</sup>

---

Blancks forskning. Här är inte tillfället att återge allt i denna forsknings resultat. Det är för denna artikel, som analyserar två av den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsens emigrantguider på 1880-talet, tillräckligt att notera att det fanns både push- och pullfaktorer för utvandring till USA. Bland pushfaktorerna kan perioder av dåliga skördar, för lite uppodlad mark för Sveriges växande befolkning och svåra ekonomiska tider nämnas. De allra flesta av emigranterna utvandrade av ekonomiska skäl, men det fanns även de emigranter som utvandrade av religiösa och politiska orsaker. Bland pullfaktorerna bör förhoppningar om en bättre ekonomisk tillvaro och ökad social rörelsemöjlighet i USA, inspirerande berättelser från redan utvandrade, emigrantagenters agerande samt den lockande friheten nämnas. Även om det förekom utvandring från Sverige till USA före 1860-talet innebar detta decennium ett genombrott. För vidare studium och forskningsöversikt hänvisas till senare forskning och synopser såsom Norman & Runblom 1988; Beijbom 1990; Ljungmark 1992; Barton 1994; Beijbom 1995; Alm 2002; Barton 2007, och i dessa anförd litteratur. Om omfattningen av den svenska emigrationen till USA, se även Ljungmark 1965 (särskilt tabellerna s. 178-198). Den här publicerade undersökningen intresserar sig för de båda undersökta emigrantguidernas innehåll. Därför kommer vidare inte emigrationens drivkrafter, utveckling eller omfattning att analyseras.

- 4 Till nordliga Mellanvästern har delstaterna Minnesota, Illinois, Kansas, Nord och Syd Dakota, Iowa, Nebraska, Montana och Idaho räknats.
- 5 Den amerikanske historikern Frederick Jackson Turner (1861-1932) formulerade i *The Significance of the Frontier in American History* (1893) sin *Frontier Thesis* där »the moving Western frontier» danade amerikansk demokrati, karaktär och nationskänsla alltifrån självständigheten 1792 till ca 1890. Även om denna teoribildning ifrågasatts av senare forskare är fenomenet av USA som nybyggarland väsentligt för förståelsen av utvecklingen där under andra halvan av 1800-talet.

Orsakerna till emigrationen från Sverige var till största delen ekonomiskt och socialt grundade. Emigranterna hoppades att kunna göra ekonomiska vinster och avancera socialt i det nya landet. En mindre del av de utvandrande svenskarna var inte lutheraner och hade emigrerat av religiösa skäl.<sup>6</sup> Majoriteten av emigranterna var dock medlemmar av Svenska kyrkan.<sup>7</sup> Att de allra flesta av de utvandrande svenskarna tillhörde Svenska kyrkan har sin betydelse för de två emigrantguider jag analyserar. Till detta kommer vi att återvända.

Svenskarna i USA, likt många andra invandrargrupper i skilda tider och kulturer, uppsökte och bosatte sig gärna i områden där det redan fanns landsmän. På det sättet kunde de upprätthålla språk och kultur, hjälpa varandra i nätverk och göra affärer med varandra. De samlade sig kring värden och normer som var viktiga för dem och byggde i detta baser för att verka i det amerikanska samhället.<sup>8</sup> Flera av dessa svenska *settlements* fick svenskklingande namn såsom Ansgari i Wisconsin, Fryksände i Minnesota och Swedeburg i Nebraska.<sup>9</sup>

Staden Chicago i delstaten Illinois fick en stor svenskgrupp. År 1900 fanns i denna stad 145 000 svenskar av första och andra generationen. Där publicerades flera svenska tidningar, tidskrifter och böcker. Chicago blev av flera skäl en viktig stad för de utvandrade svenskarna, inte minst kulturellt.<sup>10</sup> Delstaterna Minnesota och Illinois drog till sig flest svenskar, men stora svenska *settlements* och många enskilda svenskar fanns även i delstaterna Kansas, Nebraska, Iowa, Wisconsin och i Dakota-territoriet.<sup>11</sup>

---

6 Om bilden av USA i samtidens Sverige som grund för emigration, se Blanck 2008.

7 I denna artikel används i analyspråket benämningen »Svenska kyrkan» om det i Sverige etablerade kyrkosamfundet. Om benämningen av Svenska kyrkan, se Eckerdal 1988, s 95-106.

8 Blanck 2006; Om nätverks betydelse, se Hreinsson & Nilson 2003.

9 EFS 1886 s 6-7, 10.

10 Beijbom 1971; Beijbom 1972; Beijbom 1976, s 6-22.

11 Nord Dakota blev den 2a november 1889 USA:s 39e delstat och Syd Dakota samma dag USA:s 40e.

*Religionsfrihet och etableringen  
av kyrkor i USA*

Det första författningstillägget (*First Amendment*, del av *Bill of Rights*) – vilket föreslogs och beslutades av kongressen 1789 och trädde i kraft 1791 – , till USA:s konstitution lyder: »Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.» Tolkningarna av första konstitutionstilläggets juridiska implikationer för religionens område har delvis skiftat. Främst har det setts som ett förbud för *staten* att etablera eller förbjuda en religion.<sup>12</sup> I praktiken innebar konstitutionstillägget dock *medborgarnas* frihet – även om denna inte uttrycks i tillägget – att i stor utsträckning tillhöra vilken kyrka eller religion som helst eller inte alls vara religiöst organiserad. I USA förverkligades vid denna tid mer än i Europa tanken om religionsfrihet och därmed religion på den fria marknaden, dvs en miljö där olika religiösa samfund konkurrerade om människornas gunst.<sup>13</sup> Många av de i Europa etablerade samfunden ville att emigranterna i det nya landet skulle stanna kvar i sina etniskreligiösa fällor, dvs att italienare, polacker och irländare skulle förbli romerska katoliker och att svenskar och norrmän skulle förbli lutheraner etc. Ofta blev det så. Men inte alltid. De olika kyrkosamfunden verkade för att bygga fungerande strukturer vilka kunde ta emot invandrare.

12 *Constitution of the United States* (1789), *First Amendment* (1791). Thomas Jeffersons uttalande från 1802 om nödvändigheten av att bygga »a Wall of Separation between Church and State» har tolkats i denna riktning, se Driesbach 2002, kapitel 7. För här presenterad artikel är redovisad definition av och diskussion angående USA:s religionsfrihet tillräcklig.

13 Om begreppet »religion på den fria marknaden» och diskussion om detta, se Seland 2001. Konkurrensen mellan samfunden tolkas utifrån Olaf Blaschkes syn på 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder. Om denna syn, se Blaschke 2000. Om tillämpning av Blaschkes tolkning på svensk mark, se Jarlert 2003; Larspers 2012.

Samfunden önskade alla att fler skulle ansluta sig just till det egna samfundet. Emigranter från Tyskland och de nordiska länderna bidrog till att evangelisk-lutherska församlingar bildades i USA. Lutherdomen slog rot och växte till – fick en nystart – på en ny kontinent.<sup>14</sup>

En av de viktigaste lutherska kyrkobildningarna för svenska emigranter till USA var Augustanasynoden.<sup>15</sup> Denna hade bildats 1860 och bestod till en början av lutherska församlingar med skandinaviska invandrare som medlemmar, senare koncentrerad till församlingar med svenska immigranter. Bland grundarna märks de svenska prästerna Lars Paul Esbjörn (1808-1870), Tuve Hasselquist (1816-1891), Jonas Swenson (1828-1873), Eric Norelius (1833-1916) och Erland Carlson (1822-1893).<sup>16</sup> När Augustanasynoden bildades hade den 36 församlingar, 17 präster, 21 kyrkor och 3 753 medlemmar (kommunikanter). Synoden såg sig som en »fortsättning» på Svenska kyrkan, men verkade under helt andra förhållanden i USA.<sup>17</sup> Augustanasynodens verksamhet bidrog till att den svenskamerikanska identiteten formades.<sup>18</sup> Mellan EFS och synoden fanns vissa kopplingar. Stiftelsen hade redan 1860 hjälpt till vid insamlingar i Sverige för Augustanasynoden och fort-

14 »American Lutheranism». Art. i: *Encyclopedia of Religion and Society* (1998), s 278. I samtiden fanns medvetenhet om denna utveckling, Borchard 1890; Lenker 1894 (särskilt kapitlet »The Emigration or Diaspora Movement», s 35-49).

15 Det fanns andra lutherska samfundsbildningar, men här koncentreras undersökningen till Augustanasynoden.

16 De norska och danska församlingarna bildade eget samfund 1870. För Augustanasynoden och dess första årtionden, se Olson 1956; Arden 1963, s 1-230; Erling & Granquist 2008, s 7-93.

17 Över tid har olika benämningar på Augustanasynodens relation till Svenska kyrkan använts av olika personer i skilda tider. Även om det är möjligt att se synoden som en »dotterkyrka» till Svenska kyrkan, använder författaren till denna artikel benämningen »systerkyrka» då denna enligt min uppfattning ger en mer korrekt bild av relationen. Någon organisatorisk över- eller underordning mellan de båda kyrkorna har inte varit för handen. Om denna relation, se Lindmark 1971, s 248-252.

18 Söderström 1973; Blanck 1997.

satte sedan att förmedla gåvor till densamma.<sup>19</sup> Till detta kommer att flera av synodens första generation präster hade utbildats vid Stiftelsens utbildningsinstitution Johannelund.<sup>20</sup> Från 1866 sände Augustanasynoden medel till EFS:s missionsarbete i Afrika och vid synodens 50 års-jubileum närvarade prästen Efraim Rang (1869-1934) som representant för Stiftelsen tillsammans med representanter för den svenske kungen och Svenska kyrkan.<sup>21</sup> Kontakterna med USA var med andra ord inte nya för EFS. Stiftelsens teologiske centralgestalt Carl Olof Rosenius (1816-1868) hade dessutom haft en omfattande brevkorrespondens med vänner och understödjare där<sup>22</sup> och från 1841 haft lön för sin verksamhet i Sverige av *The Foreign Evangelical Society*, New York, New York state.<sup>23</sup> Hans Jacob Lundborg (1825-1867), EFS:s organisatör och förste tjänsteman, önskade ca 1860 att understödjare i Sverige skulle underhålla 10 kolportörer och ett reseombud i USA, underförstått verkande bland de utvandrade svenskarna där. Hans planer realiserades dock inte.<sup>24</sup> Alla dessa kontakter visade att världen krympt samman. Den nyevangeliska väckelserörelsen ingick i ett evangeliskt nätverk som inte kände av nationella gränser.<sup>25</sup>

19 Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens årsbok (vidare EFSÅ) 1888, s 157; Arden 1963, s 41-42, 89.

20 Rodén 1938, s 115, 119-120, 122, 124-127, 130-131, 137-139, 145, 147-148, 154, 159, 177, 186.

21 Arden 1963, s 121, 228-229.

22 Westin 1931.

23 Westin 1928, s 630; Westin 1931, s 18-19.

24 Pehrsson 1939, s 109-110; Rodén 1961, s 241.

25 Den kyrkolojala nyevangeliska rörelsen kan ses som ett uttryck på svensk mark för den internationella evangeliska rörelsen. För att beskriva den evangeliska rörelsen använder David Bebbington fyra begrepp: biblicism – rörelsen betonade Bibeln och dess bruk och såg Bibeln som Guds ord till människorna, crucicentrism – rörelsen lyfte fram Jesu försoningsdöd på korset som den enda möjligheten att försonas med Gud Fadern, conversionism – rörelsen accentuerade den enskildes omvändelse och aktivism – rörelsen betonade att den väckta kristne vill dela med sig av sin tro till andra vilket resulterar i evangelisation, mission och diakoni, Bebbington 1989, s 3-17. Om kopplingen mellan den internationella evangeliska rörelsen och den nyevangeliska rörelsen i Sverige samt

## Emigrantguider

Utvandringen från Sverige till USA gav upphov till olika reaktioner i det gamla landet. Somliga ville försvåra utvandringen. Dessa debattörer såg emigrationen som ett »svek» av emigranterna. *Nationalföreningen mot emigrationen* (bildad 1907), en del av den gryende nationalismen och egnahemsrörelsen, kan som protester spåras till detta skeende. Andra såg emigrationen som en naturlig utveckling; när Sverige inte längre kunde bära hela sin befolkning var det som sig bör att delar av befolkningen sökte sig till andra länder.<sup>26</sup>

Mitt i detta skeende gavs emigrantguider ut.<sup>27</sup> Dessa guider kunde handla om var emigranterna bäst skulle finna jord i det nya landet eller behandlade allmänt hur USA var uppbyggt och fungerade. Somliga av emigrantguiderna var uttalade annonser för fartygs- eller tåglinjer eller nya bosättningar. En del hade koppling till delstatsregeringar medan andra åtminstone inte uppenbart propagerade för något särskilt utan

allmänt om religiösa influenser USA/England-Sverige i nyare forskning, se Anderson 1997; Gustafson 2008; Halldorf 2012, s 32-36; Larpers 2012, s 12-15. Även om tydliga kopplingar fanns mellan den svenska nyevangeliska väckelserörelsen och den internationella evangeliska rörelsen har flera forskare pekat på vikten av att betona den svenska nyevangelismens särart. Vidare om den internationella evangeliska rörelsen, se Noll, Bebbington & Rawlyk 1994; Bebbington 2002; Bebbington 2005; Ward 2006.

26 Runeby 1969; Källemark 1972; Bartold 1990. Om gryende nationalism kopplad delvis till emigrantvägen se Broberg 1993, s 171-196 och där anförd litteratur. Sitt kanske mest pregnanta uttryck fick motståndet mot emigrationen i Nationalföreningen mot emigrationen, bildad 1907. Om denna, se Schmidt 1932; Lindkvist 2007. Även den statliga emigrationsutredningen 1907-1913 analyserade i 21 tryckta volymer anledningarna till den omfattande emigrationen och gav förslag till sociala och ekonomiska reformer för att förmå svenskar att se en framtid i Sverige istället för att emigrera. En bakgrund till emigrationsutredningen var att en av fem svenskar år 1910 levde i USA. Barton har sett emigrationsutredningens råd om utökad industrialisering och sociala reformer och dessas genomförande som viktiga anledningar till att emigrationen från Sverige minskade, Barton 1994, s 165.

27 Beteckningen »emigrantråd» förekommer. Jag har här valt termen »emigrantguide». I det kommande begränsas termen »emigrantguider» till sådana som avsåg emigrantguider riktade till emigranter från Sverige till USA.

mer var att se som opartiska råd.<sup>28</sup> För läsaren var det därför viktigt att ta reda på vem som var guidernas avsändare för att rätt kunna värdera deras innehåll. Denna kritiska läsning skedde med säkerhet inte alltid då guiderna mötte utvandranas kunskapsförstärkt om det nya landet.

Emigrantguiderna var, liksom annat liknande informationsmaterial, ofta enkla tryck i form av broschyrer eller pamfletter om ett eller några tryckark på billigt papper. Även om enskilda personer kunde spara emigrantguiderna i årtal kastades de ofta efter ganska kort tid. Detta har medfört att enbart få exemplar bevarats till eftervärlden. I bibliotek och arkiv sorteras emigrantguiderna inte sällan under »okatalogiserat småtryck» och »vardagstryck» tillsammans med annat efemärt tryck som programblad, traktater och andra småskrifter. Emigrantguiderna kan därför vara svåra att återfinna. Kungliga Biblioteket i Stockholm har förtjänstfullt publicerat några emigrantguider ur sina samlingar i digital form på internet, bland dem de här analyserade.<sup>29</sup> Emigrantguiderna utgör som litteratur en egen genre. För sin samtids emigranter hade de betydelse. Denna litteraturtyp har dock inte tilldragit sig det intresse från forskningen som den förtjänar.<sup>30</sup>

### *Emigrantmission*

EFS hade sedan 1870-talet emigrantmission, dvs verksamhet där den försökte nå utvandrande svenskar med Evangelium. Stiftelsen hade på Augustasynodens begäran 1873 sänt prästen Per Johan Svärd (1845-1901) till New York, New York state som sjömans- och emigrantmissionär. Han verkade i staden 1873-1877 och avlönades under dennas tid av EFS. Tidigare hade Augustanasynodens egna pastorer där ägnat sig åt

emigranterna i mån av tid. Svärd flyttade 1877 till Baltimore, Maryland som sjömansmissionär och övergick senare till synoden vars president han var 1891-1899. Han återvände sedan till Sverige och avled i Mora 1901 som tillträdande kyrkoherde där. Augustanasynoden anställde efter Svärd egna missionärer vilka skulle verka bland de till USA invandrande svenskarna i New York, bland dem A. B. Lilja.<sup>31</sup> I Sverige anställde Stiftelsen 1883 kolportör J. Johansson att vara emigrantmissionär bland utresande svenskar i Göteborg.<sup>32</sup> Även genom sjömansmissionen bedrevs, vilket vi kommer att se, emigrantmission.

Stiftelsens emigrantmission var organisatoriskt uppdelad mellan Inländska missionsutskottet och Utländska missionsutskottet. Sjömansmissionen hörde till det sistnämnda, men kom senare att utgöra en egen mission med egen sekreterare. Emigrantmissionen fick aldrig samma egna status utan sågs som en del av den inre missionen så länge insatser gjordes för emigranterna när de var i Sverige. Denna uppdelning av emigrantmissionen mellan den inre och den yttre missionen har bidragit till att forskningen inte tillräckligt uppmärksammat EFS:s emigrantmission.

## 2. P. A. AHLBERGS OCH EFS:S

### EMIGRANTGUIDER – TILLKOMST, KARAKTÄRISTIKA OCH KOMPARATION

En underavdelning till genren emigrantguider utgörs av de guider som var andliga råd riktade till utvandrande svenskar. Dessa andliga emigrantguider centrerades kring frågorna om emigranternas andliga väl och hur den kristna tron borde gestaltas i det nya landet. Från den kyrkoljala nyevangeliska väckelserörelsen riktades under 1880-talet två centrala emigrantguider till

28 Om emigrantguiders betydelse för emigrationen och emigranternas val av resmål, se Ljungmark 1971; Hansen 2010.

29 <http://www.kb.se/samlingarna/oversikt/resor-tiderna/emigrationen/emigranter> (läst 2014-08-15). Om emigrantagentens informationsmaterial, se Brattne 1973, s 180-202, särskilt s 184.

30 Hansen 2010.

31 Berger 1918, s 13-16; Rodén 1938, s 121-122. Berger 1918 namnger P. J. Svärd felaktigt som »J. P. Swärd.» Om EFS:s sjömansmission som del av Svenska kyrkan i utlandet, se Murray 1980, s 95-97.

32 EFS styrelseprotokoll 10.4.1884 § 2; 9.9.1884 § 2B(i), AIIa:9, EFSa, ULA.

de utvandrande svenskarna. Dessa publicerades som tidigare nämnts 1883 och 1886 av prästen Per August Ahlberg och EFS.<sup>33</sup> Hur värdefullt det än hade varit att hitta konkreta exempel på hur dessa emigrantguider hade faktisk och konkret betydelse för enskilda emigranter stode det inte i paritet med den arbetsinsats det skulle ha krävt att belägga detta. Att inte gå vidare med denna fråga utgör en av undersökningens avgränsningar. Jag begränsar min undersökning till analys av de publicerade emigrantguidernas texter, vilka sålunda utgör min corpus. Som corpus är texterna inte särskilt omfattande. Ahlbergs emigrantguide begränsas till 1 465 ord på fyra tryckta sidor och Stiftelsens guide till 437 ord förutom den lista över lutherska församlingar som presenteras, sammantaget 12 tryckta sidor.<sup>34</sup> Båda guidernas texter återfinns in extenso som bilaga till denna artikel.

Ahlbergs och EFS:s emigrantguider publicerades med bara några års mellanrum. Som vi kommer att se hade de båda texterna samma mål, att till USA utvandrande svenskar skulle söka sig till en luthersk – nästan uteslutande var ju de svenska emigranterna såsom medlemmar av Svenska kyrkan själva lutheraner – svensktalande församling i sitt nya hemland. Men sedan skilde guiderna sig åt i flera hänseenden.

#### Avsändarna

Redan vad gäller avsändare framkommer skillnader mellan de båda texterna. Per August Ahlberg var, om än en känd sk. väckelsepräst, en enskild person medan EFS var en juridisk person, en riksorganisation för en stor del av den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen.<sup>35</sup>

P. A. Ahlberg var född i Mörlunda, Kalmar län. Han genomgick prästexamen och folkskollärary-

examen 1847, prästvigdes samma år och innehade under de tio kommande åren prästtjänster i Linköpings stift. Ahlberg kallades att förestå Svenska Missionssällskapets skola i Stockholm och arbetade där under ett drygt år från hösten 1856. Åren 1858-1875 drev han kolportörsskolor i Småland och verkade som präst i olika församlingar där. Ahlberg verkade som organisatör för den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen på regional och lokal nivå. Han var en av initiativtagarna till den regionala organisationen (Nord) Östra Smålands Missionsförening och var dess förste styrelseordförande 1863-1869. Ahlberg anställdes 1875 som predikant av Örebro Lutherska Missionsförening och drev fram till sin död 1887 kolportörsskola i denna stad. Under perioden 1880-1887 ägde EFS:s kolportörsutbildning rum i Ahlbergs skola där.<sup>36</sup> År 1857 gav han ut *Om den inre Missionens Organisation*, en skrift som fick stor betydelse för spridningen av missionsföreningstanken i landet.<sup>37</sup> P. A. Ahlberg intresserade sig redan på 1850-talet för missionsverksamhet i USA, dvs långt före utgivandet av sin här analyserade emigrantguide. Han kände sig under en tid själv manad att som präst resa dit och fick även under åren flera kallelser från emigranter och Augustanasynoden att göra så.<sup>38</sup> Under 1860-talet önskade Ahlberg organisera missionsverksamhet i USA bland indianer eller befriade slavar i sydstaterna. Om det senare skrev han 1867 i *Smålands Missionstidning*, men denna mission förverkligades inte. Ahlberg hade vid den aktuella tiden genom sin kolportörsutbildning både

33 P. A. Ahlberg *Helsningsord till Emigranter*, Örebro, 1883 (vidare Ahlberg 1883); EFS 1886. Publiceringen av dessa båda emigrantguider sammanföll med den andra massutvandringsvåg från Sverige som kulminerade under 1880-talet, Brattne 1973, s 13.

34 Ahlberg 1883; EFS 1886.

35 Om EFS, dess verksamhet och ideologi, se Lundqvist 1977; Gelfgren 2003; Larpers 2012.

36 Hammar 1889. Denna bok tillskrivs H. B. Hammar även om den till största delen består av Ahlbergs egna minnesanteckningar. Hammar har dock redigerat dessa och försett dem med inledning etc varför forskningen av tradition angivit Hammar som författare vilket är något oegentligt. Hans insats här är snarare redaktörens. Vidare om Ahlberg, se Walli 1918; Rodén 1937, s 254-255; Rodén 1964; Hellström 1987, s 37-39. Om (Nord) Östra Smålands missionsförening, se Rodén 1952; Rodén 1955; Rodén 1962; Larpers 2012, s 65-68; 90-91; 160-162.

37 Ahlberg 1857; Martling 1958, s 137; Gustafsson 1962, s 274; Lundqvist 1977, s 69; Larpers 1997.

38 Hammar 1889, s 67-68, 111-112.



rustade personer, vilka kunde sändas ut i missions tjänst till andra länder, och ekonomiska medel för detta genom ett nätverk av understödjare, men menade sig sakna konkret missionsfält att sända till. Ganska snart kanaliserades dock en viktig del av Ahlbergs missionsintresse till att stödja i USA boende svenska emigranter.<sup>39</sup> Bland annat uppmanade han sina studenter vid kolportörsskolans »missionsklass» att verka som lutherska präster eller skollärare bland invandrande svenskar där.<sup>40</sup> Ahlbergs här analyserade emigrantguide bör ses i detta större perspektiv.

EFS hade bildats 1856 för att vara en föreningspunkt för den nyevangeliska väckelserörelsen och för att föra den på en evangelisk-luthersk och kyrkolojal väg. Stiftelsen bedrev verksamhet i Sverige (sk. inre mission) och bland icke-kristna folk (sk. yttre mission). Ett tredje område där EFS bedrev verksamhet var för svenskar och svenskättlingar som levde eller åtminstone periodvis vistades i andra länder, något jag benämner »folkspillre-mission». Denna folkspillre-mission riktades till svenskar som levde utanför Sverige och därför inte hade tillgång till Svenska kyrkans församlingliv. Dessa menade Stiftelsen riskerade att förlora sin tro.<sup>41</sup> Två sådana »folkspillror» som EFS verkade bland var svenska sjömän i utländska hamnar, för vilka bedrevs sjömansmission,<sup>42</sup> och svenskättlingar boende vid Östersjöns östra

kust (estlandssvenskar).<sup>43</sup> En tredje och av forskningen mindre uppmärksam av Stiftelsen bedriven »folkspillre-mission» var den som riktades till svenska emigranter, främst utvandrare till USA.

Som fenomen är EFS:s »folkspillre-missioner» mentalitetsmässigt intressanta och berör något av Stiftelsens innersta väsen. EFS hävdade att av religiösa skäl måste extra resurser satsas på landsmän vilka levde eller åtminstone periodvis vistades utanför Sveriges gränser. I detta ligger ett erkännande av Svenska kyrkans territoriella parokiala struktur och dess pastorala verksamhet. Hade »folkspillre-svenskarna» levt i Sverige skulle de varit föremål för omsorgen av och med stor sannolikhet tillhört en svenskkyrklig territorialförsamling. Till detta kommer olika inomkyrkliga missionsinitiativ som erbjöds till enskilda personers fromma.

I emigrantvägen från Sverige till USA knöts EFS:s folkspillre-missioner för sjömän och emigranter samman. Vid Stiftelsens sjömanskyrkor i de brittiska kuststäderna Liverpool och Grimsby hade medarbetarna på 1880-talet märkt av en ökande ström av svenska emigranter. Vid slutet av decenniet passerade, särskilt på våarna, varje vecka uppemot 4 000 skandinaviska emigranter Liverpool på sin väg västerut. Denna stad på Englands västra kust var den viktigaste utskippningshamnen för emigranter från Nordvästeuropa. Även som allmän sjöfartsstad var Liverpool viktig. EFS hade tilldelats kollekt i alla Sveriges kyrkoförsamlingar för att bygga en sjömanskyrka i denna brittiska stad. Den nya kyrkan, Gustaf Adolfskapellet, byggdes 1883-1884. Tidigare hade verksamhet bedrivits i andra lokaler. Sjömanskyrkan invigdes senhösten 1884 av EFS:s missionsföreståndare Johannes Neander (1846-1895) på ärkebiskop Anton Niklas Sundbergs (1818-1900) uppdrag.<sup>44</sup> Personalen vid Gustaf

39 P. A. Ahlberg till T. N. Hasselquist 25.2 1868, återgivet i Westin 1932. Om detta, se även Hammar 1889, s 82-83; Arden 1963, s 123-124, 132; Erling & Granquist 2008, s 50. Ahlbergs *Biblisk Skattkammare. Himmelsk själaspis bestående af utvalda och samstämmiga bibelspråk ur Gamla testamentet för morgonbetraktelsen samt ur Nya testamentet för aftonbetraktelsen under hvar dag i året afsedd för enskild och huslig andakt* (dagbetraktelser, första utgåvan 1867) kom att spridas i Sverige, i de övriga nordiska länderna och bland svenska emigranter i USA, Hammar 1889, s 142-143.

40 Hammar 1889, s 79, 104-105, 111; Arden 1963, s 7.

41 Även om EFS uppmanade den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen att bilda missionsföreningar betonade Stiftelsen vikten av kyrkosamfundets gudstjänstliv och undervisning.

42 Wolfbrandt 1911; Wolfbrandt 1919; Larsson 1929; Lannergård 1944. Se även tidskriften *Sjömansvännen* 1899-1920.

43 Österblom 1894; Valentin 1938.

44 EFS styrelseprotokoll 11.11.1884 § 3; 18.11.1884 § 3; A. N. Sundberg till J. Neander 15.11.1884, bilaga EFS

Adolfskapellet etablerade kontakt med många emigranter som passerade Liverpool.<sup>45</sup> I USA var Stiftelsens sjömanspräst Carl Fredrik Johansson (1840-1928)<sup>46</sup> i Boston, Massachusetts en av dem som i Stiftelsens emigrantmission tog emot landstigande svenskar. Om sitt arbete skrev han i EFS:s årsbok 1888:

Hvad särskildt emigrantmissionen angår, skrifwer han: »ingen mission är så upplifwande för sinnet som emigrantmissionen. Då emigranten sätter sin fot på den för honom främmande kusten, okänd och värnlös, synes hans hjerta vara mera böjligt och mottagligt för Guds ord än wid många andra tillfällen. Wanligen är det med stort begär, som tidningar och traktater mottagas, och på endast en timmas tid kunna flere hundra utdelas. Då finner man ofta emigranter med wördnad och tacksamhet mottaga en tidning eller traktat, med rörda känslor och tårfyllda ögon sätta sig ned på sin koffert och med andakt betrakta dess innehåll.»<sup>47</sup>

EFS såg sig i sin emigrantguide som en talesman för Svenska kyrkan och för hembygden. Ingen hade gett Stiftelsen detta uppdrag – EFS gav detta uppdrag till sig själv. Emigrantguiden visade samtidigt på att Stiftelsen kunde vara en lättroblig resurs för Svenska kyrkan, en resurs med snabba och korta beslutsprocesser. EFS var evangelisk-luthersk, men inte ett statligt organ utan ett privat initiativ. Stiftelsen menade att den även hade ett ansvar att hjälpa svenskar som utvandrade och ansåg sig inte behöva någon

kunglig fullmakt, statligt uppdrag eller kyrklig sanktion. Detta sätt att tänka och agera utsatte inte sällan EFS för kritik, men gav samtidigt handlingsutrymme att på frivillig väg snabbt agera utifrån upplevda behov.

Det första tillfället när EFS:s emigrantguide, eller åtminstone tankar om den, möter oss i källorna är vid Stiftelsens styrelsesammanträde 10 juli 1883. Vid detta möte redovisade Utländska Missionsutskottet att det började fundera på att en lista av adresser till svenska lutherska präster i USA för emigranter att kontakta borde sammanställas. För Stiftelsen var det naturligt att vända sig till Augustanasynoden för detta:

Beslutet, med anledning af en af pastor Lenker författad adressbok för utvandrare, och en från professor Rudin ingången skrivelse, att hos Augustana Synodens Styrelse begära denna adressboks komplettering, särskildt i fråga om Svensk-Lutherska pastorer, för att, sedan detta skett taga i vidare öfvervägande i hvad mån Stiftelsen kan göra den användbar för svenska utvandrare.<sup>48</sup>

Waldemar Rudins (1833-1921) brev har inte gått att återfinna i EFS:s arkiv.<sup>49</sup> Det omtalas i styrelseprotokollet och fick enligt brevdariet ordningsnumret 1021/1882. Även om brevet är förkommet vet vi dess ärende. I brevdariet, som vid denna tid alltid innehöll en kort sammanfattning av inkommande brevs innehåll, står att läsa om Rudins brev: »Ins. kyrkl. adr. bok f. n. america».<sup>50</sup> Genom att sammanfoga denna information med de upplysningar styrelseprotokollet från juli 1883, det sammanträde där Rudins brev behandlades, ger framkommer informationen att Rudin insänt (»Ins.») en kyrklig adressbok för Nordamerika av »pastor Lenker.»

Den nämnde pastor Lenker var prästen John Nicholas Lenker (1858-1929), född i Sunbury, Pennsylvania. Han hade efter teologiska studier

styrelseprotokoll 18.11.1884 § 4, AIIa:9, EFSA, ULA; Brattne 1973, s 11.

45 EFSÅ 1888, s 145; EFSÅ 1889, s 122; Edvin Sundqvist (1846-1935) studerade vid Johannelund 1867-1874, prästvigdes 1874, var EFS:s sjömansmissionär i Liverpool 1881-1885 efter att ha haft motsvarande tjänst i Marseille, Rodén 1938, s 123-124. Sundqvist skrev om sina minnen som sjömansmissionär och behandlade i sina publicerade arbeten även emigranterna som passerade Liverpool under han tid där, Sundqvist 1903; Sundqvist 1906. Sundqvist ville 1883 att EFS skulle utöka sin emigrantmission genom att anställa missionärer bland emigranter i USA, något som Stiftelsen inte ansåg sig ha möjlighet till mer än vad den redan gjorde., EFS styrelseprotokoll 10.7.1883 § 3, AIIa:9, EFSA, ULA.

46 Carl Fredrik Johansson föddes i Simtuna, Västmanland 1840 och utbildades vid Johannelund 1867-1868 samt 1870-1873. Prästvigd i Augustanasynoden 1874 var Johansson 1873-1917 verksam som sjömansmissionär och pastor för den evangelisk-lutherska församlingen i Boston, Massachusetts. Johansson utnämndes 1910 till teologie doktor vid Uppsala universitet, Hellström 1987, s 50.

47 EFSÅ 1888, s 153-154

48 EFS styrelseprotokoll 10.7.1883 § 3 (h), AIIa:9, EFSA, ULA.

49 Med stöd av brevdariet har aktuella delar av DI, EFSA, ULA genomgått utan resultat.

50 W. Rudin till EFS 26.10.1882 (1021/1882) sammanfattat i CI:1, EFSA, ULA.

i Ohio och tyska Wittenberg prästvigts och verkat som pastor för den danska lutherska församlingen i Grand Island, Nebraska, varit lärare vid det seminarium Danish Evangelical Lutheran Church in America grundat i Blair, Nebraska för att sedan bli präst i Minneapolis, Minnesota.<sup>51</sup> Lenker hade 1882 publicerat en kyrklig adressbok för Nordamerika på tyska, *Kirchliches Addressbuch für Nordamerika*.<sup>52</sup> Lenkers häfte finns omnämnt i Bernhard Pünjers *Theologischer Jahresbericht* för år 1883. I denna bok står att Lenkers bok fungerar väl för evangeliska pastorer/predikanter vilka vill hänvisa sina församlingsmedlemmar till bestämda församlingar och präster i USA. Vidare står att emigranter gratis kan erhålla Lenkers häfte, en Bibel och tryckt förlaga för rekommendationsbrev från *Thüringenavdelningen av inre missions-rörelsen*. (»Der Schrift von Lenker will den evangelischen predigern die Möglichkeit bieten, auswandernde Glieder ihrer Gemeinden an einen bestimmten Geistlichen in Nordamerika verweisen zu können. Gedruckt Schemata solcher Empfehlungsbriefe werden nebst Bibeln für Auswandere und dieser Schrift auf Wunsch gratis geliefert von der »Thüringer Konferenz für innere Mission« (Diakonus Reike in Erfurt)).»<sup>53</sup>

Waldemar Rudin, vid denna tid exegetikprofessor i Uppsala och tidigare tjänsteman vid EFS, hade kommit över Lenkers adresshäfte och sänt det till Stiftelsen. Styrelsen beslutade

51 *Dictionary of American Biography*, band 11, 1933, s. 169-170.

52 Lenker hade genom resor i Tyskland, Skandinavien och Baltikum under studieåren i Tyskland sökt öka intresset hos de lutherska kyrkorna där att stödja den lutherska diasporan i USA. I samarbete med bland andra teologiprofesor Ernst Luthardt, Leipzig (1823-1902) gav Lenker ut ovan nämnda adressbok samt *Blank Letters of Recommendation* (1882) (för lutherska präster i Europa att använda när de skrev rekommendationshandling för utflyttande församlingsmedlem till luthersk församling i USA) och *Herzliche und Dringende Bitte and die Deutsche evangelische Christenheit um vermehrte kirchliche Fürsorge für ihre Auswanderer* (1882), *Dictionary of American Biography*, band 11, 1933, s. 169-170.

53 Pünjer 1883, s 284.

i juli 1883 att på Utländska Missionsutskottets initiativ komplettera Lenkers adresshäfte hos Augustanasynoden med uppgifter om i USA verkande svenska lutherska präster. Stiftelsen kom att genom sin emigrantguide ge ut ett eget adresshäfte som hjälp till svenska emigranter att hitta en svensktalande luthersk församling eller präst i USA. EFS menade att Lenkers panlutherska hållning<sup>54</sup> inte var tillämpbar i detta sammanhang. Svenska emigranter gjorde, menade Stiftelsen, bäst i att uppsöka en *svensktalande* luthersk församling/präst. Även om läran var densamma i andra nationers lutherska kyrkor i USA skulle inte svenska emigranter pga språket kunna ta till sig förkunnelsen eller själavården i dessa församlingar. Att EFS via Rudin fick del av Lenkers adresshäfte och genom Augustanasynodens bistånd kunde ge ut ett eget adresshäfte över svensktalande församlingar och präster i USA i form av emigrantguide visar även det på det internationella evangelikala nätverk Stiftelsen var en del av.

Vid tiden för EFS:s utgivande av sin emigrantguide utifrån omsorg om de svenska emigranternas andliga väl pågick parallella skeenden i bland annat Tyskland. Om *Thüringerkonferensens av den inre missionens* positiva inställning till Lenkers adresshäfte har redan talats. Några år senare, 1884, utgav H. Borchard, sekreterare i *Tysklands Diasporakonferens*, på uppdrag av *der Zentralausschuss für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche* en adresslista över kyrkor i USA.<sup>55</sup> Både den tidigare nämnde Lenkers och Borchards arbeten gavs ut i Leipzig. Lenkers häfte omfattade 24 sidor, Borchards 69 sidor. Lenker har särskilt markerat att hans adresshäfte publicerades *först*.<sup>56</sup> Sannolikt

54 Lenkers panlutherska hållning återspeglas i Lenker 1894.

55 Borchard 1884. Uppgiften att uppdraget att skriva denna bok givits av *der Zentralausschuss für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche* återfinns i *Deutsche Kolonialzeitung* 1884, s 127. Borchard kom några år senare, 1890, att ge ut *Die Deutsche Evangelische Diaspora* om tysk emigration till USA, Borchard 1890.

56 Lenker 1894, s 3. Lenker skrev där att han var »author

uppkom viss konkurrens mellan de två. Med tidens gång skulle olika adresslistor för (lutherska) kyrkor i USA publiceras i Tyskland, Skandinavien och, naturligtvis, i USA.<sup>57</sup>

För EFS var det viktigt att få ge konkreta och tydliga adresser till svensktalande lutherska församlingar och präster i USA. Stiftelsen följde här den tyska traditionen att publicera adresslistor över församlingar i USA. Därför innehöll Stiftelsens emigrantguide förutom en hälsning till emigranterna en lista över svensktalande lutherska församlingar och präster i USA.

EFS:s emigrantguide har överlag inte lämnat många spår efter sig i Stiftelsens arkiv. Förutom beslutet i styrelseprotokollet i juli 1883 presenterades guiden helt kort i EFS:s årsböcker för åren 1886 och 1887.<sup>58</sup> Av noteringarna där kan vi sluta oss till upplagornas storlek. Till detta kommer vi att återvända nedan. Emigrantguiden togs däremot inte upp i den katalog över tryckta skrifter vilken Stiftelsen gav ut i samband med sitt 50 års-jubileum, *Katalog öfver böcker och skrifter utgifna af Evangel. Fosterlandsstiftelsens förlags-expedition i Stockholm 1856-1906* (1906).<sup>59</sup> Det senare visar att EFS såg sin emigrantguide som småtryck. Samtliga småtryck togs nämligen inte upp i jubileumskatalogen. Intressant att notera är att *Stiftelsens Skriftgranskningsutskott* vid tiden för utgivningen av den här analyserade emigrantguiden faktiskt *avstyrkte* publicerandet av en till EFS inkommen text med liknande målgrupp som emigrantguidens, *Ett afskedsord till Utvandrene* (i protokollet med anonym skribent).<sup>60</sup> Avstyrkandet tillsammans med att Stiftelsen inte valde att ge ut exempelvis Ahlbergs emi-

grantguide i ny egen upplaga visar att EFS *själv* ville formulera texten till sin emigrantguide.<sup>61</sup> Författaren av Stiftelsens emigrantguide förblir okänd för eftervärlden. Troligen skrevs texten av en tjänsteman vid dess expedition eller ledamot av styrelsen. Avsändaren och garanten är EFS:s styrelse. Stiftelsen och dess bokförlag var kända och respekterade i breda led, både inom den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen och i förlängningen även i stora delar av Svenska kyrkan.

Vi har tidigare konstaterat att EFS:s emigrantguide kan ses som en del av Stiftelsens folkspillre-mission. Organisatoriskt gavs emigrantguiden ut inom ramen för dess särskilda emigrantmission. Av revisionsberättelsen för 1886 står under rubriken »utgifter»: »För Emigrantmissionen: Tryck af en skrift för emigranter jemte frakter och porto med afdrag af inkomna gåfwomedel 108, 54 [kronor].»<sup>62</sup> Att Stiftelsen delade upp sin missionsinsats i flera olika »missioner» eller underavdelningar gav understödjarna möjlighet att styra sina missionsmedel till den verksamhet de kände mest sympati för. Detta förfarande ökade även sannolikt givandet då fler presumtiva givare kunde hitta för dem tilltalande missionsprojekt att ge medel till.

Gemensamt för de båda analyserade emigrantguidernas avsändare var även att varken EFS eller P. A. Ahlberg hade någon egen vinning av att ge ut sina guider (möjligen för Stiftelsen insamlingsmässig). Orsaken till att de publicerade dem var att de kände för utvandrande svenskars andliga väl. De ville båda uppmana emigranterna att uppsöka en svensktalande luthersk församling i det nya landet. Stiftelsens

of the first Kirchliches Adressbuch fuer Amerika.» Av formuleringen kan man ana en känsla av konkurrens mellan Lenker och Borchard.

57 Lenker 1894, s 47.

58 EFSÅ 1886, s 100-101, 243; EFSÅ 1887, s 103.

59 *Katalog öfver böcker och skrifter utgifna af Evangel. Fosterlandsstiftelsens förlags-expedition i Stockholm 1856-1906*. EFS bokförlag, Stockholm 1906.

60 EFS styrelseprotokoll 11.5.1886 § 2(a), AIIa:10, EFSÅ, ULA.

61 Efter Ahlbergs död 1887 köpte EFS in överexemplar av dennes utgivna skrifter för fortsatt spridning, EFSÅ 1887, s 103-104. P. A. Ahlberg titulerades där »föreståndaren för vår hemlandsmissionsskola.» Men Ahlbergs emigrantguide fanns inte med bland de uppräknade skrifterna. Åter blir det tydligt att Stiftelsen hellre spred *sin egen* emigrantguide. En möjlig förklaring till detta kan vara att innehållet i guiderna innehållsmässigt skilde sig åt, mer om detta nedan.

62 EFSÅ 1886, s 243.

sätt att uttrycka detta i sin emigrantguide var att omtala sig själv som »välvilliga, för hans [dvs utvandrarens] själ väl deltagande vänner i hemlandet.»<sup>63</sup> EFS adresserade sin skrift till »utvandrare till Norra Amerikas Förenta Stater» och inledde med skriftens centrala fråga »Hvar ska jag gå i kyrkan i Amerika?» Stiftelsen menade att: »Detta är en fråga, som en utvandrare från Sverige, hvilken bekänner sig till kristendomen och till den svenska kyrkan, för visso bör göra.» EFS menade att denna fråga var minst lika viktig som vad man skulle arbeta med eller var man skulle köpa mark att odla och hävdade att det naturligaste svaret borde vara: »Jag skall söka upp *den närmaste svensk-lutherska kyrka*, som finnes i den trakt, der jag slår mig ned.»<sup>64</sup>

Även om det fanns likheter mellan Ahlbergs och EFS:s emigrantguider skiljer de sig åt på viktiga punkter:

En yttre skillnad är att Ahlbergs emigrantguide trycktes i frakturstil medan Stiftelsens trycktes i antikva. 1880-talet var i Sverige en övergångstid där frakturstilen alltmer trängdes undan till förmån för antikvan. Att trycka en text med frakturstil ansågs vara ett sätt att underlätta för de breda folklagen att lättare ta den till sig då många var vana att läsa psalmbok, Bibel och andaktslitteratur – inte sällan den enda litteratur många svenskar kom i kontakt med – i frakturstil. Vi vet inte om detta var vad Ahlberg åstundade eller ens om det var han eller tryckeriet som valde frakturstilen. För EFS, som genom sitt bokförlag gav ut mycket litteratur, var 1800-talets sista decennier en övergångstid där antikvan successivt ersatte frakturstilen. Av Stiftelsens publikationer *Fri-*

*deborg – folkkalender, Budbäraren, Missions-Tidning* och *EFS:s årsbok* övergick *Frideborg* till antikva redan 1873 och årsboken år 1899 medan de nämnda tidskrifterna helt övergick till antikva först 1911.<sup>65</sup>

Även till litterär form skilde de två emigrantguiderna sig åt. Ahlbergs fick formen av en predikan med varning och uppmaning. EFS:s emigrantguide var en mer kortfattad informativ text vilken visserligen innehöll såväl uppmaning som varning, men där det omfångsmässigt dominerande innehållet var det adressregister över lutherska församlingar och präster i USA som talade svenska vilket EFS fogat till sin text.

Där Stiftelsen varnade emigranterna för att glömma att uppsöka en luthersk svensktalande församlingssamfund i det nya landet<sup>66</sup> varnade Ahlberg både för detta och för i hans ögon felaktiga kristendomstolkningar vilka fanns i det nya landet:

Det [dvs USA, av Ahlberg benämnt »Amerika»] är ett fritt land, men det är för syndare swårast att rätt begagna friheten, och många emigranter hafwa i A. [dvs Amerika] gjort sig fria från gudsfruktan, ärbärdhet och ett godt samwete. Der gå icke blott många grofwa laster uppenbart i swang, utan der öfwerflöda också antikristliga »hemliga sällskaper», en stor hop religiösa sekter och partier, af hwilka flere äro högst förderfliga och likwäl winna många anhängare, t. ex. den afskyvärda Mormonsekten, som kan kallas den wärsta hedendom. Den falska påfweläran (katolska kyrkan) utbreder sig der wäldigt och rycker till sig många ostadiga själar och affällingar. O hwad det är farligt att lyssna till nya och främmande läror, hwilka äro så tjusande, synas wara så allwarliga, och kalla sig ewangeliska, protestantiska, kanske äfwen lutherska, utlofwande mycken glädje och frihet, och till den religionsfriheten räknas också frihet att lefwa efter köttet, att bilda swärmiska och fanatiska partier, samt att håna och bespotta wår gamla lutherska kyrka och lära (t. ex. wår dyra lära om försoningen och »rättfärdiggörelsen af nåd») såsom trälaktig, trångbröstad, påfwisk, m. m. Som de slå starkt an på känslökristendom, andligt skoj och prål, så kunna de snart bedraga de lättrogne. Jag råder dig: gå rakt förbi dessa alla nymodiga och larmande kristna, hwilka bjuda dig köpa kristendomen liksom man köper handelswaror på torget.<sup>67</sup>

63 EFS 1886, s. 1. Vad gäller egen vinning kunde Stiftelsen möjligen i rapporteringen inför den nyevangeliska väckelserörelsen visa att EFS även brydde sig om emigrerande svenskar, bedrev verksamhet för dem och var i behov av ekonomiskt stöd för denna del av sin verksamhet.

64 EFS 1886, s. 1. (Kursiveringen återfinns i emigrantguidens text).

65 *Frideborg-folkkalender* 1872; *Frideborg-folkkalender* 1873; EFSÅ 1898; EFSÅ 1899. Under flera år trycktes vissa artiklar i *Budbäraren* och *Missions-Tidning* i frakturstil, men detta upphörde i december 1910, *Budbäraren* 24/1910; *Missions-Tidning* 24/1910.

66 EFS 1886, s. 1-2.

67 Ahlberg 1883, s. 3.

Ahlbergs oro att de svenska emigranterna skulle ansluta sig till annan konfession än den lutherska var inte ogrundad. Ett betydelsefullt metodistiskt försök att andligt hjälpa emigranter var *Betelskeppet John Wesley* som sedan 1840-talet var stationerat i New Yorks hamn. Betelskeppet startades 1840 för att socialt och andligt hjälpa skandinaviska sjömän, senare även emigranter, och var även kapell för stadens svensk-amerikanska metodistförsamling. Under 30 år, 1845-1875, var metodistprästen Olof G. Hedström (1803-1877) föreståndare för skeppet. Betelskeppet var viktigt för spridandet av episkopalmetodismen bland invandrande svenskar till USA och även till de nordiska länderna.<sup>68</sup> Ur ett konfessionellt perspektiv var Betelskeppet en konkurrent till de lutherska försöken att nå de svenska emigranterna. Till detta kommer alla de icke-lutherska församlingar som också önskade betjäna dem.

Att notera är alltså att EFS i sin emigrantguide till skillnad från Ahlberg i sin inte lika konkret varnade läsarna för olika icke-lutherska samfund. Stiftelsens infallsvinkel var här annorlunda. I sin emigrantguide listade EFS lutherska svensktalande församlingar och präster som Stiftelsen hade förtroende för. Det fanns därför ingen anledning att uppge kristna sammanhang som inte åtnjöt samma förtroende. Genom att nämna »de rätta» vid namn behövde inga andra listas.<sup>69</sup>

Var skulle då emigranten finna den lutherska tron i USA? Även om den nyevangeliska väckelserörelsen på ett övergripande plan hörde till den internationella evangelikala rörelsen, innebar det inte att EFS eller Ahlberg hänvisade emigranterna till att uppsöka valfritt evangelikalt sammanhang. Både Stiftelsen och Ahlberg betonade vikten av den evangelisk-lutherska bekännelsen och hänvisade de svenska utvandrarerna till *lutherska* församlingar i USA där svenska

talades. Av detta kan vi utläsa att den svenska kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen visserligen tillhörde den internationella evangelikala rörelsen, men att den tydligt bar sin egen evangelisk-lutherska och svenska prägel.

EFS bör ytterst förstås utifrån sin konfessionalitet.<sup>70</sup> Stiftelsen hade tydligt avgränsat sig från bland annat baptismen och ville därför inte att svenska emigranter skulle gå med i baptistiska församlingar. I den evangelisk-lutherska bekännelsen, de gammalkyrkliga symbola, den Augsburgska bekännelsen (*Confessio Augustana*) och i betoningen av Romarbrevets bestämmelse av vad kristen tro är, hade Stiftelsen funnit vad den såg vara rätt uttolkning av kristen tro utifrån bibelordet.<sup>71</sup> Den nyevangeliska väckelserörelsen hade vid EFS:s utgivande av sin emigrantguide själv alldeles innan gått igenom den uppdelning som fortfarande präglade den nyevangeliska rörelsen i Sverige och som resulterat i Svenska Missionsförbundets tillkomst 1878. Uppdelningsprocessen pågick på regional och lokal nivå fram till ca 1890. För EFS var rätt lära, rätt konfessionalitet, viktig.<sup>72</sup>

Även Ahlberg stod för en tydlig evangelisk-luthersk bekännelse och varnade i sin emigrantguide troligen även för de svenska immigrantförsamlingar i USA vilka påverkats av den waldenströmska försoningsläran. Även om Ahlberg inte preciserade vilket kristet samfund/vilken grupp han avsåg med orden kristna som »kalla sig ewangeliska, protestantiska, kanske äfwen lutherska», var det sannolikt den rörelse vilken något år senare bildade *Swedish Evangelical Mission Covenant Church* (bildad 1885), dvs Svenska Missionsförbundets systerkyrka i USA, som avsågs.<sup>73</sup>

70 Larspers 2012.

71 Dessa skrifter rekommenderades i samtiden särskilt vid det teologiska studiet vid Johannelunds missionsinstitut, EFS:s teologiska utbildning.

72 Walan 1964; Larspers 2012, s 78-128.

73 När Ahlberg gav ut sin emigrantguide hade *Swedish Evangelical Covenant Church* ännu inte bildats. På lokalplanet fanns dock församlingar och grupper av troende vilka senare kom att ansluta sig till denna

68 Whyman 1992.

69 Mer om EFS:s listande av svensktalande lutherska församlingar och präster i USA nedan.

Varken Ahlberg eller EFS ville kompromissa med det som de uppfattat vara sanningen om kristen tro. Båda menade att enbart de lutherska församlingarna i USA kunde ge det som emigranterna behövde, dvs rätt konfessionalitet. Att pastorn kunde tala svenska var en väg för emigranterna in i den rätta lutherska församlingen.<sup>74</sup>

I själva hänvisningen till de lutherska församlingarna i USA fanns dock en viktig skillnad mellan de två emigrantguiderna. Ahlberg meddelade att de lutherska församlingar i USA han hänvisade till tillhörde *Augustanasynoden* (»Skandinaviska Lutherska Augustana-Synoden») och omtalade denna som »vår kyrka»:

Wår kyrka finns äfwen i Amerika, och i wissa fall (som t. ex. kyrkotukten) i bättre skick än här i Sverige. Den Skandinaviska Lutherska Augustana-Synoden utgör en wäl ordnad Styrelse för de omkring 370 större och mindre svenska församlingar i A. med deras fem stora konferenser (i New-York, Kansas, Iowa, Minnesota och Illinois), en stor hop troende prester, öfwer 240 bygda kyrkor, 400 söndagsskolor och andra i hwilka ungdomen få lära kristendom samt en högskola för utbildande af svenska prester, nemligen Augustana College i Rock-Island. Antalet kyrkomedlemmar inom Synoden uppgår till minst 80, 600 själar.<sup>75</sup>

Även EFS hänvisade i sin emigrantguide till lutherska svenskspråkiga församlingar och präster (»närmaste svensk-lutherska kyrka»), *men nämner inte Augustanasynoden vid namn*. Stiftelsen talade enbart om »svenska lutherska församlingar» i USA. Denna skillnad mellan de båda emigrantguiderna är intressant och bör särskilt noteras. Den troliga anledningen till EFS:s språkbruk var att dess benämning var mer hemvan för emigranterna, dvs det var av kommunikativa skäl synodens egennamn ej användes. I styrelseprotokoll där emigrantmission behandlas anger dock Stiftelsen August-

tanasyndoden vid namn.<sup>76</sup> Protokollen var inte publika på samma sätt som den tryckta emigrantguiden. Stiftelsen var en del av Svenska kyrkan och hänvisade de svenska emigranterna att söka kontakt med *sin egen* lutherska kyrka, i klartext Svenska kyrkan, i det nya hemlandet. EFS uttryckte i sin emigrantguide att det var *samma* kyrka som mötte utvandrarerna på andra sidan Atlanten. Detta uttrycktes bland annat med uppmaningen att emigranterna inte skulle »förgäta eder Guds dyrkan och edra barns uppfostran i kunskapen om den Frälsare, till hvilken de äro döpta, och att bevara eder trogna mot den kyrka, som edra fäder tillhört och i hvilken I sjelfva äro uppfostrade.»<sup>77</sup> Det är dock inte möjligt att sätta likhetstecken mellan Augustanasynoden och Svenska kyrkan – för detta är skillnaderna alltför stora – men viktiga likheter och nära relationer fanns. Möjligen kan hävdas att synoden var en självständig systerkyrka till Svenska kyrkan.<sup>78</sup>

Det är påtagligt hur positivt EFS talade om Svenska kyrkan i sin emigrantguide.<sup>79</sup> Till skillnad från i Ahlbergs text stod ingen kritik av Svenska kyrkan att finna i Stiftelsens. Kyrkokritiken utgjorde visserligen inte heller i Ahlbergs emigrantguide någon central del, men fanns under ytan och blir synlig bland annat i beskrivningen av Augustanasynoden vilken kompareras med Svenska kyrkan: »Wår kyrka finns äfwen i Amerika, och i wissa fall (som t. ex. kyrkotukten) i bättre skick än här i Sverige. Den Skandinaviska Lutherska Augustana-Synoden utgör en wäl ordnad Styrelse för de omkring 370 större och mindre svenska församlingar i A. med deras fem stora konferenser (i New-York, Kansas, Iowa, Minnesota och Illinois), en stor hop troende prester, öfwer 240 bygda kyrkor

kyrka. Om denna rörelse och detta samfund, se Olsson 1962; Arden 1963, s 160-188; Olsson 1985; Anderson 1995; Ericsson 1996; Erling & Granquist 2008, s 40-58.

74 Skiftet från svenska till engelska som gudstjänstspråk skedde i de flesta Augustanasynod-församlingar först på 1920-talet, Lindmark 1971, s 259-300.

75 Ahlberg 1883, s 3-4.

76 EFS styrelseprotokoll 10.7.1883 § 3 (h), AIIa:9, EFSA, ULA.

77 EFS 1886, s 2.

78 Hur relationen mellan Augustanasynoden och Svenska kyrkan mest korrekt bör uttryckas har diskuterats, se Lindmark 1971, s 248-252.

79 EFS 1886.

...»<sup>80</sup> Just Ahlbergs betonande av att synodens präster var »troende», vilket han alltså inte menade att alla av Svenska kyrkans präster var, är signifikativt.

Ahlberg visade i sin emigrantguide att Augustanasynoden var uppbyggd utifrån en frivillighetsprincip och att den inte var styrd av staten. För P. A. Ahlberg var det viktigt att kyrkan själv skulle få styra och organisera sin verksamhet. I Ahlbergs emigrantguide fanns därför en dubbelhet; han skrev att det var fråga om *samma* lutherska kyrka i USA som i Sverige («vår kyrka finns äfwen i Amerika») samtidigt som han lyfte fram att Augustanasynoden, vilken nämndes vid namn, var bättre organiserad än Svenska kyrkan då den byggde på frivilligt medlemskap.<sup>81</sup> Även om Ahlberg kunde vara kritisk gentemot somligt i Svenska kyrkan är det dock viktigt att påpeka att han aldrig verkade för separatism. Han menade att den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsens, vilken han var en del av, kallelse var just att verka som en *inomkyrklig* väckelserörelse i Svenska kyrkan.<sup>82</sup>

P. A. Ahlberg och EFS var medvetna om att det fanns skillnader mellan att bygga församling i USA och i Sverige. I Sverige fanns en lång kristen tradition. Enligt lag och sedvänja skulle alla medborgare tillhöra Svenska kyrkan (dock var dissentersamfund vid denna tid möjliga). I USA måste allt byggas upp från grunden. Det fanns inget som stipulerade att en invandrande lutheran måste ansluta sig till en luthersk församling. Emigranterna kunde välja att bli medlemmar i samma samfund/konfession de tillhört i hemlandet, välja ett annat samfund/konfession eller inte vara med någon kristen församling alls. De lutherska församlingar som bildades hade heller inte rätt att ta ut någon automatisk kyrkoavgift från de invandrande

lutheranerna då anslutningen till församlingar var frivillig.<sup>83</sup>

### *Inställning till emigrationen*

I sina emigrantguider tog varken Ahlberg eller EFS ställning till emigrationen som sådan utan förhöll sig neutrala. I sin årsbok redovisade dock Stiftelsen en i grunden negativ inställning till att svenskar emigrerade. I årsboken för 1886 stod:

Till utvandrare till Norra Amerikas Förenta stater hafwa wi utsändt några blad i 5, 000 ex. hwarmedelst, till swar på frågan: »Hwar skall jag gå i kyrkan i Amerika?» lemnas anwising på alla de orter i Förenta staterna, hwarest swenska församlingar, prester och gudstjenst finnas att tillgå. Ack, huru mycket hellre skulle wi icke hafwa önskat att en sådan skrift aldrig hade behöfts, utan att wårt folk mer allmänt wille hörsamma Guds bestämda uppmaning: »blif i landet och föd dig redligen», i stället för att nu i massor begifwa sig ut öfwer werldshafwet och beröfwa fäderneslandet snart sagdt den kraftigaste delen af dess uppväxande befolkning, som ofta, när den efter blott ett par, tre år sammanträffar i det främmande landet, med tårar måste erkänna: »ack, der hemma war ju allting dock mycket bättre!» Men då nu utwandringlusten beklagligen icke kan hejdas, hafwa wi ansett nödigt att åtminstone låta dessa våra kära landsmän weta, hwar de derute kunna finna omwårdnad för sina själar; och detta behof har wisat sig wara så trängande, att wi redan under samma år måst utsända en ny upplaga af denna lilla skrift i 3, 000 ex., samt innewarande är en tredje upplaga deraf. Herren hjelpe!<sup>84</sup>

Denna negativa inställning till »utwandring-lusten» delade EFS med delar av sin samtid i Sverige. Emigrationsvågen som sådan var inget Stiftelsens styrelse kunde påverka. Att ge emigranterna andliga råd och visa på lutherska församlingar i deras nya hemland USA var däremot möjligt. Att i sin emigrantguide argumentera för att utvandrande *inte* skulle emigrera ansåg EFS:s styrelse säkert vara utsiktslöst. Tanken var ju att emigrantguiden skulle delas ut till utvandrande *efter* det att de beslutat sig för att anträda resan. Nu gällde det enligt Stiftelsen enbart att göra det bästa av situationen. EFS:s styrelse angav inte i sin årsbok 1886 varför den var negativ

<sup>80</sup> Ahlberg 1883, s 3-4, mina understrykningar.

<sup>81</sup> Ahlberg 1883, s 3.

<sup>82</sup> Hammar 1889, s 137.

<sup>83</sup> Om detta och medvetandet inom Augustanasynoden om dessa sakernas bestånd, se Erling & Granquist 2008, s 40-42.

<sup>84</sup> EFSÅ 1886, s 100-101. Intressant är att EFS i sin emigrantguide verkar anspela på Jesu liknelse om den förlorade sonen vilken ångrade sig och återvände till fadershuset (här hemlandet), Lukas 15:11-32.



till emigrationen. Att emigranterna eventuellt skulle komma att ångra sig, vilket ovan nämns, räcker inte som skäl. En trolig anledning till den negativa hållningen var just det som dess emigrantguide gav uttryck för: att emigranterna lämnade ett land (Sverige) där det fanns en luthersk kyrka med organiserad närvaro i hela landet för att bege sig till ett annat land (USA) där möjligheten att delta i luthersk gudstjänst, få luthersk undervisning, på ett rätt sätt få ta del av sakramenten och få själavård var osäkra. I sig röjer denna EFS:s styrelses hållning ett viktigt positivt erkännande av Svenska kyrkan och hennes verksamhet, något som bör vägas in i helhetsbilden av Stiftelsens bedömning av Svenska kyrkan. Med detta sagt är det samtidigt svårt att helt frigöra sig från omständigheten att Stiftelsens styrelse vid denna tid hade ett starkt övreståndsinslag. Detta övreståndsinslags inställning till emigrationen var, tillsammans med andra övreståndspersoners, i allmänhet negativ. Övreståndspersonerna delade inte de breda folklagrens livssituation. En kritisk fråga inställer sig: kunde övreståndspersoner helt leva sig in i de emigranternas ekonomiska situation som för sin försörjnings skull sökte nya utkomstmöjligheter i ett nytt land?

Något egentligt uttalande från P. A. Ahlbergs sida om emigrationen som sådan har inte forskningen kunnat visa på. Att Ahlberg, som ovan visats, under en tid allvarligt övervägde att själv utvandra till USA för att där såsom präst bistå sina landsmän med förkunnelse och själavård<sup>85</sup> och även uppmanade sina kolportörselever att överväga kallelsen att resa dit för att verka som präster eller skollärare,<sup>86</sup> kan dock tyda på att han i grunden var mer positiv till emigrationen än vad EFS:s styrelse var. Dock var Ahlberg orolig inför vad som väntade emigranterna. I sin guide skriver han:

Håll nu till godo några wisa råd för din resa. Tro icke alt

85 Hammar 1889, s 67-68, 111-112. Se även ovan.

86 Hammar 1889, s 79, 104-105, 111; Arden 1963, s 7. Se även ovan.

hwad menniskor säga dig, utan pröfwa det wäl. Amerika är wisst ett godt land, der den nyktre, ordentlige och stråfsamme arbetaren kan få sin utkomst, men räkna icke detta såsom din största winning, ty A. [Amerika] liknar i mer än ett fall det fruktbara Sodom, der Loth hade stor möda för att slutligen rädda sitt lif, och der hans egen hustru gick förlorad. Hwad gagnade dem då deras rikedomar? Stora straffdomar torde också hota A. [Amerika] Det är ett fritt land, men det är för syndare swårast att rätt begagna friheten, och många emigranter hafwa i A. [Amerika] gjort sig fria från gudsfuktan, ärbarhet och ett godt samwete.<sup>87</sup>

Ahlberg menade att det goda, och även kristna, livet visst kunde levas i USA. Men för att åstadkomma det krävdes eftertanke. Han menade att frestelserna var många i det nya landet, men att det var möjligt för emigranten att ansluta sig till rätt kyrkosamfund för att där nära det andliga livet.

#### *Upplagestorlek*

P. A. Ahlbergs privata arkiv finns inte bevarat. Det går därför inte att fastställa i hur stor upplaga hans emigrantguide trycktes.

Av Stiftelsens årsböcker framgår att EFS:s emigrantguide trycktes i en första upplaga om 5 000 exemplar år 1886. Redan samma år trycktes en andra upplaga omfattande 3 000 exemplar.<sup>88</sup> Under 1887 trycktes en tredje upplaga om 5 000 exemplar.<sup>89</sup> Sedan nämndes inte emigrantguiden mer. Sammantaget redovisar årsböckerna 1886-1887 att Stiftelsens emigrantguide trycktes i 13 000 exemplar. För att sätta denna siffra i relation till hur många svenskar som emigrerade till USA vid den aktuella tiden kan anges att år 1886 gjorde 29 654 svenskar och 1887, det år då emigrationen toppade, 48 162 svenskar denna resa.<sup>90</sup> Om man ponerar att EFS:s emigrantguide delades ut under förslagsvis fyra år (1886-1889) och varje exemplar av emigrantguiden berörde fyra emigranter då många reste familjevis, ger en uträkning att de 13 000 exemplaren kan ha nått 33,5 % av emi-

87 Ahlberg 1883.

88 EFSÅ 1886, s 100-101.

89 EFSÅ 1887, s 103.

90 Se »Antal utvandrare över svenska hamnar» (tabell 4), Brattne 1973, s 93.

granterna under dessa år. Denna siffra förblir tentativt då vi idag inte vet hur många exemplar av nämnda emigrantguide som nådde fram till emigranterna, hur länge den fortsatte att delas ut och inte heller vilken effekt den i så fall hade.<sup>91</sup>

#### *EFS presenterar lutherska församlingar i USA*

För att underlätta för emigranterna att hitta en luthersk församling där svenska talades på den plats dit de tänkte sig hade EFS med hjälp av John Nicholas Lenkers *Kirchliches Adressbuch für Nordamerika* och information från Augustansynoden<sup>92</sup> ställt samman en förteckning över »namnen på alla de ställen i Amerikas Förenta Stater, hvarest svenska lutherska församlingar finnas ordnade, jemte namnen på deras pastorer.»<sup>93</sup> Denna lista upptog 10 av de 12 sidorna i Stiftelsens emigrantguide. I listan räknades församlingarna upp delstatsvis/per territorium i följande ordning: New Hampshire, Massachusetts, Connecticut, Rhode Island, New York, Pennsylvania, Ohio, Florida, Indiana, Illinois, Michigan, Wisconsin, Minnesota, Iowa, Dakota, Nebraska, Kansas, Colorado, Texas, Missouri, Utah, California, Oregon och slutligen Washington Territory.<sup>94</sup> Denna ordning beskrev de nämnda delstaterna/territorierna från öster till väster. Det innebär att de lutherska församlingar som delstatmässigt/territoriemässigt låg geografiskt närmast emigranternas debarkeringshamnar på USA:s ostkust nämndes först. På så sätt kunde emi-

granterna lättare hitta de lutherska församlingar som fanns på den ort dit de var på väg och även notera församlingar på väg mot denna plats. Varje församling var försedd med en kontaktperson med postadress. Normalt angavs församlingens pastor, men även annan kontaktperson förekom. Förteckningen innehöll även platser som betjänades med gudstjänst av en tillresande luthersk pastor. Dessa platser markerades i listan med en asterisk.<sup>95</sup> Med dessa uppgifter kunde de emigranter som så önskade komma i kontakt med lutherska svensktalande församlingar och präster.

Om det inte fanns någon svensk luthersk församling eller firades svensk luthersk gudstjänst på den plats dit emigranten tänkt bege sig uppmanades läsaren att kontakta pastor E. Carlson, Andover, Henry County, Illinois. Denne pastor Carlson beskrevs i EFS:s emigrantguide som »ordförande för den svenska missionskommittén.» Han skulle då arbeta för att en svensk luthersk pastor om möjligt skulle besöka platsen.<sup>96</sup> Pastor E. Carlson var prästen Erland Carlson (1822-1893), Augustanasynodens fjärde president 1881-1888. Att som Stiftelsens emigrantguide gjorde benämna Carlson som »ordförande för den svenska missionskommittén» var att göra honom så »svensk» och för emigranten hemtam som möjligt. Carlson hade kommit till USA 1853, varit med om att bilda Augustanasynoden, varit pastor i Chicago, Illinois och var när Stiftelsens guide gavs ut förutom president för synoden även pastor i församlingen i Andover i samma delstat.<sup>97</sup>

Som väntat hänvisades i EFS:s emigrantguide till många lutherska församlingar i delstaterna Minnesota, Illinois, Iowa och Kansas. Av de listade lutherska församlingarna återfanns 64, 3 % i dessa delstater. Om man till dem lägger de listade församlingarna i Nebraska (27 st), Michi-

91 Antal utvandrare: 1886: 29 654, 1887: 48 162, 1888: 45 826, 1889: 31 444 (totalt under dessa år: 155 086), »Antal utvandrare över svenska hamnar» (tabell 4) Brattne 1973, s 93. I räkneexemplet poneras att var och en av de 13 000 tryckta exemplaren av EFS:s emigrantguide nådde fyra emigranter (13 000 x 4 = 52 000) och att emigrantguiden fanns tillgänglig under denna tidsrymd. Givetvis är detta räkneexempel tentativt, men kan ändå ge en möjlig spridningsuppfattning.

92 Se ovan.

93 EFS 1886, s 1. Att notera är att lutherska församlingar i territoriet Dakota redovisades som en enhet. Det skulle dröja till 1889 innan territoriet delades upp i två delstater, se ovan.

94 EFS 1886, s 3-12. Washington Territory blev den 11:e november 1889 USA:s 42:a delstat.

95 EFS 1886, s 3-12. Här används benämningen »pastor» då EFS:s emigrantguide använder denna beteckning.

96 EFS 1886, s 1-2.

97 Lindquist 1978.

gan (25 st), Pennsylvania (18 st) och Dakota-territoriet (16 st) utgjorde församlingarna i dessa områden tillsammans 84 % av guidens nämnda församlingar. Koncentrationen av listade församlingar till Mellanvästern återspeglade vart en stor andel av tidigare svenska emigranter begivit sig och där svensktalande församlingar bildats. Detta kan jämföras med att enbart få svensktalande lutherska församlingar/präster listades för de befolkningsmässigt stora delstaterna New York (7 st), Ohio (3 st), Texas (3 st), Kalifornien (1 st), Florida (1 st) etc.<sup>98</sup>

Vad gäller presentation av lutherska församlingar där det talades svenskar skilde de två undersökta emigrantguiderna sig åt. Ahlbergs guide redovisade inte motsvarande information om lokala församlingar som EFS:s gjorde. Ahlberg listade inte vilka svensktalande lutherska församlingar eller präster som fanns utan hänvisade, vilket även Stiftelsens guide gjorde, till emigrantmissionären A. B. Lilja och det lutherska emigranthuset i New York, New York state. Ahlberg hänvisade även till emigrantmissionären C. A. Landfors i Chicago, Illinois.<sup>99</sup>

Ett studium av EFS:s emigrantguides lista över lutherska församlingar och präster som kunde svenska ger ytterligare intressanta iakttagelser:

Man kan notera att en stor del av Augustanasynodens präster hade ansvar för fler än en församling. På detta sätt ansvarade S. A. Sandahl för Illinois-församlingarna i Princeton och i Wyanet och G. Wahlund för Wisconsin-församlingarna i Sterling och Trade Lake.<sup>100</sup> Vi kan även notera att de allra flesta av de av EFS listade prästerna hade svenskklingande namn även om ganska många amerikaniserats.<sup>101</sup> För de stora

städerna, dit många tidigare emigrerat, angavs flera lutherska svensktalande församlingar och präster. Exempel på detta är att för Chicago, Illinois listades sex församlingar och för Minneapolis, Minnesota tre stycken.<sup>102</sup> I de större städerna försågs församlingarna i guidens lista inte sällan med gatuadress medan detta inte var vanligt för landsbygdsförsamlingarna. För de senare angavs till vilket *county* den mindre orten hörde.<sup>103</sup>

En annan intressant iakttagelse är att de svenska och engelska språken blandades i emigrantguidens uppgifter om adresser och andra geografiska bestämningar. Där gatuadresser angavs förkortades »aveny» med »Av.», dock utan förklaring. Ibland blandades i adressuppgifterna det svenska ordet »gata» in, då som förkortningen »Ga.» eller »G.»<sup>104</sup> Ytterligare ett exempel på språkblandning var när gator i större städer försågs med svenskspråkig ordningsföljd, så angavs t. ex att en av de svensktalande lutherska församlingarna i Chicago återfanns på adressen »[Nummer] 733 W. 22:de [Street/gata]» och att den listade församlingen för östra Minneapolis fanns på »[Nummer] 621 4:de Av.»<sup>105</sup> Denna språkblandning kan både förklaras med guideförfattarens vilja att underlätta för den ovane engelsk-läsaren och med att guideförfattaren själv inte var helt van vid det främmande språket. Emigrantguiden var inte språkligt konsekvent. Frågan är om detta ens eftersträvades. Det viktigaste var att emigranten/läsaren kunde ta till sig informationen.

I listan i EFS:s emigrantguide över lutherska

98 Se Bilaga B (EFS 1886) nedan.

99 Ahlberg 1883, s 4. Om det lutherska emigranthuset i New York, New York state, se Berger 1918, s 13-16. Augustanasynodens emigrantmissionär A. B. Lilja i New York omtalas i Olson & Wickstrom 1948.

100 EFS 1886, s 5-6.

101 EFS 1886. Exempel på amerikaniserade namn är namnen på Augustana-prästerna J. P. Leaf (Maple Ridge och Rice Lake, Isanti county, Minnesota), L.

A. Hocanzon (Beckerville, Meeker county, Lichfield, Genesee och Swan Lake, Minnesota) och O. Holmgrain (Worcester, Massachusetts). För andra präster skedde amerikaniserandet av efternamnet genom att ett »s» tappades, så för S. Anderson, präst i Christdala, Rice county och S:t Cloud, Minnesota och C. A. Johnson, Chandlers Valley, Pennsylvania, EFS 1886, s 3, 7-9.

102 EFS 1886, s 4-5, 8.

103 EFS 1886.

104 EFS 1886.

105 EFS 1886, s 4, 8.

svensktalande församlingar och präster i USA återfanns fyra frågetecken. I samtliga fall rörde dessa frågetecken namnen på präster:

»(?) F. Bösche», präst i St Francis, Anoka County, Minnesota, »(?) Geo. Wiberg», präst i Keokuk, Minnesota, »(?) C. Cesander», präst i Marshalltown, Minnesota och »(?) W. F. Ulery», präst i Bismarck, Minnesota.<sup>106</sup> Frågetecknen visade att emigrantguidens författare var beroende av förlaga och i dessa fall inte kunde uttyda var där stod. Att åtminstone några av de nordamerikanska ortsnamnen i listan felstavats visar på emigrantguidens författares ovana vid dem. De felstavade namnen har i denna artikels bilaga rättats inom klamrar.

#### *Distributionen av emigrantguiderna*

Både för EFS och för Ahlberg var det viktigt att deras emigrantguider nådde fram till emigranterna. Först då kunde emigrantguiderna få önskad effekt. Att skriva en guide och låta trycka den var *en* sak. Att budskapet sedan verkligen skulle nå fram till emigranterna var en annan. Till skillnad från Ahlbergs emigrantguide hade EFS för sin guide en organiserad spridningsorganisation att tillgå. Tänkbara spridningsvägar<sup>107</sup> för Stiftelsens emigrantguide var:

- a) Det nätverk av missionsföreningar, kolportörer och provinsombud EFS hade i Sverige. Dessa var väl förankrade i sin bygd och kände inte sällan till vilka som var på väg att emigrera och kunde förse dem med Stiftelsens emigrantguide.
- b) Vid sekelskiftet 1900 var ca 10 % av Sveriges präster medlemmar av EFS såsom provinsombud. Dessa präster sympatiserade med Stiftelsen, kände väl till dess litterära utgivning och fick även exemplar av produktionen sig tillsända. Det är ingen omöjlig tanke att enskilda präster försåg utresande

emigranter från den egna socknen, vilka anmälde flytt vid pastorsexpeditionen, med EFS:s emigrantguide.

- c) Den emigrantmission Stiftelsen bedrev i Göteborg, den viktigaste utskeppningshamnen för emigranter.<sup>108</sup>
- d) De sjömansmissionärer EFS hade stationerade i utskeppningshamnar i Sverige vilka inte sällan kom i kontakt med utfarande emigranter.
- e) De sjömansmissionärer Stiftelsen hade i utländska hamnar och som ofta hade kontakt med emigranter. Sjömansmissionärerna i dessa hamnar, främst England (Liverpool och Grimsby), höll gudstjänster på emigrantfartygen och i sjömanskyrkan, besökte emigranter som blivit sjuka och inlagts på sjukhus, hjälpte emigranterna att skriva brev till släktingar och tillhandahöll svenska tidningar, böcker och brevpapper etc. Det stod uttryckligen i *Instruktion för Stiftelsens missionärer bland skandinaviska sjömän i utländska hamnar* att sjömansmissionären skulle sprida Guds ord både bland skandinaviska sjömän och bland andra skandinaver (dvs emigranter och andra resande) han kom i kontakt med.<sup>109</sup>
- f) I inskeppningshamnar i USA såsom New York, New York state, där EFS använde sig av Augustanasynodens emigrantmission, och Boston, Massachusetts respektive Baltimore, Maryland, där Stiftelsen periodvis bedrev sjömans- och emigrantmission, vilkas medarbetare kom i kontakt med många emigranter. I Boston hade EFS från 1888 en särskild emigrantmissionär, Carl G. Schuh, anställd, och där upprätthölls kontakt med främst svenska och norska emigranter på väg västerut.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Se ovan.

<sup>109</sup> EFSÅ 1885, s 125; EFSÅ 1887, s 180.

<sup>110</sup> EFSÅ 1887, s 123-124; EFSÅ 1888, s 153; EFSÅ 1889, s 125. T.o.m. var det så att emigrantmissionen i Boston, Massachusetts i omfattning blev viktigare än sjömansmissionen då det var färre skandinaviska

<sup>106</sup> EFS 1886, s 8-10.

<sup>107</sup> Av listade möjliga spridningsvägar kan c), e) och f) beläggas.

g) Genom brev från svenskar i Sverige till emigranter som antingen var på väg eller som kommit fram till sitt nya land. Då EFS:s litterära verksamhet var väl känd av många svenskar är det inte otänkbart att även personer som annars inte hade kontakt med Stiftelsen här använde sig av dess tryckta material.

EFS:s mål var att dess emigrantguide skulle nå läsarna och få effekt. För distributionen kunde flera vägar tas. Att ge ut guiden var en kostnads-effektiv insats. Den ekonomiska kostnaden var inte dryg, men det tänkta möjliga utfallet – att svenska emigranter skulle finna lutherska församlingar i sitt nya hemland – kunde vara stort.

Ahlbergs emigrantguide hade inte samma etablerade spridningsmöjligheter som Stiftelsens hade. Det är inte känt hur Ahlberg försökte sprida sin emigrantguide, men vi vet att han hade goda kontakter med präster och missionsvänner i Linköpings stift (där han tidigare verkat), i Strängnäs stift (där han verkade vid den aktuella tiden) och allmänt bland anhängare av den nyevangeliska väckelserörelsen över hela landet bland vilka han var ett aktat namn.

### *Tilltal*

Ytterligare en intressant skillnad mellan de två emigrantguiderna var att EFS:s text mer utgick ifrån att emigranterna var kristna än vad Ahlbergs gjorde. Stiftelsen tilltalade emigranterna som kristna syskon:

Allt detta meddelas eder nu, kära utvandrare, för att påminna eder om, att i det främmande landet icke förgäta eder Guds dyrkan och edra barns uppfostran i kunskapen om den Frälsare, till hvilken de äro döpta, och att bevara eder trogna mot den kyrka, som edra fäder tillhört och i hvilken I själva äro uppfostrade.

Och nu må den barmhertige Fadern i himmelen bevara eder på eder resa, skydda eder från synd och allt ondt och välsigna eder i edert nya hemland.<sup>111</sup>

skepp som med tiden angjorde denna hamn. Schuh blev 1892 immigrantmissionär i New York, New York state, Berger 1918, s 14.

111 EFS 1886, s 2.

Både EFS och Ahlberg betonade allmänt i sina texter och verksamhet omvändelsens möjlighet och nödvändighet, men Stiftelsen utgick i sin emigrantguide från att läsarna, dvs de svenska emigranterna, var döpta kristna syskon och påminde dem om att de hade att ge den kristna tron vidare till sina barn. Detta visar på att Stiftelsen kunde lyfta fram olika perspektiv på Evangeliets tillägnan beroende på målgrupp, dvs kunde både betona vikten av kristen traditionsförmedling mellan generationerna och omvändelseperspektivet. EFS menade sig med detta stå fast vid sin grundsyn och identitet.<sup>112</sup> Stiftelsen hade sedan starten 1856 velat bygga sin identitet och verksamhet på att vara ett organ inom och för Svenska kyrkan. Stiftelsen var en del av kyrkosamfundet och byggde sin verksamhet på Svenska kyrkan. EFS ville verka för andligt liv i henne. Stiftelsen kunde därför i sin emigrantguide adressera emigranterna som kristna syskon då de i Sverige var döpta och kristet fostrade i Svenska kyrkan. De hade fått den kristna tron med sig och skulle nu bevara och vidareodla denna i USA. Stiftelsens emigrantguide ville bygga relation till emigranterna genom att peka på det nationellt gemensamma alla svenskar delade – svenskheten och anslutningen till Svenska kyrkan – och att detta gemensamma fanns representerat även i det nya landet, att det fanns svenska bosättningar och svensktalande lutherska församlingar där. En grundtanke hos EFS var att bevarad kristen tradition skapade förutsättningar för personlig

112 Gustafson 1962 menar att EFS kunde uppvisa både en mer kyrkolojal och en mer kyrkokritisk sida och att Stiftelsen från situation till situation kunde välja vilket ansikte den valde att visa upp. Där Gustafson ser detta som opportunistiskt kan samma sak uppfattas som en fundamental del av EFS:s teologiska tänkande, ett tänkande som kunde uttryckas i termer av att Stiftelsen hade att förkunna Evangelium till de »döpta hedningarna» i Svenska kyrkan. Detta uttryck som härstammar från EFS:s första tid är i sig intressant. I detta uttryck erkänns att de allra flesta svenskar är döpta och tillhör Kristus, men att många likt hedningarna saknar kunskap om Evangelium. Därför menade Stiftelsen att den inre missionen behövdes.

omvändelse, dvs personlig tillägnan av Evangeliets budskap.<sup>113</sup>

I en jämförelse med EFS:s emigrantguide hade Ahlberg en dubbelhet när han i sin guide tilltalade läsarna, dvs emigranterna. Även om Ahlberg önskade kunna tilltala dem som kristna syskon befarade han att flera av dem inte delade det kristna hoppet, inte var omvända:

Det är ett werldshaf som snart skiljer oss från dessa våra bröder och systrar, och det är endast kristtrogna hjertan som, oaktadt det stora afståndet, kunna känna sig ständigt förenade med hwarandra hos samme Gud och Fader genom tron på. De kunna också bedja till Gud för hwarandra, och det är en stor tröst i nöden. O, hwilka lidanden kunna icke dessa bortresande gå till mötes! De behöfwa wäl ett Guds ord till sin tröst och hugswalelse. Mången emigrant har icke blott en klen reskassa utan äfven en klen helsa, som kan motse en graf i böljorna; men det är wäl wärre att många icke hafwa någon rätt tro och förtröstan till Gud, den ännu ökande Guden, och liksom »den förlorade sonen» draga de bort, långt bort ifrån Guds ansigte för att förgås i andlig hungersnöd, då de icke hafwa Guds ord till sin själaspis, ingen ängel till följeslagare på vägen, ingen andlig wapenrustning till försvar mot mördare – ingen Jesus, hwars blod frälsar från synden och döden, i hwars namn den allra eländigaste kan blifwa bönhörd och hemta ifrån himmelens Gud den hjälp, som behöfs i denna onda werld. Hwem wet om någon barmhertig hand skall räckas den wilsekomne främlingen i »den nya werlden» (Amerika) för att leda honom in på den rätta stigen åter till Gud.<sup>114</sup>

113 Detta sätt att resonera vägledde EFS:s styrelse även i frågan om bevarande av katekesen i svensk kristendomsundervisning, Lundqvist 1977, s 217-220; Lundqvist 1982, s 68-76.

114 Ahlberg 1883, s 1.

---

När du will resa till Amerika måste du först betala dina skulder, men ännu mer behöfwer du få din syndaskuld hos Gud utplånad, ty det är icke godt att resa med den bördan tryckande på samwetet. Om den nu har blifwit dig för tung, så låt Jesus få taga den ifrån dig och kasta den i hafwets djup; sedan kan du resa trygt, ty han will fara med dig öfwer hafwet till ditt nya hem, och du skall icke ångra derpå, ty du kommer att rätt ofta behöfwa honom.<sup>115</sup>

---

Är du en oomvänd själ, så bed Gud i denna dag wäcka och omvända dig; är du åter en troende, så bed Gud bewara dig från synd och otro och werka Guds werk troget och kärleksfullt medan dagen warar. Ett nytt lif och en uppriktig anda för att kunna bestå i lifwets stormar och hinna fram till den saliga hamnen. Hwilken fröjd, när alla Guds barn från skilda håll blifwa der wäl inbergade! Der skola wi lära känna hwarandra, såsom wi äro af Gud kände. Herren ledsage dig nu, käre främling, på vägen ända in i himlen. Amen.<sup>116</sup>

Ahlberg ville i sin emigrantguide kunna tilltala emigranten som kristen syster eller broder, och betonade i detta omvändelsens möjlighet och nödvändighet.

#### *Sammanfattande komparation*

Sammanfattningsvis kan likheterna och skillnaderna mellan Ahlbergs och EFS:s emigrantguider åskådliggöras enligt nedanstående tablå:

115 Ahlberg 1883, s 2.

116 Ahlberg 1883, s 4.

Tablå 1 *Likheter och skillnader mellan Ahlbergs och EFS:s emigrantguider*

Källor: Ahlbergs (1883) och EFS:s emigrantguider (1886)

	<i>Ahlbergs emigrantguide</i>	<i>EFS:s emigrantguide</i>
<i>Syfte</i>	Andligt hjälpa emigranter.	Andligt hjälpa emigranter.
<i>Författare/förlag</i>	Namngiven, P. A. Ahlberg. Utgiven på eget förlag.	Anonym. Utgiven på EFS:s bokförlag.
<i>Tilltal</i>	Tilltalade emigranten som kristen och tillade att om den inte tagit emot Kristus är det viktigt att den gör det.	Tilltalade emigranten som kristen.
<i>Varning</i>	Varnade emigranten för okyrklighet, att inte gå till en svensktalande luthersk församling och för att hamna i händerna på någon kyrka som förvrängt Evangeliet.	Varnade emigranten för att hamna i okyrklighet, att inte gå till en svensktalande luthersk församling.

<i>Om Augustanasynoden</i>	Omtalade den som Augustanasynoden.	Omtalade den som samma lutherska kyrka som i Sverige, dvs ej med egennamn. EFS ville framställa Augustanasynoden som mer identisk med Svenska kyrkan än vad den egentligen var.
<i>Konkreta råd</i>	Hänvisade emigranterna till emigrantmissionärerna A. B. Lilja i New York, New York state och C. A. Landfors i Chicago, Illinois för råd samt till det lutherska emigranthuset i New York.	Listade delstavis lutherska församlingar i USA och hänvisade emigranterna till emigrantmissionär (A.) B. Lilja i New York, New York state, till det lutherska emigranthuset i samma stad och till Rev. E. Carlson i Andover, Illinois (»ordförande för den svenska missionskomitén»).
<i>Kritik av Svenska kyrkan</i>	Ja, innehöll viss kritik av Svenska kyrkan.	Nej.

### 3. AVSLUTNING

När 1,2 miljoner svenskar under decennierna runt sekelskiftet 1900 emigrerade till USA väckte detta olika känslor i Sverige. En fråga som uppkom hos somliga kvarvarande svenskar var hur det andligen skulle gå för de utvandrande. Var skulle de finna en kyrka att gå till? Var skulle de få ta del av sakrament, själavård och kristen gemenskap? Under 1880-talet utgav prästen Per August Ahlberg (1883) och EFS (1886) varsin emigrantguide för att ge råd till svenska utvandrare till USA i andliga frågor. Det är ur flera aspekter intressant att lägga dessa två emigrantguider bredvid varandra och jämföra dem. Båda guiderna var framsprungna ur samma andliga tradition, den kyrkolojala nyevangeliska väckelserörelsen, och publicerade med enbart något års mellanrum. De båda emigrantguiderna hade samma målgrupp, emigrerade svenskar, och samma mål, att dessa emigranter ska ansluta sig till en svensktalande luthersk församling i det nya landet. Men sedan fanns det uppenbara skillnader. Medan EFS:s guide varnade emigranterna för att hamna i okyrklighet gick Ahlberg längre och varnade emigranterna både för okyrklighet och för att ansluta sig till någon icke-luthersk kyrka. Ahlberg kritiserade i hårda ordalag namngivna icke-lutherska kyrkor och sekter, inte minst Mormonkyrkan och Romersk-katolska kyrkan,

och varnade allmänt för andra icke-namngivna kristna rörelser som enligt honom förvrängt Evangeliet. En annan skillnad mellan Ahlbergs och Stiftelsens emigrantguider var huruvida de nämnde Augustanasynoden vid namn eller inte. Ahlberg beskrev och namngav synoden medan EFS i sin guide inte nämnde denna vid namn. Båda emigrantguiderna menade att det var samma svenska lutherska kyrka som fanns på båda sidor Atlanten.

EFS presenterade i sin guide en lista över svensktalande lutherska församlingar och präster (»Förteckning på Svenska Lutherska församlingar och prester i Norra Amerikas Förenta Stater») delstatsvis/territorievis och anslöt här till en tysk tradition med adresshäften. Inspiration till att ge ut sin emigrantguide med adresser till församlingar hade Stiftelsen fått av John Nicholas Lenkers *Kirchliches Adressbuch für Nordamerika* (1882) genom Waldemar Rudin som sänt detta häfte till EFS. Ahlberg hade valt att i sin emigrantguide enbart mer allmänt hänvisa emigranterna till emigrantmissionärer i New York, New York state och Chicago, Illinois för mer information. De båda emigrantguiderna skilde sig även åt såtillvida att Ahlbergs innehöll viss kritik av Svenska kyrkan medan Stiftelsens inte gjorde det; Augustanasynoden framställdes av Ahlberg som ett ideal då den byggdes utan

statlig iblandning, med frivillig anslutning och utifrån bibliska principer.

I sina här analyserade texter förhöll sig både Ahlberg och EFS neutrala till emigrationen som sådan. Av annat samtida källmaterial vet vi dock att Stiftelsen egentligen var negativt inställd till att svenskar utvandrade. Den negativa inställningen till emigrationen hade att göra med att Stiftelsens styrelse menade att emigranterna lämnade ett land (Sverige) där det fanns en luthersk kyrka som de tillhörde vilken gav dem förkunnelse, sakrament och själavård för att bege sig till ett nytt land (USA) där det var oklart hur deras andliga situation skulle gestalta sig. Det faktum att Stiftelsens styrelse vid denna tid hade ett stort överståndsinslag kan ha bidragit till att förståelsen för emigranternas ekonomiska situation i Sverige, dvs anledningen till att de lämnade hemlandet, var mindre. Att i sin emigrantguide uttala något negativt om emigrationen låg dock inte i EFS:s styrelses intresse. Stiftelsens emigrantguide skulle delas ut till emigranterna först när de var på väg.

I jämförelse med EFS var Ahlberg av allt att döma mer positivt inställd till emigrationen som sådan. Under en tid övervägde han att själv bege sig till USA för att såsom präst andligt bistå sina utvandrade landsmän och uppmanade även sina kolportörselever att överväga kallelsen att fara till USA för att där bland sina emigrerade landsmän verka som lutherska präster eller skollärare. Något propagerande för emigration var det dock inte tal om i Ahlbergs emigrantguide.

Både Ahlbergs och EFS:s emigrantguider präglades av en acceptans av situationen: den som läste deras här presenterade texter var emigrant på väg till USA. Nu gällde det att adressera den tilltänkte läsaren och för henne/honom visa de andliga risker utvandringen förde med sig, men även visa på vart man borde vända sig för andligt stöd.

Bilden av USA var relativt samstämmig i de båda emigrantguiderna. Båda värnade den lutherska identiteten. Ahlbergs emigrantguide

lyfte särskilt fram att det fanns olika former av kristen tro närvarande i USA och menade att det var viktigt att emigranterna inte skulle hamna i felaktiga händer. EFS varnade mest för att hamna i okyrklighet, men listade trovärdiga lutherska svensktalande församlingar och präster – dessa var att lita på.

#### BILAGA – AHLBERGS OCH EFS:s EMIGRANTGUIDER, TEXTERNA IN EXTENSO:

Nedan publiceras de undersökta emigrantguidernas texter in extenso. På detta sätt fungerar artikeln även som publicering av två aktstycken. Genom att publicera texterna, som inte är alltför omfattande, kan läsaren själv skaffa sig en uppfattning om vad emigranterna kunde läsa ut av guiden. En fullständig publicering åskådliggör även skillnaden mellan Ahlbergs och EFS:s emigrantguider (längd, information, etc).

Att jag valt att publicera Stiftelsens emigrantguides lista över svensktalande lutherska församlingar och präster i USA gör det även möjligt för framtida forskare att gå vidare med materialet. Stavningen nedan är emigrantguidernas. Där guiderna har fet stil har detta markerats. Den enda avvikelse som förekommer är att EFS:s emigrantguide har de geografiska platserna i höger spalt i kursiv stil medan de i denna bilaga återgivits i rak stil.

#### A.

#### P. A. AHLBERGS EMIGRANTGUIDE, 1883

##### *Helsningsord till Emigranter*

Det kännes gripande att se en skara människor på stranden, hvilka wifta det sista afskedet till de hundratals emigranter, som nu segla af för att söka sig ett nytt hem i fjerran land, och hvilka man troligen icke skall återse förrän på den stora mötesdagen inför Kristi domstol. Det är ett werldshaf som snart skiljer oss från dessa våra bröder och systrar, och det är endast kristtrognas hjertan som, oakadt det stora afståndet, kunna känna sig ständigt förenade med hwarandra hos samme Gud och Fader genom tron på. De kunna också bedja till Gud för hwarandra, och det är en stor tröst i nöden. O,



hwilka lidanden kunna icke dessa bortresande gå till mötes! De behöfwa wäl ett Guds ord till sin tröst och hugswalelse. Mången emigrant har icke blott en klen reskassa utan äfwen en klen helsa, som kan motse en graf i böljorna; men det är wäl wärre att många icke hafwa någon rätt tro och förtröstan till Gud, den ännu okände Guden, och liksom »den förlorade sonen» draga de bort, långt bort ifrån Guds ansigte för att förgås i andlig hungersnöd, då de icke hafwa Guds ord till sin själaspis, ingen ängel till följeslagare på vägen, ingen andlig wapenrustning till försvar mot mördare – ingen Jesus, hwars blod frälsar från synden och döden, i hwars namn den allra eländigaste kan blifwa bönhörd och hemta ifrån himmelens Gud den hjälp, som behöfs i denna onda werld. Hwem wet om någon barmhertig hand skall räckas den wilsekomne främlingen i »den nya werlden» (Amerika) för att leda honom in på den rätta stigen åter till Gud. Dock har genom Guds nåd mången förlorad son och dotter i det främmande landet blifwit wunnen för himlen, så att en gudälskande far eller mor, som kanske länge bedt och gråtit för sitt olyckliga barn, slutligen ha fått gråta glädjetårar öfwer dess omvändelse. Det sannas ju då, hwad wi läsa i den lilla sköna episteln till Filemon (v. 15) om den förrymde slafwen Onesimus: Derför tilläfwentyras for han ifrån dig till en tid, att du skulle få honom ewigt igen. Paulus hade under sin fångenskap i Rom genom ewangelii sanning lyckats föra den förwillade åter till rätta, så att han blef född på nytt till ett Guds barn och blef sedan kallad »en älskelig broder», hwilken Paulus nu åter-sände med en brinnande bön, att han skulle blifwa återupp-tagen i nåd hos den kristlige husbonden (v. 12, 16). Men med ännu starkare förbön manar Kristus godt för ångerfyllda syndare inför sin Fader. Hwilken swår synd måtte det då icke wara, att icke tro, icke älska en sådan wän.

När du will resa till Amerika måste du först betala dina skulder, men ännu mer behöfwer du få din syndaskuld hos Gud utplånad, ty det är icke godt att resa med den bördan tryckande på samwetet. Om den nu har blifwit dig för tung, så låt Jesus få taga den ifrån dig och kasta den i hafwets djup; sedan kan du resa trygt, ty han will fara med dig öfwer hafwet till ditt nya hem, och du skall icke ångra derpå, ty du kommer att rätt ofta behöfwa honom. Liksom han gick före Israeliterna i öknen och förde dem öfwer Jordan in i det utlofwade landet, så will han ock föra dig öfwer den djupa swallande dödsfloden in i sitt paradys. Han säger: Om du går igenom watten, will jag wara när dig, att strömmarne icke skola dränka dig. (Es. 43:2.) Ja, du skall med David kunna sjunga: Wi äro komne i eld och watten, men du har utfört och wederqwickt oss. Han som reknar stjernorna och thronar öfwer cherubim, räknar också våra hufwudhår (Ps. 147:4; Mt. 10:30) och böjer sig ned till sargade syndare och förbin-der deras sår. Försynens wägar äro för oss gåtfulla, men tron tolkar dem rätt, då hon i allting ser Guds kärlek. Wi glömma snart wägens mödor, om wi ständigt ihågkomma det himmelska målet. Fullkomlig sällhet i werlden är en drömbild och derföre skola wi försaka werldens nöjen och söka wår högsta lycka och glädje blott i Gud. Wi måste sätta all wår tro och lit till Guds ord och löfte; det är både resekost och wandringsstaf på vägen till himlen och skall bewara oss för förbudna stigar. Men den som wandrar wårdslost, utan att gifwa akt på Guds ord och bönen, kommer lätt in på

farliga willostigar och förgås. Denna fara är särdeles stor för emigranter, och såsom främlingen behöfwa de akta på ordet i I Pet. 2:11.

Håll nu till godo några wisa råd för din resa. Tro icke alt hwad menniskor säga dig, utan pröfwa det wäl. Amerika är wisst ett godt land, der den nyktre, ordentlige och sträfsamme arbetaren kan få sin utkomst, men räkna icke detta såsom din största winning, ty A. liknar i mer än ett fall det fruktbara Sodom, der Loth hade stor möda för att slutligen rädda sitt lif, och der hans egen hustru gick förlorad. Hwad gagnade dem då deras rikedomar? Stora straffdomar torde också hota A. Det är ett fritt land, men det är för syndare swårast att rätt begagna friheten, och många emigranter hafwa i A. gjort sig fria från gudsfuktan, ärbärdhet och ett godt samwete. Der gå icke blott många grofwa laster uppenbart i swang, utan der öfwerflöda också antikristliga »hemliga sällska-per», en stor hop religiösa sekter och partier, af hwilka flere äro högst förderfliga och likwäl winna många anhängare, t. ex. den afskyvärda Mormonsekten, som kan kallas den wärsta hedendom. Den falska påfweläran (katolska kyrkan) utbreder sig der wäldigt och rycker till sig många ostadiga själar och affällingar. O hwad det är farligt att lyssna till nya och främmande läror, hwilka äro så tjusande, synas wara så allwarliga, och kalla sig ewangeliska, protestantiska, kanske äfwen lutherska, utlofwande mycken glädje och frihet, och till den religionsfriheten räknas också frihet att lefwa efter köttet, att bilda swärmiska och fanatiska partier, samt att häna och bespotta wår gamla lutherska kyrka och lära (t. ex. wår dyra lära om försoningen och »rättfärdiggörelsen af nåd») såsom trälaktig, trångbröstad, påfwisk, m. m. Som de slå starkt an på känslokristendom, andligt skoj och prål, så kunna de snart bedraga de lättrogne. Jag råder dig: gå rakt förbi dessa alla nymodiga och larmande kristna, hwilka bjuda dig köpa kristendomen liksom man köper handelswaror på torget.

Den som har rätt fattat den lutherska lärans sanning, kan icke bortbyta denna äkta perla mot hwarjehanda oäkta kram. Men då du i det nya landet icke kan wara utan den gamla bepröfwade läran och ett gott kyrkoskick; hwar skall du finna detta? Wår kyrka finns äfwen i Amerika, och i wissa fall (som t. ex. kyrkotukten) i bättre skick än här i Sverige. Den Skandinaviska Lutherska Augustana-Synoden utgör en wäl ordnad Styrelse för de omkring 370 större och mindre svenska församlingar i A. med deras fem stora konferenser (i New-York, Kansas, Iowa, Minnesota och Illinois), en stor hop troende prester, öfwer 240 bygda kyrkor, 400 söndags-skolor och andra i hwilka ungdomen få lära kristendom samt en högskola för utbildande af swenska prester, nemligen Augustana College i Rock-Island. Antalet kyrkomedlemmar inom Synoden uppgår till minst 80, 600 själar. Men under de två sista åren har ett minst lika stort antal swenskar utflyttat till Amerika, och deraf kan man förstå att en alltför stor skara af våra landsmän lefwer utan kyrkogemenskapen och försmäktar i brist på själawård. I New-York finnes en pålitlig emigrantmissionär A. B. Lilja, som efter emigranternas ankomst till Castle Garden hänwisar swenskarna till det nära liggande lutherska emigrantrhuset No 16 State Street, der de blifwa herbergerade mot en billig afgift och få goda

råd. Likasom är en svensk emigrantmissionär i Chicago, nemligen C. A. Landfors, No 185 Larrabee St. Mitt råd är: bosätt dig helst på en sådan ort der det redan finns en svensk församling, uppsök Augustana-Synodens nemmast boende pastor och begär att blifwa intagen i församlingen, för att få åtnjuta nödig själavård. Är du en oomvänd själ, så bed Gud i denna dag väcka och omvända dig; är du åter en troende, så bed Gud bewara dig från synd och otro och werka Guds werk troget och kärleksfullt medan dagen warar. Ett nytt lif och en uppriktig anda är af nöden för att kunna bestå i lifwets stormar och hinna fram till den saliga hamnen. Hwilken fröjd, när alla Guds barn från skilda håll blifwa der wäl inbergade! Der skola wi lära känna hwarandra, såsom wi äro af Gud kände. Herren ledsage dig nu, käre främpling, på wägen ända in i himlen. Amen.

---

»Farwäl, du kära emigrant!»

Farwäl från alt, men ej från Gud,  
han följe dig om bord.  
Och blifwe Biblens trösteljud  
Ditt sista afskedsord;  
Den har så månet minnesblad,  
Som gör den sorgsna själen glad,  
Och är du blott en trogen själ,  
Så slutar resan wäl.

---

Örebro, Bohlinska Boktryckeriet, 1883.

## B.

### EFS:s EMIGRANTGUIDE, 1886

#### *Till utvandrare till Norra Amerikas Förenta stater*

»Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?»

Detta är en fråga, som en utvandrare från Sverige, hvilken bekänner sig till kristendomen och till den svenska kyrkan, för visso bör göra. Den är minst sagdt lika viktig som den frågan: »Hvar skall jag få arbete»? Eller den: »Hvar skall jag köpa mig jord»? Det naturligaste svaret på denna fråga är wäl detta: »Jag skall söka upp *den närmaste svensk-lutherska kyrka*, som finnes i den trakt, der jag slår mig ned». För att hjälpa en svensk utvandrare att finna rätt på denna kyrka är det som den följande förteckningen sättes i hand på honom af wälwillinga, för hans själs wäl deltagande vänner i hemlandet.

Förteckningen innehåller *namnen på alla de ställen i Norra Amerikas Förenta Stater, hvarest svenska lutherska församlingar finnas ordnade, jemte namnen på deras pastorer*. De namn, som stå med gröfre stil, beteckna *staterna*, de andra

till venster på hvarje rad äro *ortsnamn*, de till höger *personnamn*. Uttrycket »vakant» angifver, att för närvarande ingen pastor finnes eller är känd på det stället.

Många af de platser, som äro märkta med en stjärna (\*) hafva dock regelbunden svensk gudstjenst, ehuru pastorns namn icke kan uppgifvas. Om på det ställe, der Ni är bosatt, befinna sig andra svenska familjer, och I der icke hafven någon luthersk gudstjenst på edert modersmål, så skrif till Pastor (Reverend) *E. Carlson, Andover, Henry County, Illinois*. Han är ordförande för den svenska missionskomitén, och om det är möjligt, sänder han snart en svensk prest för att besöka eder.

I New York mötes Ni vid ankomsten af *en svensk luthersk missionär för utvandrare: Herr B. Lilja*. Han är villig att besvara edra frågor och hjälpa Er på allt sätt. Vid *det lutherska emigranthuset i New York* (Lutheran Emigrant House), Nr: 26 State Street, helt nära Castle Garden, finna alla utvandrare ett billigt, treffligt och kristligt hem. En svensk, norsk och tysk missionär står i förbindelse med detta hus. Denne vårdar sig om och bistår alla, som äro i behof af råd och hjälp.

Allt detta meddelas eder nu, kära utvandrare, för att påminna eder om, att i det främmande landet icke förgäta eder Guds dyrkan och edra barns uppfostran i kunskapen om den Frälsare, till hvilken de äro döpta, och att bevara eder trogna mot den kyrka, som edra fäder tillhört och i hvilken I sjelfva äro uppfostrade.

Och nu må den barmhertige Fadern i himmelen bevara eder på eder resa, skydda eder från synd och allt ondt och wälsigna eder i edert nya hemland.

*Evang. Fosterlands-Stiftelsens Styrelse  
Stockholm*

*Förteckning på Svenska Lutherska församlingar och präster i Norra Amerikas Förenta Stater*<sup>117</sup>

<b>New Hampshire:</b>	
Manchester	O. Heden, 23 Stark Ga.
<b>Massachusetts:</b>	
Boston	C. J. Johansson, 49 Hammond Ga.
Campello	M. U. Norberg.
*Lowell	Vakant.
Worcester	O. Holmgrain.
<b>Connecticut:</b>	
Bristol	O. A. Landell.
New Britain	D:o.
*Grosvenordale	Vakant.
New Haven	C. T. Sanderström.
Portland	L. P. Ahlqvist.
South Manchester	Vakant.
<b>Rhode Island:</b>	
Pontiac	P. O. Linell.
<b>New York:</b>	
Brocton	G. Nilenius.
Brooklyn	A. Bodell, 160 Nevis st.
Buffalo	A. Hult – J. A. Kaehler, 242 Caroline G.
Freuesburg [Freusburg]	E. Petersen.
Jamestown	C. O. Hultgren.
Mayville	G. Nilenius.

New York	C. E. Lindberg, 361 3:dje Av.
<b>Pennsylvania:</b>	
*Antrim	Vakant.
Arnot	D:o.
Chandlers Valley	C. A. Johnson.
Freehold	J. A. Rinell.
Irvin	S. F. Westerdahl.
Kane	P. A. Bergquist.
*Ludlow	Vakant.
Philadelphia	M. J. Englund, 222 N. Juniper G.
Pittsburgh	Rådfråga E. Belfour, 25 Center Av.
Pittsfield	J. A. Rinell.
*Port Alleghanny	Vakant.
*Ridgeway	D:o.
*Sheffield	D:o.
*Sugar Notch	D:o.
Titusville	N. G. Johnson.
Warren	D:o.
Wilkesbarre	L. H. Geshwint.
Wilcox	P. A. Bergqvist.

<b>Ohio:</b>	
Ashtabula	Vakant.
D:o (Finska förs.)	
Burton (Finska förs.)	
Harbor	J. Lähde, Box 765.

<b>Florida:</b>	
Piersonville	A. Kinell.

<b>Indiana:</b>	
Altica	S. J. Österberg.
Anoka	J. D. Nelsenius.
Baileytown	A. Challman.
Chesterton	D:o.
*Donaldson	Vakant.
Elkhardt	J. Mellander
*Hobart	Vakant.

117 I EFS:s emigrantguide 1886 är orterna i vänsterspalten tryckta i kursiv stil, möjligen för att tydliggöra skillnaden mellan dem och prästerna (kontaktpersonerna) i högerspalten. Inom klamrar har geografiska namnuppgifter rättats. Det var inte alltid lätt för författaren till EFS:s emigrantguide att rätt tolka och återge geografiska namn i områden författaren ej besökt eller kände närmare till. Vi kan även notera att emigrantguidens författare angivit vissa geografiska namn i genitivform, trots att detta inte var nödvändigt eller korrekt. Co=county. Linjerna är tillagda för tydlighetens skull. Delstaterna/territorierna är särskilt markerade.

Indianapolis	D:o.
La Fayette	Rådfråga H. Schoenberg.
La Porte	G. Lundahl.
Millers	Vakant.
South Bend	J. Mellander, 912 S. Chopin Ga.

**Illinois:**

Altona	L. G. Abrahamson.
*Aledo	Vakant.
Andover	Erl. Carlsson.
Aurora	G. A. Ekeberg.
Batavia	D:o.
*Beaver	Vakant.
Berlin	J. Wikstrand.
Bloomington	J. E. Nyström.
Cambridge	Vakant.
Chicago	C. A. Evald, 218 Sedgewick St.
D:o	C. B. Boman, 166 Mc. Gregor Ga.
D:o	M. C. Ranseen.
D:o	C. Granath, 733 W. 22:de.
D:o East	C. O. Lindell, 119E, Chicago Av.
Chicago South	J. Vibelius.
De Kalb	C. J. Malmberg.
*Elgin	Vakant.
Englewood	F. Nibelius.
*Fairfield	Vakant.
Farmers villa	A. Edgren.
Galesburg	S. P. A. Lindahl.
Galva	J. F. Borg.
Geneva	C. H. Södergren.
Geneseo	P. O. Brodine.
Gibson City	J. E. Nyström.
*Hendresons Grove	Vakant.
*Highwood	D:o.
Joliet	V. Setterdahl.
*Keurane	Vakant.

Knoxville	H. P. Qvist.
*Lake View	Vakant.
Lemont	V. Setterdahl.
Lockport	D:o.
Moline	H. O. Lindeblad.
*Monmouth	J. A. Floren.
*Neogo [Neoga]	Vakant.
New Windsor	S. G. Larsson.
*Oneida	Vakant.
Orion	C. O. Olander.
*Oregon	Vakant.
Paxton	A. Edgren.
Pecatonica	J. P. Aurelius.
*Peoria	Vakant.
*Port Byron	Vakant.
Princeton	S. A. Sandahl.
*Prophetstown	Vakant.
*Rankin	D:o.
Rock Island	P. N. Hasselqvist.
Rockford	G. Peters.
*St Charles	Vakant.
Sagertown	H. P. Qvist.
*Sybley	Vakant.
*Sterling	D:o.
Sycamore	S. G. Larsen.
Varna	G. O. Gustafson.
*Wataga	Vakant.
Wood hull	N. Nordgren.
Wyantet	S. A. Sandahl.

**Michigan:**

*Abronía	Vakant.
*Bark River	D:o.
Big Rapids	G. Vestling.
Bonds Mill	J. Forsberg
*Calumet	A. Malmström.
*Cadillac	Vakant.
*Daggert	D:o.
*Grand Rapids	D:o.
Hobart	J. Forsberg.
*Iron Mountain	Vakant.

TORBJÖRN LARSPERS – HVAR SKALL JAG GÅ I KYRKAN I AMERIKA?

Ishpeming	M. Stolpe.
*Lisbon	Vakant.
Ludington	C. Vestling.
Marquette	C. P. Edlund.
Manistee	V. Vixell.
*Michigamme	Vakant.
Muskegon	A. P. Lindström.
*Norway	Vakant.
Reed City	C. Vestling.
Republic	M. Frykman.
*Stambough	Vakant.
Tustin	J. Forsberg.
*Wallace	Vakant.
West Bay City	G. Löfgren.
Whitehall	O. Chilleen.

**Wisconsin:**

*Ansgarii, Burnett Co.	Vakant.
Bethesda, Polk Co.	M. Spangberg.
Balsam	D:o.
*Centralia	Vakant.
Eau Claire	G. Hyme
*Florence	Vakant.
*Grantsburg	D:o.
*Little Plum	D:o.
Menekaune [Menekaunee]	F. A. Linder.
*Oconto	Vakant.
Ogema	D:o
Peshtigo	F. A. Linder
Sheridan	Vakant.
Sterling	G. Wahlund.
Stockholm	G. Rast.
Superior City	J. A. Hedberg.
*Svea	Vakant.
*Town of Garfield	D:o.
*Tabor, Pierce Co.	D:o.
Trade Lake	G. Wahlund.
West Sweden	D:o.

**Minnesota:**

Ada, Polk Co.	O. Strömme.
Afton	Vakant.
Anoka	J. D. Nilenius.
Atwater	L. J. Lundqvist.
Bensons, Swift Co.	L. P. Beckman.
*Besker, Sherburne Co.	Vakant.
Beckerville, Meeker Co.	L. A. Hocanzon.
Belgrade, Nicolette Co.	A. Anderson.
Bethesda, Polk Co.	M. Spongberg.
Bethesda, Swift Co.	I. P. Beckman.
Bethania, Pope Co.	J. O. Lundberg.
*Bethania, Murray Co.	Vakant.
Bethal, Grant Co.	J. O. Lundberg.
Black River, Polk Co.	S. Uddin.
Blooming Prairie, Martin Co.	C. L. Clanssen.
Brush Prairie, McLeod Co.	J. S. Ryding.
Cambridge	O. J. Siljeström.
Cannon River Falls	A. Wallin.
*Carlslund	Vakant.
*Clara Brainard [Breinard], Crowing Co. [Crow Wing Co.]	D:o.
Clear Lake, Sibley Co.	L. J. Lundqvist.
*Chisago Lake	Vakant.
Chisago City	E. Werner.
Christdala, Rice Co.	S. Anderson.
Christine	J. Alm.
Christine Lake	S. J. Kronberg.
Cokato	G. Peterson.
*Compton	Vakant.
Dahlsborg	C. J. Carlson.
Duluth	C. J. Collin.
Elmdale, Morris Co.	C. M. Ryden.
East Union	A. Jackson.
East Sveadahl	P. J. Ekman.
Evansville	S. K. Kronberg.

Eagle Lake, Utter Tail Co.	D:o.	Mamrelund	L. G. Almen.
Emmanuels, Travers Co.	J. O. Lundberg.	Mankato	A. Anderson.
Elizabeth, Otter Tail Co.	L. Stenström.	Maple Ridge, Isanti Co.	J. P. Leaf.
*Eksjö	Vakant.	Medevi, S:t Louis Co.	C. J. Collin.
Fahln, Douglas Co.	J. E. Hedburg.	*Minneiska	Vakant.
*Fertile, Polk Co.	Vakant.	Minneapolis	J. Ternstedt.
Fergus Falls, Slenbro	L. Stenström.	D:o East	A. Melin, 62 r 4:de Av.
Fish Lake, Chisago Co.	J. O. Lundberg.	D:o North	J. J. Enstam, 1015, 8:de Ga.
Fryksände	S. J. Kronberg.	*Moose Lake, Carlton Co.	Vakant.
Genesee, Kandiyohi Co.	L. J. Lundqvist.	Moorehead	J. O. Cavallin.
Genesee (Dassel)	L. A. Hocanzon.	Moore's Prairie, Wright Co.	G. Peterson.
Goodhue Town, Goodhue Co.	E. Norelius.	Nest Lake, Kandiyohi Co.	L. G. Almen.
*Götaholm	Vakant.	New Sweden, Nicolette Co.	C. M. Ryden.
Götalund, Hinnepin Co.	J. S. Ryding.	New Prairie, Renville Co.	J. Magny.
Götalund, Otter Tail Co.	L. P. Stenström	Norunga, Pope Co.	L. Johnson.
*Ham Lake, Anoka Co.	Vakant.	N. Crow River, Wright Co.	J. A. Levine.
Hastings, Dakota Co.	J. Fremling.	*Nylunda	Vakant.
Herman, Wright Co.	John, S. Nelson.	Oscars Lake	L. Johnson.
*Hinckley, Pine Co.	Vakant.	Parker's Prairie	J. P. Lundblad.
*Hoflanda	D:o.	*Peace Prairie, Otter Tail Co.	Vakant.
Jordan, Scott Co.	D:o.	*Providence Valley	D:o.
Jupiter		Prairie Island	J. Magny.
Kansas Lake, Watonwan Co.	P. J. Ekman.	*Red River	Vakant.
*Lake City	Vakant.	Red Wing	P. Sjöblom.
Lake Ida, Douglas Co.	J. E. Hedberg.	Rice Lake, Isanti Co.	J. P. Leaf.
Lekvattnet, D:o	D:o.	Bush Lake	Fred. Peterson.
Lime Lake, Murray Co.	John Pehrson.	*Bush City	
Little Cottonwood, Brown Co.	P. J. Ekman.	*Salems, Marshall Co.	Vakant.
Lichfield	L. A. Hocanzon.	S:t Ansgar, Goodhue Co.	A. Wahlin
*Lund	Vakant.	S:t Cloud	S. Anderson.
Marine, Wash. Co.	E. Hedeén.	S:t Francis, Anoka Co.	(?) F. Bösché.
Marine Stad (Mills)	G. A. Stenborg.	S:t James, Watonwan Co.	P. J. Ekman.
		S:t Peter	S. G. Lagerström.

TORBJÖRN LARSPERS – HVAR SKALL JAG GÅ I KYRKAN I AMERIKA?

S:t Paul	A. P. Monten, 325 Olmstead Ga.
*Sardis, Big Stone Co.	Vakant.
*Star Prairie	D:o.
Scandian Grove	B. S. Nyström.
*Strandvik, Becker Co.	Vakant.
Swan Lake	L. A. Hocanzon.
Swea, Pearce Co.	J. P. Lundblad.
Swea, Kandiyohi Co.	J. E. Hedberg-J. Alm.
Skandia, Washington Co.	E. Hedeén.
*Swedesburg, Wright Co.	Vakant.
Swedelanda, Renville Co.	B. S. Nyström.
Sede Grove, Kandiyohi Co.	L. J. Lundqvist.
Swede Home, Yellow Med. Co.	A. G. Lindén.
*Swedlund	Vakant.
*Spring Garden	D:o.
Spring Lake, Isanti Co.	A. G. Linden.
Stillwater	A. F. Tornell.
*Sillerud	Vakant.
Spruce Hill, Douglas Co.	J. P. Lundblad.
Säbylund	G. Rast.
Strömbäck, Chippewa Co.	A. G. Linden.
Taylor's Falls, Chisago Co.	J. P. Mattson.
Tripolis, Kandiyohi Co.	J. Alm.
Town of Welch, Goodhue Co.	J. Fremling.
*Tärna, Polk Co.	Vakant.
*Upsala	D:o.
*Union Creek	D:o.
Vasa	J. P. Svärd.
Vista	Sw. Anderson.
Venersborg, Douglas Co.	L. Johnson.

Warren	S. Udden.
*Walnut Grove, Redwood Co.	Vakant.
Wastedo	E. Norelius.
West Union	A. Jackson.
West Sveadahl, Watowean Co., [Watowean Co]	P. J. Ekman.
Winthrop	J. Lundqvist.
Worthington	C. C. Franzen.
Zion's, Chippawa Co., [Chippewa Co.]	I. P. Beckman.

**Iowa:**

Alta	J. E. Renström.
Algona, Kossuth Co.	S. J. Liljegren.
Augustana, Boone Co.	G. Lundberg.
*Aby	Vakant.
Bethesda, Page Co.	N. Forsander, Hepburn.
Bergholm	M. F. Hokanson, Munterville.
Bethel, Sac. Co.	P. A. Pihlgren, Odebolt.
*Beacon	Vakant.
Carmels, Marcus	J. E. Rehnström.
*Centerville	Vakant.
Creston, Union Co.	D. Renström.
Clinton	J. P. Neander.
Davenport	O. Olsen.
Dayton, Webster Co.	C. A. W. Hemborg.
Des Moines	L. A. Johnston, 509 E. Front Ga.
Elfsborg och Pomeroy	A. M. Broleen.
Fremont	C. Walleen, Essex.
Fort Dodge	L. Lindqvist.
Gowrie	J. E. Erlander.
*Immanuels, Kossuth Co.	Vakant.
Immanuels, Buena Vista Co.	J. E. Rehnström.
Johannes, Essex Co.	C. G. Widen, Essex.
Keokuk	(?) Geo. Wiberg.
Ljunghed, Buena Vista Co.	J. S. Benzon, Marathon. Co.

Manson	A. M. Broleen, Pomeroy.
Marshalltown	(?) C. Cesander.
*Meriden	Vakant.
*Minden, Mc. Gregor Co.	D:o.
Moingona	
*Mount Pleasant	D:o.
*Muchachinok	Vakant.
New Sweden	J. C. Maxell, Four Corners.
*New London	Vakant.
Ottumwa	M. P. Oden.
Rensborg, Cass Co.	G. Lundberg.
*Salem, Lucas Co.	Vakant.
*Sarons, Monona Co.	D:o.
Stanton	A. J. Östlin.
Stratford	G. Lundberg.
*Skaraborg, Calhoun Co.	Vakant.
Shenendoah, Page Co.	D:o.
Svea	S. J. Liljegren.
Swede Point	A. Sundberg.
Swede Valley	O. J. Siljeström.
Swedesburg	J. Franzén.
Sioux City	L. G. Abrahamson.
Storm Lake	J. E. Rehnström.
Upland, Jefferson Co.	J. C. Maxell.
*Victoria	Vakant.

**Dakota:**

*Alsborg, Union Co.	Vakant.
Alsburg	A. Sundberg.
*Augustana, Graham Co.	Vakant.
*Beaver Valley, Minnehaha Co.	D:o.
Benton	J. H. Randahl.
*Bethania, Painted Woods	Vakant.
Bismarck	(?) W. F. Ulery.
*Chila, Moody Co.	Vakant.
Maple, Cass Co.	J. H. Randahl.

Milbank, Grant Co.	A. Engdahl.
*Nyhems, Davidson Co.	Vakant.
Salems, M. Cook Co.	J. H. Randahl.
Sioux Falls	D:o.
Tabor, Grant Co.	A. Engdahl.
*Union Creek, Union Co.	Vakant.

**Nebraska:**

Alma, Saunders Co.	L. A. Lindholm, Mead.
Bethesda, York Co.	J. N. Alexis.
*Bethania, Kearney Co.	Vakant.
*Dahlsborg	D:o.
Edensburg	J. P. Nyqvist.
Edgar, Clay Co.	R. H. Miller.
*Fahluns, Kearney Co.	Vakant.
*Fridhems, Hamilton Co.	D:o.
*Fridhems, Phelps Co.	D:o.
*Fridborg, Franklin Co.	D:o.
*Immanuels, Harlan Co.	D:o.
York, York Co.	J. N. Alexis.

**Kansas:**

Ada, Republic Co.	N. Oshlund.
Amana, D:o	D:o.
Assaria, Saline Co.	A. M. Le Vean.
Andover, Mc. Pherson Co.	S. A. Lindholm.
*Bethel, Wilson Co.	Vakant.
Betlehem, Dickinson Co.	J. E. Nordling.
*Connor City, Wyandotte Co.	Vakant.
*Elmsborgs, Mc Pherson Co.	D:o.
Frankfort	P. J. Sandeen.
Free Mount D:o	J. Selleen, Smoky Hill.



TORBJÖRN LARSPERS – HVAR SKALL JAG GÅ I KYRKAN I AMERIKA?

Friends Home, Allen Co.	P. A. Cederstam.
Garfield	S. A. Lindholm.
Lawrence	J. A. Hemborg.
Lake Sibley	H. R. Miller.
*Lindsdale, Morris Co.	Vakant.
Lindsborg	C. A. Svensson.
Luther, Morris Co.	N. Nordling.
*Mariedahl, Pottawatomie Co.	Vakant.
Marion Hill, Morris Co.	N. Nordling.
*Manhattan, Riley Co.	Vakant.
Mc Pherson, Mc Pherson Co.	E. M. Ericksson.
New Gotland, Mc Pherson Co.	P. M. Sannqvist.
Osage City, Osage Co.	A. F. Thorell.
Ottawa, Franklin Co.	J. A. Hemborg.
*Olsburg, Pottawatomie Co.	Vakant.
Scandia, Republic Co.	Nils Ohslund.
Salemsburg, Saline Co.	A. W. Dahlsten.
Swedesburg, Clay Co.	A. Holmer.
Swede Home, Decatur Co.	A. Holmer.
Topeka	J. Holcomb.
Waterville, Marshall Co.	L. A. Edman.
Wahlsborg, Riley Co.	D:o.
Walnut, Pawnee Co.	S. A. Lindholm.
Zions, Washington Co.	C. J. Damström.

**Colorado:**

Denver	C. A. Brandelle, 387, 19:de G.
Golden	L. J. Sanden.
*Georgetown	Vakant.
*Ryssby	D:o.

**Texas:**

Austin	J. A. Stamlin.
Dallas	
Round Rock	A. W. Stark.

**Missouri:**

Kansas City	C. J. Haterius, 1620 Jeffersson G.
-------------	---------------------------------------

**Utah:**

Salt Lake City	J. Crantz.
----------------	------------

**California:**

San Francisco	J. Telleen, 1513 Mission G.
---------------	-----------------------------

**Oregon:**

Portland	J. W. Skans.
----------	--------------

**Washington Territory:**

Vancouver	L. O. Lindholm.
Seattle	P. Carlson.
New Tacoma	G. A. Anderson.

*Stockholm, tryckt hos A. L. Normans Boktryckeri-Aktiebolag, 1886.*

För inscannade versioner av de undersökta emigrantguiderna hänvisas till <http://www.kb.se/samlingarna/oversikt/resor-tiderna/emigratio-nen/emigranter> (läst 2014-08-15).

## FÖRKORTNINGAR

EFSA: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens arkiv  
 EFSÅ: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens årsbok  
 SSKHF: Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen  
 ULA: Landsarkivet i Uppsala

## KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

## Otryckta källor

## Uppsala

## Landsarkivet i Uppsala (ULA)

Evangeliska Fosterlands-Stiftens arkiv (EFSA)

AlIa:9-10 Styrelseprotokoll 1883-1886

CI:1 Brevdiarier 1878-1882

DI Inkomna brev (skilda år)

## Otryckt litteratur

## Historiska institutionen, Lunds universitet

Hansen, Jonathan

2010 *Råd, vinkar och upplysningar. Amerikabild och emigrationsuppfattning i svenska emigrantguider 1841-1883.* Otryckt c-uppsats historia

## Tryckta källor och anförd litteratur

Ahlberg, Per August

1857 *Om den inre Missionens Organisation. Några ord till Missionsvännerna och Söndagsskolorna.* Stockholm

1867 *Biblisk Skattkammare. Himmelsk själaspis, bestående af utvalda och samstämmiga bibelspråk ur Gamla testamentet för morgonbetraktelsen samt ur Nya testamentet för aftonbetraktelsen under hvar dag i året afsedd för enskild och huslig andakt.* Stockholm

1883 *Helsningsord till Emigranter.* Örebro

Alm, Martin

2002 *Americanitis. Amerika som sjukdom eller läkemedel. Svenska berättelser om USA 1900-1939.* Studia Historica Lundensia 10. Lund

»American Lutheranism». Art. i: *Encyclopedia of Religion and Society.* Ed. Swatos, William H. Jr. (1998) Hartford

Anderson, Philip, J.

1995 »Education and Identity Formation among Swedish-American Mission Friends. The Case of Ansgar College, 1873-1884.» Art. i: *Scandinavian Immigrants and Education in North America.* Red. Philip J. Anderson, Dag Blanck & Peter Kivisto. Chicago

1997 »The Lively Exchange of Religious Ideas Between the United States and Sweden During the Nineteenth Century.» Art. i: *American Religious Influences in Sweden.* Ed. Scott E Erickson. Svenska kyrkans forskningsråd. Tro & tanke 1996:5. Uppsala

Arden, Everett G.

1963 *Augustana Heritage. A History of the Augustana Lutheran Church.* Rock Island

Bartold, Arnold H.

1990 »Svenska reaktioner till utvandringsfrågan, kring sekelskiftet.» Art. i: *Studier i modern historia tillägnade Jarl Torbacke den 18 augusti 1990.* Stockholm

1994 *A Folk Divided. Homeland Swedes and Swedish Americans, 1840-1940.* Studia Multiethnica Upsaliensia 10. Uppsala

2007 *The Old Country and the New. Essays on Swedes and America.* Carbondale

Bebbington, David W.

1989	<i>Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s.</i> London	2008	»Amerikabild och emigration.« Art. i: <i>Signums svenska kulturhistoria. Det moderna genombrottet.</i> Del 7. Red. Jacob Christensson. Stockholm
2002	»The Evangelical Revival in Britain in the Nineteenth Century.« Art. i: <i>Kyrkohistorisk Årsskrift 2002.</i> Uppsala	Blaschke, Olaf	
2005	<i>The Dominance of Evangelicalism. The Age of Spurgeon and Moody.</i> Leicester	2000	»Das 19. Jahrhundert: Ein zweites Konfessionelles Zeitalter?« Art. i: <i>Geschichte und Gesellschaft</i> 26. Jg. 2000/Heft 1 <i>Katholizismusforschung</i> , 38. Göttingen
Beijbom, Ulf		Borchard, H.	
1971	<i>Swedes in Chicago. A Demographic and Social Study of the 1846-1880 Immigration.</i> Studia Historica Upsaliensia 38. Uppsala	1884	<i>Kirchliches Adressbuch für Nord-Amerika.</i> Welhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig
1972	»Emigrantkyrkan som sociokulturell organisation. En typstudie av svenskarna i Chicago 1846-1880.« Art. i: <i>Kyrkohistorisk Årsskrift 1972.</i> Uppsala	1890	<i>Die Deutsche Evangelische Diaspora.</i> Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie. Band 11-14. Abt. 38. Gotha
1976	»The Swedish Experience of Chicago's »Melting Pot.«» Art. i: <i>Migration and Social Mobility. A Report for the Second Scandinavian Research Symposium at the Emigrant Institute in Växjö, Sweden August 28-29, 1972.</i> Växjö	Brattne, Berit	
1990	<i>Svenskamerikanskt. Människor och förhållanden i Svensk-Amerika.</i> Emigranthusets vänners skriftserie 3. Växjö	1973	<i>Bröderna Larsson. En studie i svensk emigrantagentverksamhet under 1880-talet.</i> Studia Historica Upsaliensia 50. Uppsala
1995	<i>Mot löftets land. Den svenska utvandringen.</i> Stockholm	Broberg, Gunnar	
Berger, Vilhelm		1993	»När svenskarna uppfann Sverige. Anteckningar till ett hundraårsjubileum.« Art. i: <i>Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån.</i> Red. Gunnar Broberg, Ulla Wikander & Klas Åmark. Stockholm
1918	<i>Svenskarne i New York.</i> New York	<i>Dictionary of American Biography.</i> American Council of Learned Societies. Ed. Dumas Malone. Band 11 Larned-McCracken. Charles Scribner's Sons. New York (artikel »John Nicholas Lenker« av J. Magnus Rohne) (1933)	
Blanck, Dag		Driesbach, Daniel L.	
1997	<i>Becoming Swedish-American. The Construction of an Ethnic Identity in the Augustana-synod 1860-1917.</i> Studia Historica Upsaliensia 182. Uppsala	2002	<i>Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State.</i> New York
2006	<i>The Creation of an Ethnic Identity. Being Swedish American in the Augustana Synod 1860-1917.</i> Carbondale	Eckerdal, Lars	

1988	»Om Svenska kyrkan som trossamfund. Svenska kyrkans beteckning, bestämning och benämning i svensk lagstiftning.» Art. i: <i>Kyrkohistorisk Årsskrift 1988</i> . Uppsala	Hreinson, Einar & Nilson, Tomas	2003	<i>Nätverk som social resurs. Historiska exempel</i> . Lund	
Erling, Maria & Granquist, Mark	2008	<i>The Augustana Story. Shaping Lutheran Identity in North America</i> . Minneapolis	Jarlert, Anders	2003	»Konversion och konfession – om konversionsliknande övergångar hos Henric Schartau och F. G. Hedberg i relation till en andra konfessionaliseringsperiod.» Art. i: <i>Kyrkohistorisk Årsskrift 2003</i> . Uppsala
Ericsson, Scott	1996	<i>David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America</i> . <i>Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia</i> 38. Uppsala		<i>Katalog öfver böcker och skrifter utgifna af Evangel. Fosterlands-stiftelsens förlags-expedition i Stockholm 1856-1906</i> . (1906) Stockholm	
		<i>Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens årsbok (EFSÅ)</i> . Stockholm (skilda år)	Kälvemark, Ann-Sofie	1972	<i>Reaktioner mot utvandringen. Emigrationsfrågan i svensk debatt och politik 1901-1904</i> . <i>Studia Historica Upsaliensia</i> 41. Uppsala
		<i>Frideborg – folkkalender</i> . Stockholm (skilda år)	Lannergård, Carl Fredrik	1944	<i>I främmande hamn. Minneskrift. Evangel. Fosterlands-Stiftelsens sjömansmissions 75-årsjubileum</i> . Stockholm
Gelfgren, Stefan	2003	<i>Ett utvalt släkte. Väckelse och sekularisering – Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen 1856-1910</i> . Skellefteå	Larspers, Torbjörn	1997	»'Missionsföreningen såsom den lefvande själen i församlings-kroppen.' P A Ahlbergs bok 'Om den inre missionens organisation' (1857) som inspirationskälla och rättesnöre för det nyevangeliska lekmanengagemanget». Art. i: <i>Ingång Johannelunds teologiska högskolas skriftserie 4/1997</i> . Uppsala.
Gustafson, David M.	2008	<i>C. L. Moody and the Swedes. Shaping Evangelical Identity among Swedish Mission Friends 1867-1899</i> . <i>Linköping Studies in Arts and Science</i> 419. Linköping	2012	<i>Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922</i> . <i>Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia</i> 46. Uppsala	
Gustafsson, Sven	1962	<i>Nyevangelismens kyrkokritik</i> . <i>Bibliotheca Theologiae Practicae</i> 12. Lund	Larsson, Olof	1929	<i>Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens sjömansmission i tyska hamnar</i> . Stockholm
Halldorf, Joel	2012	<i>Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen</i> . Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen II:67. Uppsala	Lenker, John Nicholas		
Hammar, Hans Birger	1889	<i>Per August Ahlberg. Hans lif och verksamhet</i> . Stockholm			
Hellström, Ivan	1987	<i>Johannelund 125 år</i> . Uppsala			

1882a	<i>Kirchliches Addressbuch für Nordamerika.</i> Leipzig	1982	<i>EFS i demokratins tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918-1927.</i> SSKHF II:36. Stockholm
1882b	<i>Herzliche und Dringende Bitte and die Deutsche evangelische Christenheit um vermehrte kirchliche Fürsorge für ihre Auswanderer.</i> Magdeburg		
1894	<i>Lutherans in All Lands. The Wonderful Works of God.</i> Milwaukee		
Lindkvist, Anna		Martling, Carl Henrik	
2007	<i>Jorden åt folket. Nationalföreningen mot emigrationen 1907-1925.</i> Skrifter från institutionen för historiska studier Umeå universitet 19. Umeå	1958	<i>Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft.</i> Bibliotheca Theologiae Practicae 9. Lund
Lindmark, Sture		Murray, Robert	
1971	<i>Swedish America, 1914-1932. Studies in Ethnicity with Emphasis on Illinois and Minnesota.</i> Studia Historica Upsaliensia 37. Uppsala	1980	»Den svenska utlandskyrkan.» Art. i: <i>Stiftshistoriska perspektiv. Uppsala stifts herdaminne. Stiftshistoriskt uppslagsverk från reformationen till nyaste tid.</i> Red. Ragnar Norrman. Uppsala
Lindquist, Emory		Noll, Mark A., Bebbington, David W. & Rawlyk, George A. (eds)	
1978	<i>Shepherd of an Immigrant People: The Story of Erland Carlsson.</i> Rock Island	1994	<i>Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700-1900.</i> New York
Ljungmark, Lars		Norman, Hans & Runblom, Harald	
1965	<i>Den stora utvandringen. Svenska emigrationen till USA 1840-1925.</i> Stockholm	1988	<i>Transatlantic Connections. Nordic Migration to the New World after 1800.</i> Hans Norman & Harald Runblom (Eds). Oslo & Oxford
1971	<i>For sale – Minnesota. Organized Promotion of Scandinavian Immigration 1866-1873.</i> Studia Historica Gothoburgensia 13. Göteborg	Olsson, Karl. A.	
1992	»The Push and Pull-factors behind the Swedish Emigration to America, Canada and Australia.» Art. i: <i>European Expansion and Migration. Essays on the Intercontinental Migration from Africa, Asia and Europe.</i> Eds. P. C. Emmer & M. Mörner. New York	1962	<i>By One Spirit. A History of The Evangelical Covenant Church of America.</i> Chicago
Lundqvist, Karl Axel		1985	<i>Into One Body – By The Cross.</i> Chicago
1977	<i>Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890-1911.</i> SSKHF II:25. Uppsala	Olson, Oscar N. & Wickstrom, George W.	
		1948	<i>A Century of Life and Growth. Lutheran Augustana Synod 1848-1948.</i> Rock Island
		Olson, Oscar N.	
		1956	<i>The Augustana Lutheran Church in America 1860-1910: the Formative Period.</i> Davenport
		Pehrsson, Per	
		1939	<i>Från svunna år. Ur en kolportörs dagbok.</i> Stockholm
		Pünjer, Bernhard	

1883	<i>Theologischer Jahresbericht. Dritter Band. Enthaltend Literatur des Jahres 1883.</i> Leipzig	2001	<i>Religion på den frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur.</i> Bergen
Rodén, Nils		Sundqvist, Edvin	
1937	»Per August Ahlberg». Art. i: <i>Svenska folkrörelser II. Missionssällskap, Svenska kyrkans frivilliga arbete, frikyrkosamfund.</i> Red. Gunnar Westin. Stockholm	1903	<i>Minne från min verksamhet såsom EFS:s sjömansmissionär.</i> Stockholm
1938	<i>Johannelunds missionsinstitut genom 75 år. Jubileumsskrift 1863-1938.</i> Stockholm	1906	<i>Bland emigranter i Liverpool. Minnen och intryck.</i> Stockholm
1952	<i>Den evangeliska väckelsen i Kalmar län till greve A. Stackelbergs död (1871).</i> Stockholm	Söderström, Hugo	
1955	<i>Olof August Welin. En småländsk läsarhövding.</i> Norrköping	1973	<i>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.</i> Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 4. Lund
1961	<i>Hans Jacob Lundborg. (Initiativtagare till Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen). En pil på Herrens båge.</i> (Troigna i tjänsten 3). Stockholm	<i>Till utvandrare till Norra Amerikas Förenta stater. Hvar skall jag gå i kyrkan i Amerika?</i> (EFS:s emigrantguide 1886) Stockholm	
1962	»Östra Smålands Missionsförening.» Art. i: <i>Svenska trossamfund. Historia, tro och bekännelse – organisation, gudstjänst- och fromhetsliv.</i> Red. Allan Hofgren. Stockholm	Valentin, Aron	
1964	»Peter Fjellstedt». Art. i: <i>Svenskt Biografiskt Lexikon</i> band 16. Stockholm	1938	<i>Svensk-Estlands apostel. En andlig och kulturell kämpagestalt.</i> Stockholm
Runeby, Nils		Walan, Bror	
1969	<i>Den nya världen och den gamla. Amerikabild och emigrationsuppfattningen i Sverige 1820-1860.</i> Studia Historica Upsaliensia 30. Uppsala	1964	<i>Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890.</i> Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 6. Uppsala
Schmidt, Carl Christian		Walli, Gustav	
1932	<i>Svensk emigrations- och egnahemspolitik 1907-1932. En översikt till minne av 25 års arbete inom Nationalföreningen mot emigrationen – Sällskapet hem i Sverige.</i> Stockholm	1918	»Per August Ahlberg». Art. i: SBL 1. Stockholm
Seland, Bjørg		Ward, Reginald	
		2006	<i>Early Evangelicalism: a Global Intellectual History, 1670-1789.</i> Cambridge
		Westin, Gunnar	
		1928	<i>George Scott och hans verksamhet i Sverige.</i> Uppsala

1931	<i>Brev från C. O. Rosenius till hans vänner i Amerika. Samlade och utgivna av Gunnar Westin. Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld II. Stockholm</i>
1932	<i>Emigranterna och kyrkan. Brev från och till svenskar i Amerika 1849-1892. Med inledning och register försedda och utgivna av Gunnar Westin. Stockholm</i>
Whyman, Henry C	
1992	<i>The Hedstroms and the Bethel Ship Saga. Methodist Influence of Swedish Religious Life. Carbondale</i>
Wolfbrandt, Ernst Gustaf	
1911	<i>Tro och gärning eller hvad vår sjömansmission behöfver. Stockholm</i>
1919	<i>Bland havets män. Femtio år i Evangeliska Fosterlandsstiftelsens sjömansmission. Stockholm</i>
Österblom, Lars-Johan	
1894	<i>Svenskarna i Östersjöprovinserna och missionen på de Estländska öarna. Minnen från min 13-åriga verksamhet som missionär på Wormsö. Stockholm</i>
Periodika	
<i>Budbäraren. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens tidning för den inre missionen (1910-1911)</i>	
<i>Deutsche Kolonialzeitung (1884)</i>	
<i>Missions-Tidning. Utgiven av Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (1910-1911)</i>	
<i>Sjömansvännen (1899-1920)</i>	

## SUMMARY

*Where should I go to Church in the USA?*

*The Emigrant Guides of P. A. Ahlberg and the Swedish Evangelical Mission Society*

During 1860-1940 some 1,2 million Swedes emigrated to the USA.

In their old homeland Sweden there was concern in the new-evangelism revival movement about the spiritual welfare of the emigrants.

To inform the emigrants about the USA emigrant guides were published. These guides were pamphlets giving information where to obtain land to farm, where to find a job, how to travel to and within the USA and so on. Many of the emigrant guides were commercials, some contained neutral information. Two of these emigrant guides were published by Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) (Swedish Evangelical Mission Society) and Reverend Per August Ahlberg (1823-1887). The authors of these guides were concerned about the spiritual welfare of the emigrants.

As long as Swedes lived in Sweden they could benefit from the church of Sweden (evangelical-Lutheran) which was the statechurch of the country and had parishes all over Sweden. But what would happen in their new country?

The new-evangelism revival movement started in the 1840's. One of the best known leaders was the lay-preacher Carl Olof Rosenius (1816-1868). In May 1856 the Swedish Evangelical Mission Society (*Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, EFS*) was established as an »internal mission» within the Church of Sweden. The Swedish Evangelical Mission Society came into being by the initiative of some wealthy gentlemen and younger pastors of the Church of Sweden. The goal of the Swedish Evangelical Mission Society was to spread the Gospel and to coordinate and provide guidance to the new-evangelism movement in order to maintain its Evangelical-

Lutheran identity and to stay within the Church of Sweden. In this way the SEM became a vital part of the »Innere Mission» (internal mission) of Sweden.

The characteristic feature of the spirituality of the SEM was a reassuring confidence in God's merciful grace (through Christ's redemption), distinct from the old pietism with its emphasis on a strict and ascetic lifestyle. The movement was Evangelical-Lutheran and stressed its loyalty to the Church of Sweden. From an international perspective it belongs to the broader evangelical movement with its focus on the Bible, on the Cross, on personal conversion, and on activism.

There are many similarities between the two emigrant guides. Both instructed the emigrants to go to a Swedish-speaking Lutheran church in the USA. Both meant that the emigrants risked living without belonging to a church in their new country.

But there were also differences between the two guides. Ahlberg both warned the emigrants against not belonging to the Lutheran church in the USA but also against choosing churches such as the Roman Catholic church, the Church of Jesus Christ of latter-day Saints (Mormons) and others. Both emigrant guides recommended the emigrants to attend a Swedish-speaking Lutheran church, but the guides differed in their naming this Lutheran denomination. Ahlberg said that it had a name, the Augustana synod (started 1860) but SEM only said that it was the Swedish Lutheran church. The reason why SEM didn't mention the Augustana synod by name, even if it was churches belonging to the

synod which SEM recommended the emigrants to attend, was probably that SEM wanted this Lutheran church to be more connected to the Church of Sweden than it really was.

Inspired by the booklet of John Nicholas Lenker *Kirchliches Addressbuch für Nordamerika* SEM by the help of the Augustana Synod listed Swedish-speaking Lutheran churches by state/territory. SEM belonged to an international evangelical network. Through Waldemar Rudin SEM had received a copy of *Kirchliches Addressbuch für Nordamerika* and decided to publish a booklet (the emigrant guide) presenting Swedish-speaking Lutheran churches in the USA with the assistance of the Augustanasynod in the USA.

The emigrant guide of P. A. Ahlberg criticized the church of Sweden and meant that, not being a statechurch, the Augustana synod could build its churches on the Bible. The emigrant guide of SEM did not criticize the church of Sweden at all. SEM stressed that the Lutheran church, the church of their ancestors, was present both in Sweden and on the other side of the Atlantic ocean in the USA. SEM stressed the spiritual, historical and cultural connection between the Swedish people and the church of Sweden.

*Keywords:* emigrantguides, new-evangelism revival movement, Swedish Evangelical Mission Society, Per August Ahlberg, Lutheranism in the USA, Augustana synod, church of Sweden, evangelical Lutheran



OLOPH BEXELL

# Kyrkan och militärsjälavården vid Första världskriget

Inledningsanförande vid Kyrkohistoriska dagen 2014

Genom sitt tema i år erinrar Svenska Kyrkohistoriska Föreningen – ett hundra år efter 1914 års händelser – om kyrkans förhållanden i samband med det Första världskriget. Även om vårt intresse idag inte är begränsat enbart till de svenska förhållandena kan det emellertid finnas skäl, att med någon tillbakablick, erinra om de förutsättningar, opinioner och stämningar, som under det senare 1800-talet och 1900-talets början rådde i Sveriges omvärld, inom den svenska krigsmakten och dess militära själavård. Hur var läget 1914?

Betraktar vi 1800-talets förhållanden i dessa avseenden ser vi hur Sverige, formellt endast från åskådarplats, iakttog det Slesvig-Holsteinska kriget i Danmark 1848-51. Men det var skandinavismens tid och många svenskar, studenter, officerare och även meniga, gick som frivilliga in under Dannebrogen. Det var en idyllisk tid kan vi tycka. Man inställde sig i Köpenhamn, fick utrustning och öva in de danska kommandoorden, och marscherade sedan i väg till krutröken på Jylland. Man gjorde det bokstavligen med Atterboms »Vikingasäten åldriga lundar» och

Tegnérns »Kung Karl den unge hjälte» på läpparna som marschvisor.<sup>1</sup>

Ett så romantiskt förhållningssätt till kriget var inte möjligt när vi kommer till allvarsåret 1914. Vid 1864 års dansk-tyska krig hade Karl XV lovat 20 000 man till danskarnas undsättning, men fick dra tillbaka det löftet när hans regering ställde ultimatum. I en ordväxling kände sig finansministern J.A. Gripenstedt (1813-1874) t.o.m. föranlåten att erinra majestetet om Gustaf IV Adolfs öde. Armén var dåligt rustad och hade inte resurser för ett så vågsamt krigsföretag. Men från Ersta diakonissanstalt, som grundats 1851, hade en rad frivilliga diakonissor farit till krigssjukhuset Augustenborg på Als för att som sjuksköterskor undsätta de sårade; ett tjugotal svenska läkare var likaså verksamma som frivilliga där.

Den svenska armén var under hela 1800-talet organiserad på det gamla sättet med landskapsregementen och indelta rotesoldater som fotfolk. När samhället förändrades under århundradets

1 C[arl] A[xel] E[gerström], »Anteckningar under 1848 och 1849 års krig i Danmark af en svensk frivillig.» [2.] Östgöta Correspondenten 9.2 1850.

lopp fortsatte den indelta armén att leva sitt liv i stort sett som om ingenting hänt. Framställningen är här något överarbetad.

Stormakternas motsatta intressen hade rubbat den europeiska maktbalansen och resulterat i Krimkriget 1853–56. År 1854 besattes Åland av fransmän och engelsmän och 1855 hade den ryska Svartahavsflottan sänkts och ryssarna gjort stora förluster i människoliv. Den svenske kungen, Oscar I, hade för sin del velat, att Sverige skulle gå med i kriget mot Ryssland för att om möjligt – i detta för ryssarna dystra läge – utanför Sveriges gräns erövra Finland åter. När Alexander II år 1855 som ny tsar kom på tronen ville han i stället få fred och slut på kriget. Oscar I:s revanschplaner gick om intet därför att fredsfördraget efter Krimkriget 1856 hann bli undertecknat och klart innan han hade hunnit samla trupperna och själv förklara krig. För Oscars del blev det en dyster fred i ett krig han inte kom att delta i.

Med kriget på nära håll såg man i Sverige allt tydligare att indelningsverket var föråldrat och en ny organisation av krigsmakten behövdes.

Det ena förändringsförslaget efter det andra lades fram och avvisades under 1800-talets senare del. Tanken på en allmän värnplikt växte sig allt starkare, dvs. att samtliga vapenföra män i årsklassen skulle åläggas att genomgå militär utbildning och ta emot krigsplacering.

En slags förberedelse till detta – eller kanske ett experiment i mindre skala – var den s.k. Gotlands nationalbeväring som, efter den ryska ockupationen av ön under finska kriget, inrättats redan 1811 och som ägde bestånd till 1887. Ungefär 7 000 gotlänningar hölls utbildade till öns försvar. När Sverige 1812 införde en allmän värnplikt om 12 dagar (från 1857 30 dagar), den s.k. beväringen, blev reformen illusorisk. En värnpliktig fick nämligen rätt att hyra in någon annan i sitt ställe, en rättighet som var kvar till 1872. År 1885 beslöts att en s.k. landstorm skulle bildas, som ett slags återuppväckande av de medeltida ofärdstidernas allmogeuppåd.

Vid första världskrigets utbrott 1914 mobiliserades alla vapenföra män mellan 20–40 år i landstormen.<sup>2</sup> Landstormens befälsutbildning byggde på frivillighet och för att ekonomisera det hela framställde postverket 1916–18 särskilda s.k. landstormsfrimärken som såldes till ett högre pris än själva portot, varvid den extra avgiften alltså tillföll krigsmakten.

Hela Oscar II:s regeringstid var präglad av försvarspolitik. År 1873 hade riksdagen beslutat om att avveckla indelningsverket för att i dess ställe övergå till en regelrätt värnpliktsarmé. Beslutet var kopplat till grundskatternas avveckling och genomfördes etappvis. En rad förslag lades fram och förkastades. En av de pådrivande krafterna var sedermera generalen Axel Rappe (1838–1918), som i Frankrike hade studerat hur ett värnpliktsystem fungerade. År 1890 hade han grundat Sveriges allmänna försvarsförening, som skulle bilda opinion för saken. Förryskningspolitiken i Finland gav det rikssvenska försvarsmedvetandet vind i seglen. I Sveriges kyrkohistoria känner vi Rappes namn som ordförande i Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och som en av officerarna i Stockholmsväckelsen kring lord Radstock på 1870-talet. Åren 1892–1899 var han det som inofficiellt kallades krigsminister, dvs. chef för lantförsvarsdepartementet. Det var alltså han som då och därefter hade ansvaret för den nya härordningen och implementeringen av värnpliktsarmén.

Indelningsverket hade överlevt sig självt och tjänat ut. För manskapet innebar detta, att de gamla övningsplatserna successivt övergavs, eftersom värnpliktsarmén nu skulle utbildas i städer och väldiga kasernbyggnader började uppföras där.

Något nytt med den allmänna värnplikten var, att manskapet – i princip hela den manliga årskullen – fördes samman under lång tid.

<sup>2</sup> Under Andra världskriget mobiliserades landstormen på nytt och först 1941 avskaffades uppdelningen av de värnpliktiga i 'beväring' och 'landstorm'.

Sverige fick en folkarmé från alla samhällsklasser i stället för en jordbrukarmilis.

Strax efter sekelskiftet reste regementspastorn Olof Rogberg (1868–1931) runt i Europa för att studera hur militärsjälavården fungerade i värnpliktsarméer. Sina intryck samlade han i liten bok, som trycktes och spreds.<sup>3</sup> I en motion till 1903 års riksdag väckte den småländske prosten J.G. Hazén (1849–1930) i Forsheda och Ludvig Johansson (1845–1912) i Stora Mellby förslag om regementspastorsorganisationens omläggning för att bättre motsvara värnpliktsarméns krav. 65 000 unga män skulle nu årligen tvångsvis komma att »ställas under statens omedelbara husbondevälde» och denna måste därför ta sitt kristna ansvar.<sup>4</sup> De värnpliktiga var, som det sedan uttrycktes i utskottsbetänkandet, »under en stor del af året [...] numera lösryckta från det moraliska stöd, som hemmet och den dagliga omgifningen erbjuder, samt försatta i nya och främmande förhållanden, mot hvilkas frestelser de ej alltid voro rustade med tillräcklig motståndskraft. Härtill måste hänsyn tagas, så vida den ökade värnplikten icke skulle komma att medföra mera ondt än godt.»<sup>5</sup>

1903 års riksdag pekade på regementsprästorganisationen, som ett medel för att arméns moraliska anda skulle bibehållas och soldaternas religiösa behov tillgodoses. Man var uttryckligen inte beredd att överlåta detta »åt den enskilda verksamhet, som utöfvades genom missionsföreningar af ett eller annat slag», dvs. åt nyevangelism och frikyrkorörelse. Det var genom Svenska kyrkans och regementsprästernas försorg, som de värnpliktiga »böra kunna erhålla den ledning i moraliskt-religiöst hänseende, som de under sin af staten fordrade vistelse på lägerplatserna med rätta kunna begära.» Prästerna skulle då inte bara förrätta regelrätta gudstjänster och själavård, utan deras uppgift utsträckas till att explicit främja nykterhet,

sedlighet och medborgerlig bildning.<sup>6</sup> Prästerna inom krigsmakten skulle således även bli samhällets uppfostrare i allmänna dygder.

För kyrkan innebar den nya situationen förändrade pastorala förutsättningar för kontakten med soldater och officerare. De indelta soldaterna hade, liksom officerarna på sina militiebo-ställen, varit en del av sockengemenskapen runt om i Sveriges bygder och soldaterna hade haft det militära som bisyssla vid sidan av jordbruket. Ortens knektar hade på kommando ställt upp till kyrkparad inför högmässan i sockenkyrkan. I stället blev nu de värnpliktiga på heltid ryckta ut ur detta sammanhang – och ut ur den gamla treståndslärans hushållsgemenskap. De uppskattas ha varit i varje fall femton år yngre än de indelta roteknektarnas medelålder. Värnpliktsåldern var, som Rogberg påpekade, »särdeles lämpad för väckelser af alla slag.» »Där är platsen att gifva goda impulser, som sedan likt böljeslag med hvarje hemvändande årsklass skola spridas öfver hela vårt fosterland.»<sup>7</sup> Man må väl säga att förhoppningen var from.

Präster hade alltid varit knutna till krigsmakten och följt med armén i fält, det är väl känt för alla historiker.<sup>8</sup> Regementsprästinstitutionen kom att bestå även under den långa fredsperioden efter 1809. Tanken var, att fredstiden var en period för präst och soldater att lära känna varandra, för att den kyrkliga verksamheten sedan tillfredsställande skulle fungera i fält. När 1901 års härordning trädde i kraft förändrades inte strukturen för den kyrkliga verksamheten inom krigsmakten.

6 Andra kammaren, Tillf. utsk. (nr 1) utl. 20, 1903, s. 11.

7 Rogberg 1902, s. 4.

8 Grundläggande för äldsta tid är Arvid Gierow, »Bidrag till det svenska militärkyrkoväsendets historia», *Kyrkohistorisk årsskrift* 18–19 (1917–18). En utmärkt skildring av äldre förhållanden är också David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*. (Studia historico-ecclesiastica Lundensis 56.) Lund 2014. För 1900-talets tidiga period: Paul Nilsson, »Kyrkan och de värnpliktige» [1.] *Vår kyrka från början af tjugonde århundradet periodvis skildrad*. 1:2. 1901–1910, Stockholm 1911, och dens. »Kyrkan och de värnpliktige.» [2.], a.a., 2. 1911–1915, Stockholm 1917.

3 Olof Rogberg, *De värnpliktiges andliga vård. Reseintryck*. Stockholm 1902.

4 Andra kammaren mot. 1903:30.

5 Andra kammaren, Tillf. utsk. (nr 1) utl. 20, 1903, s. 10.

Militärsjälavården var uppe också vid 1903 års kyrkomöte. Efter ett par motioner, av biskopen C.W. Charleville (1827–1906) i Linköping jämte tre andra biskopar och av generalmajoren Johan Lilliehöök (1834–1930), begärde kyrkomötet hos Kungl. Maj:t, att regementsprästtjänsterna vid de kasererade förbanden skulle bli heltids-sysslor.<sup>9</sup> När detta emellertid inte ledde till någon åtgärd avgav 1906 den nionde allmänna svenska prästkonferensen en petition till Kungl. Maj:t i ärendet, där man på nytt yrkade att regementsprästorganisationen skulle moderniseras. Det ledde till att en utredning tillsattes år 1907, bestående av generallöjtnanten Gustaf Ugglas (1846–1924) och regementspastorn i Gävle Ivar Hultin (1866–1924; sist kyrkoherde i Bollnäs). Också Ugglas hade varit en av de många officerarna i den lågkyrkliga Stockholmsväckelsen kring lord Radstock. Med statsanslag gjorde under 1900-talets första decennium flera regementspräster utrikes studieresor för att hämta intryck för värnpliktsjälavården.<sup>10</sup>

Utredningens betänkande framlades 1908.<sup>11</sup> Där föreslogs att vid militärprästernas sida skulle inrättas också en lekmanorganisation med värnpliktiga s.k. militär diakoner, med särskild utbildning inom krigsmakten. Till sådana befattningar skulle främst blivande präster, medlemmar av kyrkliga ungdomskretsar eller elever vid diakonanstalten Stora Sköndal, Johannelunds missionsinstitut eller de frikyrkliga seminarierna tas ut. Under fredstid skulle militär diakonerna utbildas i sjukvårdstjänst och själavård. De skulle gå militärpastorn till handa

på olika sätt. Systemet påminner om en senare tids värnpliktiga personalvårdsassistenter. Någon nyordning blev det dock inte på länge än.

Ett konkret resultat av Ugglas utredning blev emellertid, att en fältandaktsbok i fickformat med ett 80-tal psalmer utgavs 1909.<sup>12</sup> Den innehöll därutöver en ordning för en mycket förkortad högmässa. Den trycktes i tio upplagor ända in på 1920-talet. En *Militär-sångbok* i samma behändiga format utgavs året därpå av sällskapet Kyrkosångens vänner och båda böckerna utdelades till alla värnpliktiga.<sup>13</sup> Sångboken innehöll, förutom trettio psalmer ur 1819 års psalmbok, folkvisor, sånger om fosterlandet och hembygden, samt marschvisor och soldatsånger. Man ville bryta med de gamla marschvisorna som ibland hade olämpligt innehåll. »Sjungandet under marscherandet hade gamla anor, men den nya tidens fältmässiga övningar hade gjort många marschvisor alltför tröttande för andningsorganen,» skrev Ugglas i företalet. Det sades i boken också att »frisk och kraftig församlingssång gör ett mäktigt intryck. *Deltag i sången med kraft.*»<sup>14</sup>

Det kyrko- och hymnologihistoriskt intressanta är att den gängse rytm-bilden i den på denna tid vanliga Hæffnerska koralboken underkändes, således det sätt på vilket församlingarna sjöng i högmässan.<sup>15</sup> General Ugglas påpekade i förordet till sångboken, att när man övergivit det gamla folkliga sångsättet hade detta inverkat menligt på psalmsjungandet. Så skulle det inte vara inom krigsmakten. Därför ville han aktualisera det gamla sättet att sjunga. Den av Kyrkosångens vänner utgivna koralboken var i

9 Kyrkomötet 1903, mot. 7 och 12, skr. 1903:10.

10 Paul Nilsson, *Iakttagelser angående militärkyrkoväsendet i Tyskland och Schweiz jämte utkast till militärkyrkoordning för svenska armén*. Stockholm 1905. J.A. Särner, *Iakttagelser och förslag med anledning af en studieresa till Tyskland och Schweiz*. Falköping 1909. Elis Schröderheim, *Minnen och intryck från en kyrklig studieresa i Storbritannien sommaren 1908. Reseberättelse*. Stockholm 1909.

11 *Förslag: Bestämmelser för den andliga vårdens organisation inom armén* utg. den 15 april 1908 af därför tillkallade sakkunnige. Sthlm 1908. Prästkonferensens skrivelse 1906 är tryckt som bilaga härtill s. 161–164 och av Nilsson 1911, s. 4–6.

12 *Andaktsbok för gudstjänster tillägnad svenske krigsmän*. Utg. av Ivar Hultin. Stockholm 1909.

13 *Militär-sångbok. Sångbok för värnpliktige* På uppdrag af »Kyrkosångens vänner» centralkommitté utg. af Herman Palm & Karl Örström. Stockholm 1910.

14 *Andaktsbok* [...], 1909, s. [2], dess kursiv.

15 *Svensk koralbok* af Kongl. Psalm-kommittén gillad och antagen år 1819 utarbetad af J. C. F. Hæffner. Ny uppl. Örebro 1854.

det avseendet inte tillräckligt effektiv.<sup>16</sup> Militärsångboken ville främja ett folkligt taktfast sångsätt, som verkligen inbjöd till samfällt kraftigt sjungande. Därför presenterade man alla sina sångtexter med mycket tydligt rytmiserade melodier. Detta sammanhang vore något för en musikvetare att vidare undersöka.

Vad sysslade en militärpräst med under fredstid och mobilisering? Det fanns 1914 i riket sju regelrätta militärförsamlingar, ecklesiastikt inordnade under hovkonsistorium, alla med en regementspastor och en eller flera regementspredikanter.<sup>17</sup> I militärt avseende stod de under omedelbart befäl av regementschefen.<sup>18</sup> Regementspastorerna hade favören att som extra sökande kunna anmäla sig till pastorat över hela riket; detta ändrades 1892 när de anställdes på förordnande. Till en regementsförsamling, som hade egen kyrkobokföring, skulle höra alla officerare, underofficerare och stamanställt värvat manskap jämte truppförbandets boende familjer. Det har genom tiderna funnit ungefär 100 sådana församlingar.<sup>19</sup> Därutöver fanns vid krigsutbrottet 1914 i riket mellan 60 och 70 militära enheter och förband som hade en deltidanställd präst. I regementsprästens sysslor ingick sedvanliga pastorala uppgifter, såsom gudstjänster, själavård, folkbokföring och expeditionstjänst, liksom konfirmationsläsning med regementsförsamlingens barn och med okonfirmerade rekryter.<sup>20</sup>

16 *Svensk koralbok i reviderad rytmisk form jämte korta notiser om melodiernas ursprung, ålder och förekomst m.m.* på uppdrag af sällskapet »Kyrkosångens vänners» centralkommitté under sakkunnig medverkan utg. af G.T. Lundblad. Stockholm 1903.

17 Kungl. Svea livgardes församling, Kungl. Lifgardets till häst församling, Kungl. Göta livgardes församling, Kungl. Svea livgardes församling, Skeppsholms församling (Flottans station) samt de förenade Kungl. Svea Ingenjörkårs församling och Kungl. Fälttelegrafkårens församling.

18 Kungl. tjänstgöringsreglemente för armén 3.7 1903, II, kap 1, § 7.

19 Se förteckning i [Nils Marelius & Gösta Mellberg,] *Sveriges församlingar genom tiderna*. Stockholm 1989, s. 535–536.

20 Arbetsuppgifterna beskrivs av Rogberg 1902, s. 28.

De regementsprästabefattningar som fanns runt om på förbanden kunde vara, men var inte nödvändigtvis förenade med annan tjänst i församling eller vid läroverk.<sup>21</sup> De var alltså bisysslor. Egna kyrkor hade krigsmakten bara i Stockholm, där Skeppsholms- och Gustaf Adolfskyrkorna fanns, i Karlskrona, på Karlsborgs fästning samt i Ystad, där klosterkyrkan upplåtits åt Kungl. Skånska dragonregementet. I Göteborg användes en kyrksal i Artillerikaserinen. I övrigt hade man militärgudstjänsterna i vanliga församlingskyrkor eller i det fria. Gudstjänsterna förväntades vara i ca 30 minuter, vilket för prästen förutsatte koncentration i det som skulle sägas. Nattvard firades endast vid garnisonerade truppförband. Mindre andaktsstunder, utan kyrkparad, kunde hållas varje vecka, men torde inte haft någon större tillslutning. En del regementspräster åtog sig också att anordna kvällsunderhållning med uppläsning, diskussion, sång och musik etc. En del ansvarade för manskapsbiblioteket.

Regementspastorsinstitutionen avskaffades i det stora hela 1925;<sup>22</sup> den fanns sedan kvar vid de marina förbanden och vid garnisonerna i Boden och Karlsborg. Vid andra världskrigets utbrott kom den nya militärpastorsorganisationen. Men då har vi för länge sedan passerat det år, 1914, som nu står i centrum.

Redan 1877 hade föreningen Soldaternas vänner bildats i Stockholm och, hyrt ett litet rum på Jungfrugatan. Med inspiration från hur man gjorde i England inrättades det som ett s.k. soldathem. Där hölls andliga föredrag och iordningställdes ett litet bibliotek. Efterföljare kom successivt på andra håll. Först på Södermanlands regementes förläggningsplats Malmahed vid Malmköping, där två korpraler vid beslöt, att av medel från sina egna små löner, anställa en predikant på lägerplatsen; efter ett år bildade 46 soldater »Södermanlands kristna militär-

21 KC 11.3 1841.

22 För en översikt av utvecklingen: Sten Elmberg, *Militär själavård*. Stockholm 2010, s. 21–27.

förening». Idén spred sig sedan snabbt och en riksförening för alla Soldaternas vänner tillkom 1899. Syftet var att frivilligt och på huvudsakligen kyrklig grund arbeta för »soldaternas andliga och sedliga lyftning».<sup>23</sup> En direkt följd av den nya värnpliktsarméns tillkomst blev att en på enskild väg organiserad soldathemsverksamhet etablerades vid de nya kasernområdena. År 1903 fanns sexton soldathem vid trettio regementen. I dem fanns sällskapsrum, läsrum och ibland verkstadslokaler. Där fanns oftast också en bönsal, där predikogudstjänst i regel hölls varje vecka och aftonbön flera gånger i veckan. Under första världskrigets år tillkom sedan ytterligare soldathem vid de olika förbanden, det ena efter det andra. Parallellt med detta byggde också frikyrkorörelsen soldathem i egen regi. Huvudman för verksamheten kunde vara inte bara Soldaternas vänner, utan en missionsförening, ett stiftsråd, Ansgariiförbund, »kristligt ungdomsförbund», KFUM eller t.o.m., som vid Östgöta trängkår, en enskild person.<sup>24</sup>

Första världskriget hade för Sveriges del föregåtts av den brödrafolkens kris, som 1905 ledde till att unionen med Norge upplöstes. Militären, som hade mobiliserats på båda sidor om gränsen, kom aldrig i aktion, eftersom det hela ju löstes förhandlingsvägen.

Året 1914 var oroligt och dramatiskt: Försvarsfrågan hade således debatterats i många år och i början på februari genomfördes Bondetåget, när 30 000 män från hela Sverige hos kungen krävde en förstärkning av krigsmakten. Som följd av det och Gustaf V:s borggårdstal tågade några dagar därefter 50 000 arbetare med annat budskap till den desavouerade och strax avgångne statsministern och senare gick en studentuppvaktning till kungen. Formellt

rörde frågan försvaret, men det hela kom också att bli en kamp om konungarikets konstitution. Det blev regeringskris och, med försvarsfrågan i centrum, nyval till andra kammaren. Men allmän rösträtt fanns ännu inte och med den hängde försvarsfrågan samman. Knappt fem månader senare avlossades i Sarajevo det skott, som blev förevändningen för den kedjereaktion, då i stort sett hela den europeiska kontinenten gick i krig. Det utlöste det första världskrig, som ett kvartssekel senare, som en slags konsekvens, skulle leda till det andra. I Sverige slöt nu borgerliga och socialister borgfred i försvarsfrågan och riket förklarade sig neutralt i kriget. I maj hade Nathan Söderblom (1866–1931) utnämnts till ärkebiskop. Redan från början av sin tid i Svenska kyrkans ledning satte denne blivande fredspristagare internationellt samförstånd och fred mellan folken mycket högt på dagordningen. Stockholm kom ibland att kallas Paxopolis. Den 2 augusti mobiliserades den svenska flottan, kustartilleriet och delar av armén. Ofärds-tider var inne och man ringde i alla Sveriges kyrkklockor för att inkalla landstormen. Den s.k. neutralitetsvakten skulle skydda Sveriges gränser. Bondetågets bekymmer visade sig vara befogade. I september antog den nya riksdagen 1914 års härordning, med en kraftig upprustning av försvaret till lands och sjöss. Värnplikten tidigarelades från 21 till 20 års ålder med 360-260 dagars övningstid. I december ägde trekungamötet rum i Malmö då initiativ Sveriges, Norges och Danmarks monarker möttes för att markera de tre ländernas enighet, neutralitet och gemensamma intressen under kriget.

Sådant var det yttre läget 1914. Tiden var orolig och bekymren många. Den svenska härordningen var visserligen moderniserad, men den kyrkliga militärsjälvården hade inte hunnit komma i takt med denna nya tids förhållanden och de krav den ställde. Inom statsmakten hade man inte kunnat enas om dess lämpliga form. En förändring skulle dröja.

23 Härtill: *Soldatmissionens uppkomst, utveckling och ändamål. Redogörelse med anledning av soldatmissionens 40-åriga verksamhet i Sverige*. Utarb. på uppdrag av Förbundet Soldaternas vänner centralstyrelse. Stockholm 1917.

24 *Soldatmissionens uppkomst* [...], 1917, tabellbilaga.

DIETZ LANGE

## »De två gudarne»: Nathan Söderblom under Första Världskriget<sup>1</sup>

Första världskriget var en vändpunkt i världshistorien – och det var det också i Nathan Söderbloms liv. Inom historien betydde det slutet på den gammaleuropeiska kulturella och sociala ordningen, i synnerhet på den gångna tidsålderns optimistiska tro på mänsklighetens oavbrutna framsteg.<sup>2</sup> Denna vändpunkt sammanföll i Söderbloms personliga liv med övergången från hans verksamhet som professor i religionshistoria till ärkebiskopsämbetet. Men liksom det inte finns någon total diskontinuitet i historien, så finns det inte heller det i en enskilda människas liv. Det låter alldeles självklart och överflödigt att nämna. Men i själva verket är det en av svårigheterna med att förstå Söderblom, att man har vant sig vid att betrakta honom antingen endast som religionshistoriker eller endast som kyrkoman och ekumen. Men det är ju sammanhanget dem emellan det kommer an på. Om det är fråga om Söderbloms inställning till kriget, så räcker det alltså inte att titta på hans fredsinitiativ och ekumeniska gärning,

utan det har lika mycket med hans uppfattning om religion och hans teori om samhällslivet att göra.

Men nu var ju Söderblom ett otroligt mångsidigt snille, och vad framför allt svenska forskare har kommit fram till om både hans litterära produktion och hans praktiska gärning är så ofantligt mycket, att jag i detta lilla föredrag måste välja var jag ska sätta tonvikten. Det är jämförelsevis enkelt. Som systematisk teolog är jag givetvis särskilt intresserad i den teologiska, religionsteoretiska och filosofiska bakgrunden av Söderbloms gärning. Det är mot den bakgrunden jag ska nu belysa några aspekter av hans praktiska verksamhet. Själva denna gärning har utforskats mycket grundligt genom åren. På det fält som nu hör till mitt ämne har vi Nils Karlströms (1902–1976) och Staffan Runestams (f. 1928) studier särskilt mycket att tacka.<sup>3</sup>

1 Härmed säger jag varmt tack till Oloph Bexell och Heinz Jackelén för en hel rad förslag att förkovra denna artikels grammatiska och stilistiska uttrycksätt.

2 Jfr. N. Söderblom, *Herdabref till prästerskapet och församlingarna i Uppsala ärkestift*, Uppsala 1914, 53.

3 Jfr. Nils Karlström, *Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914–1918 med särskild hänsyn till N. Söderbloms insats*, Uppsala 1947; Staffan Runestam, *Söderblomsstudier*, Uppsala 2004; dens., *I kärlekens tjänst. Från Nathan och Anna Söderbloms humanitära verksamhet* (Uppsala) 2013.

I.  
DE RELIGIÖSA OCH  
SAMHÄLLSTEORETISKA  
FÖRUTSÄTTNINGARNA

Påfallande är att Söderblom från första början ovillkorligt tog ställning emot kriget. Han var emellertid ingen radikalpacifist såsom Tolstoj. Han insåg med Luther, att man måste förmedla det religiösa allvaret med världens realiteter. Så var Söderblom inte emot ett verkligt försvarskrig; i pansarbåtstriden 1911–1914 höll han med de konservativa som förordade både upprustning och förlängning av värnplikten osv.<sup>4</sup> Å andra sidan värderade han högt Tolstojs religiösa allvar. Hos Söderblom kom detta till uttryck i målsättningen att förmedla kärlekens och försörjnings resurser. I alla fall finns det hos honom trots hans realistiska synpunkter inga som helst relativiserande omdömen om kriget 1914–1918, varken vid krigets början, eller efter dess slut. När hans gode vän John Mott (1865–1955) på en *World Alliance* konferens 1922 yttrade förmodan att kriget må ha varit nödvändigt för att möjliggöra en religiös renässans, blev Söderblom bara förfärad: »Nej, nej, det var bara ett *desaster!*»<sup>5</sup> Det sade han, trots att han var övertygad att det fruktansvärda lidandet faktiskt ledde till en förnyelse av kristendomen, korsets religion.<sup>6</sup> Enligt min mening är det ingen motsägelse. Han hade insett från början, att detta inte var ett »vanligt», begränsat krig, utan ett totalt krig, med vapen som ägde en hittills okänd förstörningsförmåga. Det hade en eskatologisk dimension, det var en Antikrists uppenbarelse för honom.

Det framgår av hans berömda predikan om »De två gudarne,» som hölls den 6 september 1914.<sup>7</sup> De två gudarna är nationalismens gud

– eller, rättare: avgud – med sitt bud att »hata din fiende», och Jesu Gud, kärlekens Gud. Söderblom visste precis vad han talade om. Han hade upplevt från nära håll både den tyska nationalismen under sina år i Leipzig och den franska i dess antisemitiska dräkt, när han var legationspräst i Paris. Det är en predikan som kan med rätta kallas för profetisk. Samtidigt påminner den om den gammalpersiska dualismen: striden mellan gott och ont. Detta är ingen tillfällighet; den persiska religionen hade ju varit utgångspunkten för Söderbloms doktorsavhandling, som han hade byggt ut i Paris till en essä i jämförande eskatologi.<sup>8</sup> Han återupptog ämnet i en serie föredrag i Oxford 1912 och sedan igen i sin näst sista föreläsning i Leipzig, vinterterminen 1913/14, då kanske redan med en viss aning om vad som skulle hända på det världspolitiska planet.<sup>9</sup>

Eskatologin hade varit ett viktigt tema inom den evangeliska teologin sedan Johannes Weiss' (1863–1914) uppträckt 1892 av den snara väntan i Jesu förkunnelse.<sup>10</sup> Söderblom har skrivit ett diskussionsinlägg mot honom.<sup>11</sup> Han stämde överens med Weiss om den snara väntan som sådan. Men han hade två betänkligheter. För det första: han ansåg att det temporala elementet inte var det avgörande. Man måste medge att Jesus hade fel i detta hänseende. Men vad det kommer an på är allvaret av Guds närhet, både som domare och som frälsare. För det andra: den snara väntan betydde för Jesus inte att dra sig undan världen. Tvärtom, han värde-

*stunderna växla och skrida* II, ny uppl. Stockholm 1935, 103–112.

4 Jfr. min biografi *Nathan Söderblom und seine Zeit*, Göttingen 2011, 112. 220.

5 Jfr. Bengt Sundkler, *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Lund 1968, 331.

6 Jfr. N. Söderblom, *Gå vi mot religionens förnyelse?* Stockholm 1919.

7 Jfr. N. Söderblom, »De två gudarne,» i: dens., *När*

8 Jfr. N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée* (AMG 9), Paris 1901.

9 Jfr. N. Söderblom, *The Eternal Circuit and Eschatology – Eternal Circuit and History. 4 lectures*, NSS C MS 1912, UUB; *Vergleichende Eschatologie*, Vorlesung Leipzig 1913/14. NSS C MS 1913/14, UUB.

10 Jfr. Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

11 Jfr. N. Söderblom, *Jesus eller Kristus? Den snara väntan i evangeliet* (andra uppl. 1921), i: dens., *När stunderna växla och skrida* I, ny uppl. 1935, 275–301.



rade skapelsen och det naturliga mänskliga livet positivt, och han tog sig an människorna sådana som de var. Han förordade ingen kvietism, utan en etik som kom till förhållandenas förändring.

Båda argumenten spelade en stor roll också för Söderbloms bedömning om den innevarande tiden. Gud är nära, det betyder: det heliga är nära. Det heliga är inte en utvecklingens produkt, utan det drabbar människan omedelbart, i det eviga »ögonblick» (Kierkegaard) som är helt och hållet inkommensurabelt med tidens kontinuitet. Så heter det i Leipzigföreläsningen: »Den övermänskliga idealens skönhet kan inte uppfattas som en utvecklingens resultat, utan endast som en uppenbarelse av en gudomlig makt.» (sid 386). Och en Guds uppenbarelse kan man inte bemöta i likgiltighet. Tvärtom, det heliga är både oåtkomligt och oundkomligt.<sup>12</sup> Därför är det angeläget i striden mot det onda att ta upp kampen nu, inte uppskjuta den. Det är denna religiöst motiverade angelägenhet som kännetecknar hela Söderbloms fredsaktivitet.

Själva fredsaktiviteten är en yttring av den kärlek som i sin tur är en följd av tron. Kärleken har alltså för Söderblom en politisk dimension. Här skiljer han sig från sin samtids konservativa lutheraner, med den finske ärkebiskopen Gustaf Johansson (1844–1930) i spetsen, som ville lämna den onda världen åt sig själv. Men inte heller följer han Luther själv hela vägen. Visserligen har han klart för sig att det inte är möjligt att härleda konkreta politiska anvisningar från evangeliet. Det heliga, hur angeläget det än är, måste förmedlas pragmatiskt i de världsliga förhållandena, genom förnuft och fantasi. Sätillvida är Söderblom en företrädare av den så kallade tvårikesläran och en motståndare mot det anglosachsiska *Social Gospel*. Han kan instämma med Luther när denne i början gillade de tyska böndernas krav om mer rättvisa från furstarnas sida. Men han ogillar skarpt Luthers benägenhet att uppfatta överhetens uppgift

främst negativt, som en straffinstitution, inrättad för att förhindra det onda. Det gäller särskilt Luthers hårda ord mot bönderna, när dessa hade gått över till revolution, fast han erkänner med eftertryck Luthers bakomliggande avsikt att bevara rättsordningens helgd.<sup>13</sup> Men han anser att de kristna måste försöka att positivt förändra inte bara de personliga utan också de sociala och politiska förhållandena i kärlekens namn.

För att kunna åstadkomma sådana förändringar behövs en förståelse av samhällslivets lagar. Söderblom utvecklade en sådan mycket tidigt, när han hade upplevt 1800-talets våldsamma konflikter mellan kapitalägare och arbetare i Frankrike. Han hade läst Karl Marx, men tyckte inte, att en revolutionär klasskamp skulle bli problemens lösning. I det läget hjälpte den engelske religiöse darwinisten Benjamin Kidd (1858–1916) honom vidare.<sup>14</sup> Kidd hävdade, att i den ständiga kampen om livet skulle den ras överleva, som ägde det bästa religiöst baserade moralsystemet. Söderblom avvisade Kidds tydliga rasism, men tog upp hans idé om tävlan som grundval för det sociala livet.<sup>15</sup> Ordet 'tävlan' fyller hela registret från beväpnade, krigiska konflikter till vänskapliga diskussioner. Söderbloms poäng var att varje tävlan skulle som sitt syfte innehålla samarbete och samförstånd såväl som en utjämning av de intressen, som ändå förblev olika. I bakgrunden stod hans deltagande i den Evangelisk-Sociala Kongressens konferens 1896 med dess imponerande ledargestalt Friedrich Naumann (1860–1919).

Söderblom utvidgade den dubbla idén om tävlan och samarbete till en skiss av en omfattande samhällsteori. Han använde nämligen

13 Jfr. N. Söderblom, *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*, Stockholm 1919, 339–357

14 Jfr. Benjamin Kidd, *Social Evolution*, London 1894; svensk övers.: *Den sociala utvecklingen*, Stockholm 1895.

15 Jfr. N. Söderblom, »Religionen och den sociala utvecklingen», i: *Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897*, utg. av S. Fries, Stockholm 1898, 78–143, samt hans otryckta anmälan på franska av B. Kidd, *The Social Evolution* 1894, NSS MS 1897, UUB.

12 Jfr. N. Söderblom, *Naturlig religion och religionshistoria. En historik och ett problem*, Stockholm 1914, 112.

begreppsapparatet på förhållandet religionerna emellan, nationerna emellan, de kristna kyrkorna emellan. I alla dessa fall rör det sig om större eller mindre sociala samfund. Ingen nation och ingen social grupp har därmed någon rätt till absolut herravälde, utan varje samfund har sina egna rättigheter och sina förpliktelser gentemot dem andra och mänskligheten. Det samma gäller för religioner och kyrkosamfund. För Gud har uppenbarat sig och fortsätter att göra det i alla religioner och kyrkliga samfund. Visserligen är Söderblom övertygad att Gud uppenbarade sig klarast i kristendomen, särskilt i den evangeliska kristendomen. Men ingen religion eller kyrka kan göra anspråk på att vara i besittning av den absoluta sanningen, inte ens den kristna: som historiska företeelser är också de behäftade med villfarelse och synd. Det är först vid historiens slut som Guds sanning och kärlek slutgiltigt ska ha segrat.

Men nu var världskriget för Söderblom den värsta tänkbara förbrytelsen mot kravet på fredligt samarbete. Kyrkornas egen nationalism var ingenting mindre än avgudereri. Var han då en självgod neutral *Besserwisser*? Frågan syns vid första ögonkastet berättigad. Ändå måste den eftertryckligt förnekas. Mot en sådan förmodan talar nämligen en viktig uppsats från år 1916, där Söderblom tar sig an denna fråga. Rubriken på uppsatsen lyder: *Neutral egenrättfärdighet*.<sup>16</sup> Det innebär givetvis ett rannsakande av det egna samvetet. Dessutom kunde den svenska neutraliteten i praktiken inte bestå i någonting annat än i ett pendlande mellan eftergifter än till den ena, än till den andra sidan, på grund av ekonomiska beroendeförhållanden. Därtill kom det svenska samhällets djupa kluvenhet mellan tyskvänliga borgerliga kretsar och arbetarna, som hellre stod på ententens, dvs på Storbritanniens, Frankrikes och Rysslands sida. Alltså kunde det inte bli tal om någon moralisk överlägsenhet från en neutral nation.

16 N. Söderblom, »Neutral egenrättfärdighet. Botdagspredikan», i: *Kristendomen och vår tid* 11 (1916), 116–122.

Så långt om de principiella förutsättningarna för Söderbloms position under Första Världskriget. Nu skall vi mot den bakgrunden granska hans praktiska verksamhet, som för honom var den oundvikliga konsekvensen av hans religiösa övertygelse.

## II.

### FÖR FRED OCH INTERNATIONELL RÄTTSORDNING

Vi har redan sett att Söderblom protesterade mot kriget omedelbart vid dess början. Det har med den eskatologiska dimension att göra, som Söderblom här blev varse. På det jordiska planet låg krigets ofantliga geografiska utsträckning bakom. Ännu viktigare var väl det faktum att kyrkorna i alla krigförande länderna stämde in i deras staters nationalistiska propaganda. Söderblom måste ha varit särskilt besviken på att även hans uppskattade teologiska meningsfränder, såsom Adolf von Harnack (1858–1930) och Adolf Deissmann (1866–1937), hörde till undertecknarna av det »Tyska kyrkomäns och professorers upprop», *Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren*, den 4 september 1914, som hävdade att Tyskland var helt oskyldigt till kriget.<sup>17</sup> I Söderbloms brev finns det, så vitt jag vet, inget yttrande som ger uttryck till denna besvikelse. Men den ovannämnde predikan »De två gudarne» två dagar senare innebär dock ett tydligt eko även på uppropet.

Mera utbredd var verkan av det upprop han själv formulerade och gav ut med namnteckningar av ledande kyrkomän i de neutrala länderna. Det kallades »För fred och gemenskap» och publicerades i november 1914 på engelska, franska, tyska och svenska.<sup>18</sup> Det var en lidel-

17 Jfr. »Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren: An die evangelischen Christen im Ausland», in: G. Besier (Hg.), *Die protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch*, Göttingen 1984, 40. 42–45.

18 På svenska i: N. Söderblom, *Tal och skrifter* 5, Stockholm 1933, 79–81; jfr. B. Sundkler, *N. Söderblom* (not 2), 163.

sefull vädjan till alla som bar politiskt ansvar, särskilt till de kristna i de inblandade länderna. Redan här dyker ett argument upp, som skall spela en mycket mer betydande roll senare: Varje nation har sin egen uppgift i historien, en tanke som går tillbaka till Schleiermacher.<sup>19</sup> Med andra ord, de tävlar med varandra inbördes, men denna tävlan skall utmynna i samarbete. Det innebär att de skulle förhandla fredligt om sina olika intressen, inte driva sin vilja igenom med våld.

Denna punkt blev mera konkret kort därefter i Söderbloms herdabrev, som kom ut av trycket den 10 november samma år. Redan här började hans insats för en internationell rättsordning.<sup>20</sup> Han nöjde sig alltså inte med kritik av nationalismens oväsen, utan kom med ett positivt förslag. Den institution som blev ansvarig för att upprätta en sådan rättsordning efter kriget var Nationernas Förbund. Söderblom förespråkade energiskt denna organisation, till exempel i en predikan hållen i Genève vid öppningen av Förbundets sjunde församling i september 1926, fast han också såg alldeles klart dess brister. Ja, den kristna tron skulle till och med bli Förbundets själ och i politiskt avseende verka som jordens salt.<sup>21</sup> Det är naturligtvis en tanke som påminner mer om Calvin än om Luther. Denna modifikation av Luthers tvårikeslära framfördes inte endast i Calvins stad utan också annorstädes många gånger. Den innebär samtidigt ett tillbakavisande av lutheranernas teologiska tolkning av staten. Söderblom kan till och med beteckna den internationella rättsordningen som Guds fortsatta skapelse. Det är raka motsatsen till den konservativa lutherdomens idé om den statliga överheten som en mer eller mindre statisk skapelseordning.

Så länge kriget pågick, men också under den

spänningsfyllda tid som följde, ansåg Söderblom att det var de neutrala staternas uppgift att vädja för fred och att efter förmågan gå in som medlare. Neutralitet kräver naturligtvis kritik åt båda håll. Men nu finns det en del utsagor av Söderblom, som kan tolkas som ensidigt tyskvänliga, såsom till exempel ett vykort han skrev till sin gode vän, dogmatikprofessorn N. J. Göransson (1863–1940) kort efter krigsutbrottet, där han syns visa förståelse för den tyska känslan av instängdhet.<sup>22</sup> I ett tal den 22 maj 1915 beivrade han svenskt hat mot något som helst av de krigförande länderna, men i en predikan den 15 augusti samma år kritiserade han i synnerhet hatet mot Tyskland. Den sistnämnda blev anledning till en upphetsad pressdebatt, där Söderblom, även av ledande politiker, som Karl Staaff (1860–1915) och Hjalmar Branting (1860–1925), blev anklagad för ensidighet såsom f. d. tysk professor.<sup>23</sup> Så sent som den 10 november 1917 fick han stort beröm från tysk sida för sin ärliga tyskvänlighet (*»ehrliche Deutschfreundlichkeit»*). Så förvånar det inte att även en så noggrann forskare som Staffan Runestam tycker att »Nathan Söderblom var såsom många akademiker och kyrkomän i Sverige tyskorienterad under första världskriget.»<sup>24</sup> Men det finns också andra röster. Den nationalistiske men ändå skarpsinnige tyske teologen Emanuel Hirsch (1888–1972) skriver 1931 till Hans Lietzmann: »Söderblom är mindre tysk än de flesta svenskar.»<sup>25</sup> Hur ska man då se på saken?

Man kunde ju argumentera att Söderblom riktade sin kritik mot både den tyska kränkningen av den belgiska neutraliteten och den

22 Jfr. brev nr. 70 av den 5 augusti 1914.

23 Jfr. Staffan Runestam, *I kärlekens tjänst* (not 2), 25–29.

24 S. Runestam, a.a. 37. Här finns också det tyska citatet: *Auszug aus einem Bericht der Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Stockholm an den Reichskanzler in Berlin* (bland H. Neanders brev till Nathan Söderblom., Söderbloms ekumeniska samling, NSS, UUB).

25 Brev av den 7 augusti 1931, nr. 762 i: *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutsche Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von H. Lietzmann (1892–1942)*, hg. v. K. Aland, Berlin 1979, 683.

19 Jfr. F. D. E. Schleiermacher, *Die christliche Sitte, Sämtliche Werke* I/12, 475 f.

20 Jfr. *Herdabref* ... (not 1), 44. 60 f.

21 Jfr. »Sermon pour l'ouverture de la VIII<sup>ème</sup> assemblée de la Société des Nations», i: *La Semaine littéraire* 34 (1926), 433–435.

uppmärksammade sänkningen av det stora brittiska passagerarfartyget Lusitania, med nära 1200 omkomna, å ena sidan, och senare lika mycket mot den franska ockupationen av Ruhrområdet och mot fredsfördraget i Versailles.<sup>26</sup> Men det vore alltför enkelt. Runestam visar på en utveckling hos Söderblom. Denne fick redan från början klart för sig, att både den belgiska neutralitetskränkningen och torpederingen av Lusitania var förbrytelser, men han kunde ha förståelse för det förra utifrån den tyska känslan av instängdhet och det senare utifrån det att Lusitania också fraktade ammunition. Kritiken skärptes med tiden, menar Runestam.<sup>27</sup>

Utan tvivel talar mycket för en sådan uppfattning. Ändå är jag tveksam till att instämma helt och hållet. Jag börjar med den berömda fredsapellen i november 1914. I dess officiella engelska version heter det: »*The tangle of underlying and active causes which have accumulated in the course of time, and the proximate events which have led to the breaking of peace, are left to history to unravel.*»<sup>28</sup> Det är ju raka motsatsen till ensidighet. Söderblom måste ha vetat att varken ententen eller centralmakterna skulle kunna hålla med om en sådan uppfattning. Nu kan man förstås säga att ett i verklig mening neutralt förmedlingsförsök måste fördela kritiken jämnt på båda sidor, och att detta endast är fråga om diplomati och ingenting annat. Ändå räcker det inte med detta. Det finns starkare argument. Jag hämtar dem ur hans ovannämnda predikan *De två gudarne*. Det är alldeles tydligt där att kritiken mot den tyska nationalismen och de tyska krigsförbrytelseerna (här gällde det att man bränt ned stora delar av Louvains gamla stad) är betydligt skarpare här än den mot de andra nationerna. Det samstämmer med Söder-

bloms »våldsamma» reaktion mot den tyska nationalismen redan under leipzigtiden.<sup>29</sup>

Söderblom framförde alltså från början både förståelse för och tydlig kritik emot det tyska läget, liksom han också kunde förstå fransmäns hat på grund av deras fruktansvärda lidande och ödeläggelsen av stora delar av deras land.<sup>30</sup> Så den koncisa sammanfattning Söderblom ger av sin uppfattning i ett brev efter krigsslutet avviker, enligt min mening, inte avsevärt från vad han tidigare sagt: »Arma Tyskland. Hybris straffar. Tragiskt med dem i Tyskland, som lidit uteslutande av Belgien, Lusitania, men i borgfredens namn tegat. Nu får Tyskland smaka förödmjukelsens bittraste kalk.»<sup>31</sup>

Ändå tystnade aldrig kritiken mot Söderblom från engelsk och fransk sida. En särskilt bister attack kom efter krigets slut från engelsk sida, när *Saturday Review* hade kommit underfund med att hans son Sven (1898–1976) hade tjänstgjort som officer i den tyska armén.<sup>32</sup> Vad som är värre, tidningen anklagade också ärkebiskopen själv för ensidigt tyskvänliga sympatier under kriget. Artikeln blev ett allvarligt hot mot Söderbloms ekumeniska ansträngningar. Dessa hade redan dragit på sig många våldsamma angrepp från både tyskar och fransmän, eftersom de inte tålde hans kritik emot dem. I själva verket hade Söderblom hållit sonen tillbaka i två år, tills denne vid 18 års ålder lyckades få sin vilja fram. Den unge mannen hade helt enkelt smittats av den tyska nationalismen under den tid då hans far var professor i Leipzig. I ett brev från år 1916 skriver han: »Efter verkligheten mycket eftertanke måste jag säga att jag omöjligen kan

26 Jfr. breven till David Cairns, 10 mars 1915 (nr. 89 i brevtgåvan) och till Albert Hellerström av den 25 januari 19 (nr. 135) där han hänvisar till alla sina tidigare yttringar om ämnet, samt »Tidens tecken», i: *För tanke och tro, Skrifter tillägnade Oscar Ekman*, Uppsala 1923 (1–43), 6–9.

27 Jfr. Runestam, a.a., 16 f.

28 Brev ... nr 75.

29 Jfr. brev till Ulrik Quensel av den 7 juni 1913, brev nr. 58. Jfr. dessutom brev nr. 54 (15 febr. 1913 till Gustaf Ribbing) och nr. 64 + 65 (11 och 28 jan. 1914) till Harald Hjärke.

30 Jfr. brev nr. 130 till Randall Davidson av den 10 dec. 1918.

31 Brev nr. 128 till Albert Hellerström av den 29 nov. 1918.

32 Jfr. brev till Albert Hellerström av den 25 jan. 1919 (nr. 135) och Hellerströms svar av den 11 febr. 1919 (nr. 136).

draga mig tillbaka. [...] Jag går ut med eller mot pappas vilja. [...] Detta är nu så allvarligt att det gäller om jag skall få leva och få en bana där jag kan för första gången i mitt liv hedra det namn jag fått och vara en stolthet för mina syskon.» Trots allvaret är tonen väldigt ungdomlig och till och med naiv. Men fortsättningen är mycket märklig: »Jag är för svag att skapa mig en fredlig framtid jag känner det bäst själv men skyddad av disciplin och militär ordning vet jag mig kunna bli något.»<sup>33</sup> Det må ha varit sådana tankar som kom fadern att med tungt hjärta låta honom dra iväg. Några av breven från och med 1917, när Sven hade hamnat vid fronten, innehöll fasansfulla skildringar av »splittrade» kamrater och totalförstörda byar.<sup>34</sup> De har troligen ytterligare förstärkt faderns motvilja mot kriget, fast det tyvärr inte kan beläggas, därför att ytterst få av hans brev till sonen från denna tid har bevarats. Sven var, från hans brev till fadern att döma, trots krigets grymma verklighet fortfarande hänförd av kamratligheten i sitt artilleribatteri och ganska okritisk mot kriget som sådant. Det visar till exempel ett brev från en av de sista tyska offensiverna, där han, i ett för oss idag odrägligt segerpatos, skrev om »denna stora sista scen av världshistoriens drama».<sup>35</sup>

### III. KÄRLEKENS VERK

För detta kapitel är jag ett särskilt tack skyldig till Staffan Runestams nya bok om Söderbloms humanitära verksamhet<sup>36</sup>; jag kan här bara ge en kort sammanfattning av ämnet.

Kyrkans diakonala och socialkaritativa uppgift låg Söderblom alltid nära om hjärtat. Men nöden under kriget, som tilltog även i Sverige, som en följd av ententens kontinen-

talblockad, krävde en kraftig utökning av verksamheten på detta fält. Det var väl då som Söderblom kom att utvecklas till en av Sveriges största tiggare, som, av en annan anledning, diakoniledaren Otto Centerwall (1873–1958) kom att kalla honom.<sup>37</sup> Söderblom skickade vid upprepade tillfällen lastbilar ut på landet för att samla in livsmedel åt den svältande stadsbefolkningen. Senare i kriget såg han till att nödlidande barn från industriområden fick komma ut på landet för rekreation och ferier.

Men sådana hjälpåtgärder, hur viktiga de än var, utgjorde dock bara en bråkdel av Söderbloms diakonala verksamhet under kriget. Genom sina internationella förbindelser hade han förstahandskännedom om förhållandena inom de krigförande länderna. Genom brev från sonen Sven och från några av hans leipzigstudenter visste han, trots militärensuren, hur det såg ut i själva stridsområdena. Han var inte okunnig och gjorde vad han kunde för att hjälpa.

En viktig del av denna hjälp var hans insats för krigsfångarna. Under första krigsåret försökte han åstadkomma en utväxling av fångar. Också redan i oktober 1914 skaffade han sig upplysningar om tillståndet i fånglägren. I samarbete med KFUM, Röda Korset, efter 1917 också med Kronprinsessans kommitté för krigsfångar, såg han till att ententens krigsfångar i Tyskland fick självavård genom präster från sina hemländer. Han bidrog också till att de fick tillgång till litteratur på sitt modersmål. Två år senare lyckades han, efter många hinder, med att sätta in samma åtgärder för tyska krigsfångar i Ryssland. Det var Herman Neander (1885–1953) och Elsa Brändström (1888–1948), »Sibiriens ängel», som fick arbeta där. Med tiden fördelades arbetet så, att Röda Korset blev ansvarigt för den materiella hjälpen och Söderblom för det andliga biståndet. Efter Rysslands nederlag och det kaos som uppstod till följd av revolutionen

33 Odaterat brev från Sven Söderblom till fadern, skrivet 1916, NSS familjebrev, UUB.

34 Jfr. brev från Sven Söderblom till fadern av den 20 juni och 27. juli 1917, NSS familjebrev, UUB.

35 Brev av den 5 april 1918.

36 Jfr. not 2.

37 Jfr. Otto Centervall, »Ärkebiskopen Söderblom såsom tiggare», i: *Hågkomster och livsintryck av svenska män och kvinnor* 12, Uppsala 31921 (306–309), 306.

1917 lämnades de tyska fångarna i Sibirien åt sig själva. Söderblom samlade då en betydlig summa pengar för att understödja dem på sin långa vandring hem.

En annan storartad åtgärd var det ekonomiska understödet till lutherska trosförvanter, som hade det mycket svårt i olika krigsdrabbade länder, till exempel i Belgien, Tyskland, Österrike, Frankrike, Siebenbürgen, och i Petrograd. Detta administrerades av Gustaf-Adolfs-föreningarna, men Söderblom spelade en stor roll i verksamheten.

Ojämförligt hårdare effekter, än i Sverige, fick naturligtvis den så kallade hungerblockaden (Nordsjöns spärrning för tyska fartyg) i centralmakternas länder. Dessutom fortsattes blockaden efter krigets slut. År 1919 slog Söderblom fast att ingen krigsåtgärd hade samma förhärjande utverkningar som just denna fortsatta blockad.<sup>38</sup> Hundratusentals människor dog av svält. I samarbete med Svenska Röda Korset ordnade Söderblom så att ett par hundra barn under flera månader kunde vistas i Sverige, dit de kom från de baltiska länderna, Österrike och – genom hans förbindelser till Leipzig – Tyskland. Det var detta, tillsammans med hans ihärdiga kritik mot Versailles fredsfördragets måttlösa krav, som efter kriget förskaffade Söderblom det tyska folkets blivande tacksamhet.

Alla dessa kärleksgärningar är livslevande vittnesbörd om Söderbloms religiösa övertygelse, att tron på det heliga med nödvändighet åstadkommer försonande kärlek till och med mellan nationer. Det var hos honom inte bara fråga om en teoretisk kritik mot den utformning som tvärikesläran hade fått hos Luther, ännu mer hos de konservativa lutheranerna i hans egen samtid, utan det hade omedelbart resulterat i storartad praktisk och konkret handling.

#### IV.

#### FÖRSONING I OCH GENOM KYRKAN

Enligt evangelisk uppfattning är religionen först och främst den enskilda människans förhållande till Gud. Ändå kan ingen religion gestalta sitt liv i världen utan att skaffa sig en institutionell »kropp», därför att människan är en social varelse. Kroppen, dvs kyrkan i den kristna religionen, är till för att ge uttryck åt tron och åt dess konsekvens, som är kärleken. Uppgiften är inte att behärska utan att tjäna världen, i Kristi efterföljd. Kyrkan är därför det givna instrumentet för den enskilda kristnes kärleksverksamhet, när försoningen i samhället, i synnerhet försoningen mellan folken, är ändamålet. Sålunda är det enligt Söderbloms övertygelse kyrkans främsta politiska uppgift i ett krig att vädja om fred, inte att ytterligare hetsa upp några nationalistiska känslor.

Om kyrkan vill bli hörd i världen, så måste den tala med en enda röst. Men nu har den under historiens lopp blivit uppdelad till flera stora och hundratals små trosgemenskaper, som inte ens genom användning av tvång kan förmås gå in i en enhetlig organisation med ett enda dogmatiskt lärosystem, så som det föresvävar den romerska kyrkan som ideal. För en samvetsreligion som den kristna är det emellertid ingen olycka, utan ett helt naturligt fenomen att den existerar i flera olika skepnader. Dess enhet är sålunda en enhet endast i tron på Jesus Kristus; med hänsyn till lära och organisation är den en enhet i mångfald. Ändå är de kristna samfunden inte isolerade mot varandra, för de är sammanbundna av tron. Därför är det så att »de skilda samfunden uppfatta sig som medarbetare i samförstånd eller tävlan.» Det är vad Söderblom redan i sin första ekumeniska bok, *Svenska kyrkans kropp och själ*, kallar för katolicitet, dvs varje konfessionellt samfunds legitima anspråk på universell betydelse. Söderblom kommenterar: »Vad vi behöva för en verksam katolicitet är skärpt syn för var kyrkas äkta nådegåva.» Det är Söderbloms idé om ekumeniciteten i ett nötskal,

<sup>38</sup> Jfr. N. Söderblom, *Gå vi mot religionens förnyelse?*, Stockholm 1919, 7.

formulerat redan 1914, då ännu utan hänsyn till krigssituationen, eftersom intentionen med boken var att göra Church of England bekant med Svenska kyrkan. Syftet var då nattvardsgemenskap mellan dem båda som själva kärnan av »en ny *corpus evangelicorum*.»<sup>39</sup> Men man anar redan den systematiska form som Söderbloms ekumeniska idé kom att anta ett par år senare: en federativ sammanfattning av de tre »katholicismerna» (den ortodoxa, romerska, och evangeliska kyrkan) i ett demokratiskt sammansatt ekumeniskt världsråd av kyrkor, med deras olika traditioner orörda, men med det praktiska syftet att samarbeta på det sociala planet.<sup>40</sup> Det finns till och med i denna tidiga skrift en antydning om en särskild uppgift för Svenska kyrkan, att tillvarata en speciell funktion som bro mellan de olika samfundet.<sup>41</sup>

Den ekumeniska idéns politiska tillämpning lät inte vänta länge på sig. Analogin mellan de olika kyrkliga samfundens obrutna rättigheter och varje folks särskilda uppgift i historien låg ju nära till hands. Kyrkans enhet i mångfald skulle bli ett föredöme för förhållandet staterna emellan. Kyrkan skulle bli en försoningens förtrupp, så att säga. I praktiken var detta en uppgift framför allt för kyrkorna i de neutrala staterna (särskilt i Sverige). Det var vad Söderbloms herdabrev uppmanade till. Men nu hade påven Benedikt XV. (1854–1922) i Rom också utgivit en fredsappell, encyklikan *Ad beatissimi apostolorum*, i samma novembermånad. Söderblom misstänkte öppet, att bakom den låg den romerska kyrkans gamla globala maktanspråk. Ändå såg han här en möjlighet till en »ädel tävlan» mellan Rom och den evangeliska

kyrkan.<sup>42</sup> Det gemensamma var ju att båda var angelägna om att förkunna det sanna kristna budskapet i kritik mot dess förvanskning, ja förfalskning till krigspropaganda i de till namnet kristna nationerna. Men för Söderblom kunde den kyrkliga institutionen endast bli ett medel för en praktisk målsättning, inte bäraren av någon sorts teokrati.

Fredspropet av 1914 hade undertecknats av de neutrala ländernas biskopar men däremot inte av någon kyrklig företrädare från de krigsförande länderna. Det blev således utan framgång i egentlig mening. Det ledde till att inga nya uppdrag kom att skrivas fram till våren 1917. Då syntes utsikterna bli bättre, efter februarirevolutionen i Ryssland och inför krigströttheten efter de fruktansvärt blodiga slagen på västfronten som utkämpades med helt otroliga mängder av krigsmaterial. Söderblom kallade de neutrala ländernas biskopar nu till en konferens med neutrala kyrkomän. Samma år 1917 i maj kom ett *Upprop om freden och reformationsminnet*. När ententemakterna hade avböjt den tyske rikskanslern Bethmann-Hollwegs (1856–1921) fredsöförslag och Amerika inträtt i kriget, sviktade hoppet på nytt. Men i augusti uppmanade *British Council for Promoting an International Christian Meeting* Söderblom att ta initiativet till en stor kyrkornas fredskonferens. Söderblom reagerade snabbt och föreslog en tid i november för ett sådant möte. Det blev den första i en lång rad försök, som skulle slutligen utmynna i det stora *Life and Work* mötet i Stockholm 1925. Jag skall inte här följa den mödosamma vägen dit. I alla fall måste vi komma ihåg, att det trägna arbetet med detta började redan under kriget, när det var faktiskt omöjligt att åstadkomma ett sådant möte. Det understryker hur viktigt och angeläget det hela var för Söderblom. Dessutom är det ett vittnes-

39 N. Söderblom, *Svenska kyrkans kropp och själ*, Stockholm 1916, 58. Förordet säger att texten var färdigskriven i april 1914.

40 Tanken på ett ekumeniskt kyrkoråd förekommer först i ett brev till Johannes Kolmodin av den 8 mars 1919 (NSS ekumeniska samling, UUB), och sedan i tryck i en av Söderbloms viktigaste ekumeniska skrifter, »Evangelisk katolicitet», i: *Enig kristendom*, Kyrkans enhet 7, Stockholm 1919 (65–126), 119–122.

41 Jfr. *Svenska kyrkans kropp och själ*, 59.

42 Jfr. *Herdabref*, a. a. (not 1), 49–52 (citatet 52). Benedikts appell står i encyklikan *Ad beatissimi apostolorum, Acta Apostolicæ Sedis* 6/1914, 587–660 (på fem språk).

börd om hur hans tro på det omöjliga slutligen ledde till mötets förverkligande.

Om Söderblom strävde efter en världskristenhetens enhet i mångfald, så blev dock Svenska Kyrkan alltid hans fasta grund och utgångspunkt. Så genomförde han en biskopsvisitation i sitt ärkestift mitt under den arbetsrikaste perioden av Stockholmsmötets förberedelse. På samma sätt hade hans egen kyrka prioritet också under tidigare år. Manfred Björkquist (1884–1985) skriver med rätta: »Hans största betydelse var kanske att liksom han bröt vår kyrkans isolering utåt gentemot kristenheten, han även förmådde ställa in kyrkan mitt i sitt eget folkets liv.»<sup>43</sup> Det gjorde han inte med vidlyftiga organisatoriska reformer, utan med sitt livliga intresse för enskilda människor, sitt ihärdiga sociala engagemang, och med sin spontana hjälp när så behövdes, till och med genom kroppsligt arbete. Ett exempel på en dylik hjälp var livsmedelsinsamlingarna under kriget. De bidrog avsevärt till att stärka solidariteten mellan landsbygd och stad. Det var en viktig faktor i ett land, som då inte på långt när var lika urbaniserat som idag.

Söderbloms mångsidiga prestationer möter beundran ännu idag. Ibland anklagas han emellertid för att ha gjort alltför mycket på egen hand, som något slags ensamvarg. Det är kanske inte alldeles obefogat. Jag tycker att det kan förklaras på två sätt. Först: han var ju alltid omstridd, både för att ha kommit till ärkebiskopsämbetet som en outsider, som inte hade varit biskop innan, och som hade hamnat på biskopsförslagets tredje och sista rum, men likväl på grund av sin liberala teologiska övertygelse. Därför fick han alltid kämpa för att få sina idéer förverkligade. För det andra: att vara ensamaktör tillhör väl snillets öde. Söderblom var ju överlägsen de flesta av sina samtida. Han kunde helt enkelt inte föreställa sig att någon

människa var mindre begåvad än han själv, och det har säkert ibland gjort honom en smula otålig. Hans benägenhet att dominera har troligen tilltagit i takt med hans ökande framgång.

Ändå är det alldeles omöjligt för vem som helst att utföra en sådan livsgärning, utan ett intensivt samarbete med andra. Och den som går igenom hans ofantliga korrespondens får sannerligen intrycket att det verkligen fanns ett vitt utbrett nät av medarbetare, som spelade en stor roll för det hela. Bland dem är det många, vars insatser inte är tillräckligt dokumenterade i tryck. Men det beror dels på att en hel del av vad som ägt rum aldrig har kommit fram i offentligheten, utan ofta avgjorts endast genom muntligt avtal. Dels beror det också på oss författare, vi som skrivit om honom. Vår uppmärksamhet har alltför ofta magiskt attraherats bara av den största gestalten. Så det finns ett väldigt stort område kvar för vidare forskning.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Söderbloms Verhalten im I. Weltkrieg wird von seinen religionswissenschaftlichen, theologischen und gesellschaftstheoretischen Gedanken aus erörtert. Er sah den Krieg schon 1914 als das Ende der alteuropäischen Ordnung und den Nationalismus aller beteiligten Nationen eschatologisch als Auftritt des Antichrist. Demgegenüber motivierte ihn die unentrinnbare Gegenwart des Heiligen zu Friedensappellen und Hilfsaktionen. Dabei hatte die christliche Liebe eine politische Dimension als treibende Kraft einer Umformung des alle Sozialgebilde bestimmenden Wettbewerbs zur Zusammenarbeit. Die Stockholmer Konferenz 1925 sollte den Vortrupp für die Versöhnung der Völker bilden. Sie wurde flankiert durch den Einsatz für Kriegsgefangene und Aktionen gegen das Elend der Nachkriegszeit.

<sup>43</sup> Manfred Björkquist, »Svenska kyrkans primas», i: *Nathan Söderblom in memoriam*, utg. av N. Karlström, Stockholm 1931 (197–234), 206 f.



PER-ARNE BODIN

# Ryska kyrkan mellan krig och revolution

## SYNODEN

Den ortodoxa kyrkan var sedan början av sjuttonhundratalet vingklippt genom ett statskyrkosystem, som delvis hade importerats från Sverige av Peter den store. Den styrdes av ett ecklesiastikministerium, eller snarast ett slags regering, Den heliga synoden, ledd av en världslig tjänsteman, kallad överprokurator.<sup>1</sup> Biskoparna utsågs av tsaren och kyrkoledningen var helt beroende av tsarmaktens godtycke. Många inom kyrkan var mycket kritiska till sakernas tillstånd och önskade återupprätta patriarkämbetet, som hade avskaffats av Peter den store. Metropolitan Antonij av Petersburg skrev i ett memorandum år 1905:

.../den världsliga maktens överdrivna kontroll har begränsat kyrkans kompetens nästan enbart till gudstjänstfirande och utförandet av religiösa ceremonier.../vilket lett till att kyrkans röst klingar ohörd både i det privata och det offentliga livet.<sup>2</sup>

1 För presentationen av kyrkan under denna tid se min bok: Per-Arne Bodin, »*Ur djupen ropar jag*». *Kyrka och teologi i 1900-talets Ryssland*, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1993. Presentationen av bakgrunden är till en del hämtad därifrån.

2 Citeras från Alexander Bogolepov, *Church Reforms in Russia 1905 – 1918*, Publ. Comm. of the Metropolitan Council of the Russian Orthodox Church of America, Bridgeport 1966, s. 13. Bogolepovs bok ger en utmärkt

Avskaffandet av patriarkämbetet och införandet av den heliga synoden innebar inte bara att kyrkan förlorade nästan all makt över sin egen styrelse utan också att den leddes på ett sätt som inte stod i överensstämmelse med den kanoniska rätten. Många diskussioner inom den ryska kyrkan under decennierna före revolutionen gällde kampen för självständighet gentemot staten. Sakernas bedrövliga tillstånd belystes av den makt som den galne munken Rasputin hade fått inte bara över tsarfamiljen utan också över tjänstetillsättningar och då kanske särskilt utnämningen av nya biskopar. Ett tiotal biskopar som hade kommit till makten på hans inrådan tvingades avträda sina ämbeten efter februarirevolutionen 1917. Han blev en nästan lika viktig fråga som kyrkostyret i allmänhet i Ryssland åren före revolutionen.

En annan orsak till den ryska ortodoxa kyrkans beroendeförhållande gentemot statsmakten hade med arvet från Bysans att göra. Där sågs förhållandet mellan kyrka och stat som en samklang mellan de två. De bysantinska tänkarna använde här det grekiska ordet *symfoni*.

bild av den ryska ortodoxa kyrkans dilemma under tiden strax före revolutionen.

Kejsarmakten hade allt ansvar för världen och kyrkan ansvarade för frälsningen. Kejsaren var dessutom garanten för kyrkans säkerhet. Kyrkan blev på så sätt lojal mot statsmakten samtidigt som den krävde skydd från den. Ofta innebar denna symfoni att kyrkan avsåg sig ansvaret för historien och världen. Det verkliga förhållandet mellan kyrka och stat i Bysans var naturligtvis mycket mer komplicerat, men denna föreställning om lojalitet och samarbete har legat till grund för den ryska ortodoxa kyrkans förhållande till statsmakten. För den ryska kyrkan från 1500-talet och framåt har denna symfoni snarast varit en önskan men inte ett reellt faktum. De ryska tsarerna och kejsarna såg kyrkan snarast som ett ämbetsverk bland andra i den tsaristiska byråkratin. Det är denna symfoni eller strävan efter symfoni som har varit ett av kyrkans dilemman under de senaste århundradena. Kyrkan har egentligen ingen tradition av att opponera mot statsmakten, utom i de fall då statsmakten uppenbart brutit mot Guds bud.

Den ryska ortodoxa kyrkan före revolutionen var alltså en statskyrka. Moderna ryska kyrkohistoriker talar om denna tid, »synodtiden», som en svår period för kyrkan. Den hade privilegier av olika slag men var bunden av kejsaren och statsmakten i sitt handlande. Det fanns många kritiker av den rådande situationen också inom prästerskapet och bland biskoparna. En grupp socialt engagerade präster förstod att kyrkan måste förändras för att närma sig den moderna världen och särskilt då arbetarna i städerna, som oftast stod främmande inför kyrkan. På landet fortsatte man däremot oftast att gå i kyrkan.<sup>3</sup>

Den 9 januari 1905 gick Petersburgs arbetare i ett fredligt demonstrationståg till Vinterpalatset för att överlämna en petition med en bön om

att tsaren skulle förbättra deras villkor. Demonstrationen möttes av militärens kulor och hundratals demonstranter dödades. Händelsen, som i historien kallas Den blodiga söndagen, gav upphov till strejker och oroligheter. Å ena sidan möttes dessa med reformförsök från regimen, bland annat antogs en konstitution och inrättades en riksdag, en Duma, som Ryssland egentligen tidigare aldrig haft. Å andra sidan möttes protesterna med repression, demonstrationerna slogs brutalt ned, revolutionärerna arresterades och avrättades.

Demonstrationståget blodiga söndagen leddes av en präst, fader Georgij Gapon, som tillhörde de socialt medvetna prästerna och som hade varit verksam i Petersburgs slum. Han hade vunnit ett så stort förtroende bland arbetarna att han kunde ställa sig i spetsen för ett arbetartåg. Gapon visade sig sedan ha varit polisspion och året därefter avrättades han av revolutionärerna.

Det är detta skeende som kallas 1905-års revolution. I samband med denna publicerade flera av kyrkans tidningar artiklar som kritiserade tsarmaktens våldsanvändning och protesterade mot de förhållanden under vilka arbetarna levde.<sup>4</sup> Många uttalanden från kyrkans sida inskränkte sig dock till uttryck för medlidande med de döda arbetarna, ofta med förståelse för deras svåra situation. Samtidigt talades det ofta i dessa artiklar om att arbetarna blivit förledda av revolutionärerna. Få inom kyrkans ledande kretsar lade skulden för den blodiga söndagen på regimen.<sup>5</sup>

Stora delar av den ryska intelligention var djupt kritiska mot kyrkan och hade varit det sedan mitten av 1800-talet. Många var övertygade ateister, kanske på ett helt annat sätt än man var i resten av Europa på 1800-talet. I början av 1900-talet var Ryssland djupt split-

3 Om kyrkan i de ryska städerna se: Gregory L. Freeze, »'Going to the Intelligentsia': The Church and Its Urban Mission in Post-Reform Russia», *Between Tsar and People. Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*. Ed. James West, Edith Clowes, and Samuel Kassarow. Princeton University Press, Princeton 1991, ss. 215-232.

4 John Shelton Curtiss, *Church and State in Russia. The Last Years of the Empire, 1900-1917*, Columbia University Press, New York 1940.

5 Krovavoje voskresenije tjerez prizmu tserkovnoj publitsistiki 1905 g. (po materialam ofitsial'noj tserkovnoj pressy) By <http://history-md.ru/> 2014-08-01

rat mellan en reaktionär regim och den radikala rörelsen som blev allt starkare och fick allt fler anhängare. Terrorismen var utbredd, ministrar och generaler sprängdes i luften. Terroristerna hade ofta stöd från den växande överklassen. Under tiden och paradoxalt nog växte den ryska ekonomin och höll på att bli en av de starkaste i Europa. Den politiska situationen var helt ohållbar, samtidigt som inte bara ekonomin utan också kulturen blomstrade som aldrig förr.

#### KONSTNÄRERNA OCH RELIGIONSFILOSOFERNA

Under dessa år framträdde avantgardekonsten i Ryssland med konstnärer som Malevitj och Kandinskij. Man kunde också lägga märke till ett starkt nostalgiskt element i den ryska kulturen. Det kan vi se framför allt hos målaren Michail Nesterov, som i sin konst uttryckte en folklig fromhet som många längtade tillbaka till, en fromhet som fanns före industrialismen och före de politiska konflikternas tid. Nesterov tillhörde en riktning i den ryska kulturen vid denna tid som kallades *bogoiskatel'stvo*, guds-sökeri, en strävan efter förlorade nationella rötter av samma slag som hos nationalromantikerna vid det svenska sekelskiftet, men med mycket starkare kristet inslag än i Sverige. Ofta avbildade han munkar, nunnor eller heliga män mot bakgrund av ryska landskap med kyrkukupoler. Det är en konst som kan förefalla en aning manierad, men den tycks alltså ha uttryckt en stark längtan tillbaka till det förflutna i dessa extrema orostider. Nesterov var bara en av många konstnärer som under första världskriget och under revolutionsåren målade motiv från den ortodoxa kyrkans praktik.

Under åren före första världskriget återupptäckte det intellektuella Ryssland det gamla ikonmåleriet. 1913, i samband med att Romanovätten firade trehundraårsjubileum, visades en stor utställning av medeltida ikoner, en utställning som gjorde stort intryck på företrädarna för det ryska avantgardet som här kunde

se ett formspråk som stod dem nära. Inför första världskriget fanns alltså två riktningar inom den ryska kulturen: ett avantgarde öppet för inflytande från hela världen och en kultur som var nostalgisk men som ändå medvetet eller omedvetet stod under inflytande av den modernistiska europeiska kulturen.

Detta nostalgiska drag gällde också den ryska religionsfilosofiska renässansen. Den radikala rörelsen bekämpades av tsarregimen med all den brutalitet en polismakt kan frammana. Dess idéer bekämpades däremot av en liten grupp idealistiska filosofer, som därmed på inget sätt inte var några försvarare av tsarmakten. Det var en liten samling akademiker som stod upp till försvar för människovärde, för andlighet, för ortodoxa kyrkan, för eviga värden. De bildade tillsammans den ryska religionsfilosofiska renässansen, som är en av de mest intressanta företeelserna i hela den ryska idéhistorien.<sup>6</sup> De publicerade artiklar, gav ut böcker och samlades i två religionsfilosofiska sällskap – ett i Moskva och ett i Petersburg – där de diskuterade mänsklighetens djupaste frågor i en tid då en hel värld var på väg mot sin undergång. Deras andliga lärofader var 1800-talsfilosofen Vladimir Solovjov. Religionsfilosoferna med sitt sökande efter Rysslands rötter och den ryska särarten kom sedan att medverka i den nationalistiska och patriotiska propaganda som var stark i första världskrigets inledningsfas.

#### FÖRSTA VÄRLDSKRIGET

Liksom i nästan hela Europa möttes nyheten om krigsutbrottet i Ryssland av en våg av patriotism, också hos stora delar av kultureliten. Första världskriget sågs i den ryska propagandan som en kamp för de slaviska folken mot tysk och österrikisk dominans i Europa. De ryska religionsfilosoferna som hade sina intellektuella rötter i den slavofila rörelsen från mitten av 1800-talet

<sup>6</sup> Nikolaj Michajlovitj Zernov, *Visbet i exil: den ryska religiösa revolutionen i det 20:e århundradet*, Artos, Skellefteå 1993.

drogs med i denna patriotiska våg.<sup>7</sup> Tsaren, kyrkoledningen och många av religionsfilosoferna var plötsligt eniga i sin syn på Rysslands bestämelse. Kriget skulle leda till ett enande av de slaviska folken och ett nederlag för Tyskland och Österrike. Motsättningen mellan öst, Ryssland, och väst, Tyskland, blev ånyo aktuell. I ryskt perspektiv sågs kriget som en fortsättning av Krimkriget, men med en annan uppsättning av aktörer som allierade respektive fiender. Kriget innebar en moralisk kamp mellan Det heliga Ryssland och ett ogudaktigt väst som intresserade sig för världslig rikedom. Tyskland var ett koncentrat av väst med dess ogudaktighet och materialism. Kriget försvarade trosbröderna i Serbien.

En av religionsfilosoferna, Vladimir Ern, menade i sin bok *Tiden är slavofil* att Ryssland bevarat de allmänmänskliga humanistiska värdena, medan Tyskland och Österrike stod för ogudaktig modernitet och barbari. Han hänvisade både till Rysslands nationalskald Alexander Pusjkin och till Dostojevskij, som företrädare för humanistiska värden. Det var Ryssland som tillsammans med England och Frankrike skulle återupprätta de sanna europeiska värdena. Genom detta sätt att argumentera kunde Ern förena påståendet att Ryssland hade ett messianskt uppdrag i kriget med det faktum att Ryssland, Frankrike och England var bundsförvanter. Det fanns två Europa: ett som var bättre och ett som var sämre.

En av tidningarna där krigsförklaringen publicerades hade som rubrik: »Gud är med oss». En av biskoparna uttryckte avskyn mot det germanska förbehållslöst och demagogiskt:

Tyskland och Österrike förklarade krig mot oss. De hade redan förberett detta i 40 år eftersom de vill utvidga sin kontroll i öst. Och än sen. Skulle vi lugnt ha kapitulerat för tyskarna? Skulle vi ha försökt efterlikna deras grymma och vulgära seder. Skulle vi ha ersatt den ortodoxa fromhetens heliga handlingar med magen och plånboken. Nej! Det vore

7 Ben Hellman, »The First World War», *Vstretji i stolknovenija: stat'i po russkoj literature* = *Meetings and Clashes: Articles on Russian Literature*, Department of Slavonic and Baltic Languages and Literatures, University of Helsinki, Helsinki 2009, ss. 9-62.

bättre för hela nationen att dö än att låta oss födas med ett sådant kätterskt gift.<sup>8</sup>

En av de få prästerna som satt i det nyinrättade parlamentet, duman, höll ett flammande tal 1915 och uttryckte en önskan att förgöra allt det germanska.<sup>9</sup> Ett av målen var erövringen av Konstantinopel, och kriget gällde Rysslands roll som arvtagare till det bysantinska riket. En hemlig försäkran om att Ryssland skulle erhålla Konstantinopel efter ententens seger fanns med i det diplomatiska spel som ägde rum.

Baptisterna växte sig starkare under början av 1900-talet. Under kriget uppfattades de från många håll som femtekolonnare. Situationen för andra religiösa grupper än de ortodoxa hade förbättrats i kölvattnet av 1905-års revolution. Nu försämrades den igen. Antisemitiska stämningar uppmammades likaså. Demagoger frågade sig om det inte var judarnas fel när det gick dåligt för Ryssland i kriget.<sup>10</sup>

Kyrkan var försvagad av synodsystemet och den påtvingade närheten till tsaren och staten. Fältprästverksamheten hade i grunden omvandlats efter det Rysk-japanska kriget 1904-1905, där allt hade skett ad hoc. Nu var kyrkan bättre förberedd, men också nu hade prästerna svårt att verka bland trupperna. I kriget deltog ungefär 5000 fältpräster som alltså inte hade en stridande funktion.<sup>11</sup> Det framgår av de minnen som finns bevarade skrivna av fältprästorganisationens ledare Georgij Sjavel'skij. De skulle i sina predikningar uppehålla moralen, de skulle välsigna trupperna, trösta sårade och begrava de döda. Mycken självupppoffring från prästerna rapporterades, men hos dem fanns också mycket av likgiltighet och slentrian. På hemmafronten organiserade kyrkan insamlingar till soldaterna

8 Citeras ur Vladimir Moss, *Orthodoxy and the First World War*, <http://www.orthodoxchristianbooks.com/articles/438/orthodoxy-world-war-one/> 2014-08-01

9 Curtiss, a.a., s. 381.

10 Curtiss, a.a., s. 380.

11 G.I. Sjavel'skij, *Vospominanija poslednego protopresvitera*, [http://militera.lib.ru/memo/russian/shavel'skiy\\_gi/index.html](http://militera.lib.ru/memo/russian/shavel'skiy_gi/index.html). 2014-08-01

och deras familjer och inrättade sjukhus för de sårade. Många präster som skickades till fronten från byarna var oförberedda på vad som väntade dem. Fältprästerna hade föga erfarenhet av att predika och för att upp avhjälpa detta utformades en särskild organisation av fältpredikanter som skickades runt längs fronten. Trots omorganisationen ger Sjavel'skijs minnen bilden av en svag och splittrad kyrka som hade svårt att göra det som ansågs vara dess plikt under kriget.



Det finns mängder av bevarade fotografier från den ryska fronten. Ett av dem som gör starkast intryck visar en officer som i påsktid skrivit förkortningen för Kristus är uppstånden på kyrkoslaviska med odetonerade granater. Det är en bild som ger ett omedelbart intryck av krigets vansinne: uppståndelsetanken skriven med ett människogjort ting som kan döda och lemlästa sin nästa.

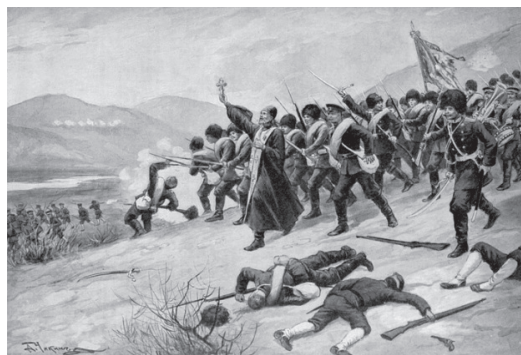


*En präst välsignar de ryska soldaterna i en skyttegrav*

I propagandan talades om präster som gick i bräsch för de ryska soldaterna mot fienden inte

med vapen utan med korset i handen.<sup>12</sup> Sådana berättelser återges i Sjavel'skijs memoarer.<sup>13</sup>

Motivet med prästen i spetsen för de anfällande ryska trupperna återfinns också i folkliga propagandatryck från tiden, det som på ryska kallas *lubok*. Den ryska krigspropagandan spreds också i form av vykort som trycktes med patriotiska motiv och med bilder från fronten.



*En präst med kors i sin högerhand går före truppen vid ett anfall. Folkligt tryck*

Efter februarirevolutionen 1917 kom fältprästerna att förknippas med det fallna och impopulära tsarväldet. De fortsatte verka ytterligare några månader fram till oktober och det bolsjevikiska maktövertagandet, men nästan ingen kom längre till gudstjänsterna eller lyssnade till predikningarna. Flera präster arresterades och anklagades för att vara monarkister, ibland bara för att de av slentrian fortsatte be för tsarfamiljen i litanior.

Kyrkan hade förlorat mycket av sin legitimitet både genom sin roll som statskyrka och genom det stöd som den gett kriget. I tidskriften *Gnistorna* publicerades 1917 en bild på den blivande patriarken, metropoliten Tichon som välsignar en kvinnobataljon på väg mot fronten. Kriget var nu redan mycket impopulärt, men stöddes alltså fortfarande av kyrkan.

<sup>12</sup> Konstantin Katkov, *Vojennoje duchovenstvo Rossijskoj imperii*, <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/28242.htm>. 2014-08-01

<sup>13</sup> G.I. Sjavel'skij, a.a.



Metropoliten Tichon av Moskva (den blivande patriarken) välsignar ett kvinnoförband på Röda torget sommaren 1917.

## FÖRSTA VÄRLDSKRIGET OCH IKONERNA

Ikonerna var viktiga vid bönerna i fält. Berättelser om hur särskilt Mariaikoner bistod de ryska trupperna förekommer ofta i skildringarna från fronten. Maria har i rysk liksom bysantinsk ortodox tradition strategisk betydelse. Hon bistod i försvaret av Konstantinopel och därutöver finns en hel serie av berättelser om hur böner inför Mariaikoner lett arméer till segrar vid olika slag: det gäller kampen mot svenskarna på 16- och 1700-talen liksom mot Napoleon på 1800-talet. Till och med från inbördes strider berättas om Mariaikonernas kraft för att övervinna fienden. Maria kallas i de ortodoxa hymnerna för fältherre, en beteckning som i dessa berättelser inte bara blir metaforisk.<sup>14</sup>

Under första världskriget fick bland annat en av Rysslands mest kända ikoner, Gudsmodern från Vladimir dra i fält. Hon skickades efter en högtidlig procession till en av järnvägsstationerna i Moskva i en särskild järnvägsvagn till fronten. Hon bars sedan runt nära strids-



linjerna. Detta skedde i pingsttid 1916 och förknippas med den ryska arméns framgångar vid den tiden.<sup>15</sup>

En episod från krigets första år som ofta återberättats är när soldaterna inför ett slag i nuvarande Polen såg Gudsmodern med Jesusbarnet på himlen. Barnet var på hennes vänstra

14 A. Farberov, *Zastupnitjestvo Bogoroditsy za russkich voinov v Velikuju vojnu 1914 goda. Avgustovskaja ikona Bozjijej Materi*, Kovtjog, Moskva 2010.

15 Farberov, a.a., ss. 198-202.

hand, medan den högra, som såg ut att välsigna trupperna, visade mot väst, mot fienden.<sup>16</sup> Hon visade, enligt berättelserna, att det nu var dags för de ryska trupperna att göra en framryckning. Efter en stund försvann bilden och istället framträdde ett kors på himlen. Snart målades en ikon som visade detta under. Den kallas Augustówikonen efter orten där undret skedde. Här vann sedan ryssarna ett slag och de tyska trupperna retirerade. Det kaos som tidigare rått i detta frontavsnitt bland de ryska trupperna försvann, berättades det. Nyheten om undret spreds i pressen, affischer med motivet framställdes, och den heliga synoden gjorde en utredning som bekräftade att undret ägt rum. Denna pågick under två år och gällde både undret och undrets karaktär och trovärdighet liksom utformningen av den ikon som skulle avbilda vad som skett. Undret bekräftades i en lång rad av skrivelser till synoden. Frågan om hur ikonen skulle ihågkommas i kyrkan blev aldrig riktigt utredd före revolutionen. Först för några år sedan beslutade kyrkan att minnet av undret skulle tas in i kyrkokalendern och två olika grundtyper av ikoner tillägnades det: en bröstbild, och en bild som visar Gudsmodern i helfigur. Undret och Mariaikonen som avbildar detta firas den första september, alltså på den ryska kyrkans nyårsdag och enligt den gamla julianska kalendern.<sup>17</sup>

I många kyrkor finns nu kopior av denna ikon, som i sin utformning är starkt påverkad av västeuropeisk konst. Den ser ut som en katolsk Mariabild från denna tid och en av dem som såg undret skrev till synoden att Maria när hon visade sig på himlen liknade Mariaikonen från Czestochowa, vars original tvärtom visar starka bysantinska eller ryska inslag. Undret skedde i imperiets västligaste delar, vilket alltså fått konsekvens för ikonens stilistiska utformning.

När Ryssland nu minns hundraårsdagen av krigsutbrottet har denna ikon fått ny aktualitet

och den har uppmärksammats genom gudstjänster som hållits i närvaro av de väpnade trupperna. Ikonen har blivit en del av den post-sovjetiska ryska upprustningen.

#### KYRKOMÖTET 1917

Efter februarirevolutionen 1917 kunde till slut det lokala kyrkomöte sammanträda som redan hade börjat planeras 1904–1905. Deltagarna var mer än femhundra med stort inslag av lekmän. Det var den heliga synoden som hade kallat till mötet och som nu helt hade släppt sin lojalitet med tsarmakten. Kyrkomötet sammanträdde fortfarande när sovjetmakten upprättades 1917 och de första förföljelserna tog sin början. Inledningsgudstjänsten hölls i Uspenskijkatedralen i Kreml där det sedan urminnes tider stått två troner: en för tsaren och en för patriarken. Båda var vid tillfället tomma, patriarktronen hade stått tom sedan mer än tvåhundra år och tsartronen sedan några månader. En representant för den provisoriska regeringen fanns närvarande under förhandlingarna liksom storfurstinnan Elisabeth, kejsarinnans syster, som snart skulle bli arresterad och avrättad av bolsjevikerna. Kyrkomötet tog skarpt avstånd från de begynnande förföljelserna av kyrkan efter statskuppen i oktober men delegaterna förstod också att förföljelserna bara var början på en ny martyrtid för de kristna. Kyrkomötet intog först en vänsterposition, som nästan alla gjorde efter februarirevolutionen, men kom att i slutet förklara sig neutralt i politiska frågor. Man uttryckte inga monarkistiska åsikter. Detta kyrkomöte som sammanträdde under revolutionsåret blev det gamla Rysslands sista stora manifestation samtidigt som det innebar ett försök att i grunden reformera den ryska kyrkan.

Känslan av en stundande katastrof var så stark att delegaterna till och med frångick de kanoniska reglerna och lät patriarken i hemlighet utnämna tre ställföreträdare, som sedan i sin

<sup>16</sup> Farberov, a.a., ss 115–138.

<sup>17</sup> Farberov, a.a., s. 262 f.

tur fick välja sina ställföreträdare, om kyrkans ledare skulle arresteras, förvisas eller mördas. Kyrkomötet antog också komplicerade regler för hur kyrkan skulle styras om dess centrum helt skulle upphöra att fungera. Synen på den ryska kyrkans historia efter 1917 är full av motsägelser, men de flesta är eniga om att kyrkomötet 1917–1918 fattade visa beslut, beslut som också förberedde kyrkan för förföljelsetiden. Detta kyrkomöte hade till sin betydelse kunnat bli en motsvarighet till vad Andra Vatikankonciliet var för den katolska kyrkan. En rad viktiga frågor diskuterades och beslut fattades, av vilka många dock aldrig kom att genomföras.

Språkfrågan fanns på dagordningen, dock utan att något beslut fattades. Kyrkomötet dryftade frågan om nödvändigheten av att göra gudstjänsten mera lättförståelig, antingen genom en övergång till ryska som gudstjänstspråk eller genom att förenkla och revidera den kyrkoslaviska som använts tidigare. Kyrkoslaviska, det sydslaviska skriftspråk som använts sedan Kievrikets kristnande 988, var vid denna tid tämligen oförståeligt för de flesta, ungefär som om vi skulle använda Gustav Vasas Bibel som språk i den svenska gudstjänsten. Det fanns också ett förslag om en kalenderreform, en övergång till den gregorianska kalendern, som också genomfördes, men som snart togs tillbaka. Kvinnornas roll inom kyrkan uppmärksammades och det lades fram ett förslag om att återinföra diakoniss-ämbetet. Av alla dessa förslag eller beslut blev nästan ingenting genomfört. Reformerna kunde inte genomföras eftersom staten och partiet inledde förföljelserna av kyrkan. Detta är en av paradoxerna i den ryska kyrkans historia att det reformvänliga kyrkomötet följdes av en återgång till det gamla. Det enda bestående var återupprättandet av patriarkdömet.

## PATRIARK TICHON

Kyrkomötet återupprättade patriarkdömet i Ryssland och valde Tichon till ledare för den ryska kyrkan. Valet skedde genom hemlig omröstning bland delegaterna och sedan drogs lott bland de tre kandidater som fått flest röster. Det var den gamla proceduren från 1600-talet med den skillnaden att då tsaren hade varit den som fått dra lott om kandidaterna. Nu lät man en gammal munk få detta uppdrag. Patriarkämbetet hade alltså varit obesatt i mer än två hundra år. När en grupp delegater kom till den nyvalde patriarken höll denne ett tal, som visade att han visste vad som förestod honom själv och hans kyrka:

Er nyhet om att jag valts till patriark är för mig som den bokrulle, på vilken det stod skrivet: »Gråt och tandagnisslan och sorg» och vilken profeten Hesekiel tvingades att svälja...<sup>18</sup>

Vid introniseringen av Tichon hämtades patriark Nikons mitra och andra delar av hans skrud ur livrustkammaren. Nikon hade varit patriark i mitten av 1600-talet och genom sitt styre orsakat djupgående konflikter både med den världsliga makten och inom kyrkan. Det gällde de reformer han genomförde för att närma den ryska ortodoxa kyrkan till den grekiska moderkyrkans ritual. Med facit i hand kunde användningen av Nikons mitra ses som ett dåligt omen som förebådade kommande konflikter inom kyrkan och mellan kyrka och stat.

Tichon har blivit en gestalt som personifierat den ryska kyrkans dilemma under sovjetmakten. Han var karismatisk samtidigt som han till skillnad från andra ryska kyrkoledare utstrålade en enkelhet, som visade på en ny rysk ortodox identitet långt från det ryska hovlivets officiella manifestationer. Egentligen var han efter den bolsjevikiska statskuppen i november 1917 den ende ledargestalten i Ryssland som hade någon form av legitimitet. Han introniserades den 21

<sup>18</sup> Citeras från Lev Regel'son, *Tragedija russkoj tserkvi 1917–1945*, Ymca-Press, Paris 1977, s. 33.



november 1917. Den 25 och 26 oktober hade Lenin tagit makten. Det låg alltså bara knappt en månad mellan dessa två händelser. I början av 1918 höll han en predikan där han med utgångspunkt ifrån ett Bibelcitat hävdade att bolsjevikerna hade gett folket stenar istället för bröd och orm istället för fisk. Han kom också att bannlysa den nya bolsjevikregimen, och han fördömde bolsjevikernas mord på tsarfamiljen. Här var ett tillfälle då kyrkan inte skulle förhålla sig lojal med den världsliga makten, trots föreställningen om symfoni dem emellan. Stora kyrkliga processioner på Moskvas gator alternerade med bolsjevikernas stora politiska demonstrationståg. Kyrkobaner bars runt ena dagen på gatorna, röda fanor den andra. Ett gammaldags kyrkligt språkbruk mötte här bolsjevikernas moderna propaganda. Tichon utsattes på samma sätt som Lenin för ett mordförsök. Futuristpoeten Vladimir Majakovskij skrev flera hätska dikter riktade mot patriarken, bland annat en som anklagade Tichon för att inte lämna över silver och guld som skulle behövas för kampen mot hungersnöden i landet:

Tichon, patriarken  
täckte sin buk med prästrocken.  
Ringde i klockorna i de mätta städerna,  
skrämdde upp ockrarna över guldmynten:  
»Låt dem kola av,  
men guldet ger vi dem inte!»

En av tidens andra stora skaldar, den judiske poeten Osip Mandelstam, har i en dikt skriven redan 1918 jämfört sin roll som poet med den nyss introniserade patriarkens:

Likt den sene patriarken i det förstörda Moskva  
som bär den ohelgade jorden på sitt huvud,  
en värld av blindhet och plågad av split,  
Som Tichon, det sista kyrkomötets utvalde.<sup>19</sup>

Två av tidens största poeter författade dikter ägnade den nyvalde och nyintroniserade patriarken. I denna brytningstid, en tid av krig och revolution och mot den mycket speciella his-

toriska roll kyrkan spelat fick dess överhuvud plötsligt en viktig roll i ryssarnas medvetande. Kanske Tichon under en kort tid var den mest enande gestalten i Ryssland under ett interregnum mellan tsaren och bolsjevikerna. Kyrkan som varit så svag och underkastat sig kejsarmakten blev plötsligt stark och en viktig röst under dessa månader.

### BÖRJAN PÅ FÖRFÖLJELSERNA

Några månader efter det bolsjevikiska maktövertagandet i oktober 1917 antogs ett dekret om kyrkans skiljande från staten, och samtidigt framtogs den ansvaret för skolväsendet. Det var strax efter att patriarken bannlyst bolsjevikerna. Kyrkans egendomar konfiskerades även om man temporärt fick behålla nyttjanderätten över gudstjänstlokaler och kloster. Präster, biskopar, munkar och nunnor framtogs sina medborgerliga rättigheter och hade inte möjlighet att delta i allmänna val förrän år 1936. Under hungersnöden 1921 krävde staten att kyrkan skulle ge ifrån sig alla sina värdeföremål för inköp av mat till de hungrande.<sup>20</sup> Kyrkan lovade att hjälpa till på alla sätt, men hävdade att man inte kunde lämna ifrån sig föremål som behövdes i gudstjänsten. Kraven från statens sida ställdes medvetet ultimativt, det framgår av dokumentation som kom fram under glasnost, för att skapa en konflikt med kyrkan. Lenin skrev i ett hemligt brev till en av sina närmaste medarbetare, Molotov:

Ju fler företrädare för det reaktionära prästerskapet och borgerskapet som vi lyckas skjuta av denna anledning, desto bättre. Vi måste ge dessa typer en läxa så att de på flera decennier inte kommer att våga tänka på något som helst motstånd.<sup>21</sup>

Partiet och statsapparaten inledde en arresteringsvåg mot kyrkan och tusentals präster och många av biskoparna avrättades som kontrare-

19 Osip Mandel'sjtam, *Sobranie sotjinenij v trech tomach*, tom 1, Washington: Inter-language Literary Associates, Washington 1967, s. 143.

20 För en diskussion av kyrkans förhållanden efter revolutionen se recension i *Svobodnaja mysl'* 1993, nr. 3. ss. 119-123.

21 Brevet finns publicerat i *Izvestija CK KPSS*, 1990, nr. 4, s. 193.

volutionärer. Tichon protesterade skarpt mot den nya regimens terrorvälde, vilket ledde till att han sattes i husarrest. År 1923 avgav han en lojalitetsförklaring till den nya sovjetmakten, varpå han släpptes. Patriarken dog 1925. Strax före sin död förutspådde han framtiden för sitt land: »Natten kommer att bli lång och mycket mörk».

Tichons utnämnde ersättare metropoliten Pjotr arresterades ett halvt år efter patriarkens död. Likaså arresterades den andre i ordningen av efterträdare, metropoliten Sergij. Den senare släpptes emellertid i början av 1927 efter ett halvt års fängelsevistelse. Strax efter frigivningen förnyade han Tichons lojalitetsförklaring gentemot statsmakten. Den uttrycker en önskan om symfoni dem emellan:

Nu har vår ortodoxa kyrka i Sovjetunionen en centralförvaltning som inte bara helt motsvarar de kanoniska lagarna utan också de civila, och vi hoppas att denna legalisering så småningom skall utsträckas till stifts – och kontraktsförvaltningarna. /.../ låt oss uppsända vår tacksägelsebön till Herren, som har låtit en sådan nåd ske med vår Heliga Kyrka. Låt oss inför allt folk också tacka sovjetregeringen som visat en så stor generositet inför den ortodoxa befolkningens behov, och kyrkan försäkras samtidigt att den inte skall missbruka detta förtroende.<sup>22</sup>

Genom dessa lojalitetsförklaringar inledde den officiella kyrkan en kompromissernas politik gentemot staten och partiet. Syftet var att till varje pris försöka bevara kyrkans existens, även om eftergiftspolitikens betydde ständiga förödmjukelser och lögner från dess sida. I grunden kanske det också fanns en längtan efter symfoni i förhållandet mellan kyrka och stat. De två loja-

litetsförklaringarna har varit ytterst omstridda sedan de skrevs under. De låg emellertid till grund för den officiella kyrkans förhållningssätt mot statsmakten ända fram till Sovjetunionens undergång. Kyrkan hade hoppats på att denna lojalitetsförklaring skulle innebära att förföljelserna upphörde. Man trodde att statens löfte om legalisering av kyrkans verksamhet också skulle innebära en normalisering av förhållandena. Arresteringarna och avrättningarna av biskopar och präster fortsatte emellertid trots dessa lojalitetsförklaringar. Epokens slut var patriark Tichons död och begravning 1925. Från att förföljelserna hade varit svåra kom de nu att bli olidliga. Tichon var samtida med Nathan Söderblom. Det var två kyrkomän av samma resning, men med mycket olika öden i historien.

Jag vill avsluta mitt föredrag med att visa denna magnifika målning som aldrig kom att avslutas, men som konstnären arbetade med från 1935 till 1959. Den uttrycker både den nostalgi för det gamla Ryssland som fanns i början av 1900-talet och den fullständiga katastrof som drabbade ryska ortodoxa kyrkan efter revolutionen. Det är Pavel Korins målning »Rekviem» som inspirerats av intrycken från begravningen av patriark Tichon men som utformats som ett rekviem över hela det gamla Ryssland och över den ryska kyrkan som stod vid randen av utplåning. När Korin började måla den var nästan inga kyrkor längre öppna och den högtidlighet och storslagenhet som målningen visar var sedan länge borta.

22 Citeras från: Gerd Stricker, »Auf dem Weg zu neuen Ufern? Patriarch Aleksij geht auf Distanz zur Deklaration von 1927» *GIW* 1992 nr. 5, s. 21.



## SUMMARY

### *The Russian Church between War and Revolution*

At the beginning of the 20th century, the Russian Orthodox Church was a state-church almost entirely dependent on the emperor and the government. It was ruled by the Holy Synod, a religious ministry that was organized as a sort of parallel government. Although the church was rich, it was enslaved by its innate dependency on the ruling powers. The precarious situation of the church can be illustrated by Grigory Rasputin's influence on the appointments of new bishops through his close connections with the tsar and the tsarina.

The church met the news of the outbreak of the First World War with approval, mirroring the attitudes of Russian society in general. The war was seen as a battle against the materialistic West – that is, against Germany and Austria primarily. It was greeted favourably by sectors of the Russian intelligentsia as well, such as several high profile Religious philosophers.

The church was heavily involved in the war effort, and by the eve of the First World War, it had organized a special military chaplaincy. About 5,000 priests were involved at the front. The church also organized a special row of field preachers who travelled around the front.

Icons had an important role in the prayer life at the front, and one of the the most venerated Russian icons, the God Mother of Vladimir, was brought to the front and carried around in procession. In the first year of the war a special miracle was noted that became an important symbol of the Russian war effort. Soldiers at the front near the small town of Augustów in today's Poland reported seeing the Virgin in the sky with her Son in her left hand, and with her right pointing to the West indicating it was time for the troops to advance. The Russian troops went on to win the battle on that place. A special icon was painted showing the miracle. Only some years ago, the Church finally approved this miracle officially. This icon is important today when Russia remembers the outbreak of the First World War. It is also salient in the Russian

patriotic propaganda as being highly important for the moment.

The chaplains acted also after the February Revolution of 1917, when the tsar was forced to abdicate. Although the war had become increasingly unpopular by that time, the church continued to put its support behind it. After the February Revolution, the Synod summoned a local church council which elected Tikhon as patriarch. For some months of interregnum the patriarch was the only ruler with some sort of legitimacy in the country. The council also dis-

cussed different issues of modernization of the church, but little came of it.

With the establishment of the communist party and the new regime, there began a series of harassments against the church, including the eventual arrest of Patriarch Tikhon. Tikhon was only set free after issuing a declaration of loyalty to the new state. This epoch ended with the death of Tikhon in 1925, but the harassments continued unabated, and by the beginning of the 1930s, the church was almost annihilated.

ELIN MALMER

# Soldatmission på hemmafronten: Väckelsekristen aktivism bland svenska värnpliktiga vid tiden för första världskriget

## INLEDNING

Soldatmissionen var en del av den starka transatlantiska väckelsevågen under decennierna kring år 1900. Den är ett exempel på hur nya idéer och metoder för fostran, evangelisation och bevarande spreds över ländergränser och över gränserna mellan väckelsekristna sammanslutningar och trossamfund. Soldatmissionen ingick i Sverige i den inre missionen tillsammans med andra populära och omfattande verksamhetsgrenar, ofta riktade mot barn och unga människor, som söndagsskolorna och ungdomsföreningarna. Objekten för soldatmissionen var i första hand män i 20-årsåldern som utförde värnpliktstjänstgöring vid exercishedar och kasernområden.<sup>1</sup> Den svenska soldatmissionen samlade aktörer främst från lokala och regionala sammanslutningar i den organiserade och lekmanaledda väckelsekristendomen, med individens religiösa omvändelse som gemensamt mål. Inom soldatmissionen verkade aktörer

knutna till såväl Svenska Missionsförbundet som Svenska Baptistsamfundet, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, Metodistkyrkan och KFUM.

Soldathemmen var soldatmissionens institutioner. Det var hus eller lokaler, ofta belägna vid de militära förläggningsplatsernas närhet, där de värnpliktiga kunde vistas under ledig tid. Ett soldathem skulle enligt soldatmissionärerna ha en hemliknande atmosfär, och »fylla människans alla behov», de andliga i mötessalen, de kroppsliga i serveringen, och de själsliga i läsrummet.<sup>2</sup> För aktörerna själva var det viktigt att framhålla att deras soldathem drevs i frivillig regi. Detta för att markera skillnaden gentemot truppförbandens egna soldathem, som uppfördes efter hand med regementspastorerna som religiösa ledare. Soldatmissionärerna hade en bestämd uppfattning om hur de värnpliktiga skulle leva sina liv. De ville, för att låna titeln till historikern Yvonne Hirdmans bok om melankrigitidens sociala ingenjörer, lägga livet till

1 Föredraget bygger på min doktorsavhandling, se Elin Malmer, *Hemmet vid nationens skola: väckelsekristendom, värnplikt och soldatmission, ca 1900-1920*, Stockholm 2013. Där finns utförliga referenser till källmaterialet och tidigare forskning.

2 *Protokoll vid »Förbundet Soldaternas vänner» konferens i Stockholm den 27-29 mars 1913*, Stockholm 1913, s 27f.

rätta, men i soldatmissionärernas fall skulle det ske med Guds hjälp.

Soldathem fanns både i värnpliktsländer och i länder utan värnplikt. De fanns i flera länder i västvärlden och i det brittiska imperiet. I Storbritannien öppnade de svenska väckelsekristnas trossyskon ett av de första kända soldathemmen vid den illa beryktade militära förläggningsplatsen i Aldershot sydväst om London på 1860-talet.<sup>3</sup> Frivillig soldathemsverksamhet fanns i Tyskland före första världskriget på flera platser i regi av förbunden för kristna ynglingaföreningar, alltså den tyska motsvarigheten till KFUM.<sup>4</sup>

Soldatmissionärerna befann sig på ett centralt fält i det tidiga 1900-talets samhällsutveckling. Försvarsfrågan var den stora politiska frågan under decennierna fram till första världskriget. Under senare delen av 1800-talet diskuterade riksdagen övergången till ett värnpliktsystem, och med 1901 års härordning infördes den allmänna värnplikten för män på bred front. Samtidigt beslutade riksdagen att fasa ut indelningsverket. Politikområdets räckvidd var begränsad, och det mest kostsamma moderniseringsprojektet under denna tid gällde krigsmakten. Det militära försvaret tog omkring 40-50 procent av statsbudgeten i anspråk.<sup>5</sup> Försvarsfrågan var kopplad till den politiska demokratiseringsprocessen och frågan om bevarad kungamakt kontra parlamentarism. Liberalerna ville inte bara att allmän rösträtt skulle införas, utan också att riksdagen skulle få ökad insyn i och kontroll över krigsmakten. Parlamentarismens införande var en fråga som splittrade de väck-

elsekristna, men intressant nog samlade soldatmissionen väckelsekristna aktörer från båda sidor. Bland soldatmissionärerna fanns både politiskt konservativa och liberaler.

Från tidigare forskning vet vi att många debattörer under 1800-talets försvarsdiskussioner oroade sig över vad som skulle hända om allmän värnplikt infördes, och många unga män därmed skulle leva tillsammans i militärförläggningar under längre tid. Det fanns allmänt en exercisskräck i det civila samhället; en rädsla för inhuman behandling från befälens sida och för förhållandena inom krigsmakten. Men det fanns också åtskilliga debattörer som i idealistisk anda såg värnplikten som en möjlighet att i olika avseenden fostra och forma nationens unga män.

Nationens skola är en metafor som använts i kontinental forskning, särskilt om värnpliktsarméerna i Tyskland och Frankrike.<sup>6</sup> Det här uttrycket applicerat i den svenska kontexten innebär ett förnyat perspektiv i forskningen om värnpliktens introduktion. Värnpliktsarmén studerad som en nationens skola sätter söklyset på de olika civila, militära och civilmilitära aktörsgrupper som ville formera de unga män som samlades på de militära förläggningsplatserna. En av de grupper som begav sig till nationens skola var de väckelsekristna soldatmissionärerna. I föredraget diskuterar jag soldatmissionärernas aktivism vid de militära förläggningsplatserna, och deras visioner för verksamheten bland de värnpliktiga så som de kom till uttryck i ungdomstidskrifter, diskussionsprotokoll och annat organisationsmaterial. Avslutningsvis reflekterar jag över soldatmissionens funktion i ett vidare samhällsperspektiv.

Till de aktörer vid nationens skola som jag inte berör hörde fälthögskoleprojektet, och de officerare som introducerade den brittiska tävlingsidrotten på de militära förläggningsplatserna. Jag behandlar heller inte trupp-

3 Kenneth E Hendrickson, *Making saints: religion and the public image of the British army, 1809-1885*, Madison 1998, s 83-86.

4 »Soldathemsverksamheten: ett betänkande om det statliga stödet», *Statens offentliga utredningar 1965:52* [nedan SOU 1965:52], s 91-98; Paul Nilsson, *Lakttagelser angående militärkyrkoväsendet i Tyskland och Schweiz jämte utkast till militärkyrkoordning för svenska armén*, Stockholm 1905, s 21f..

5 Kent Zetterberg, *Militärer och politiker: en studie i militär professionalisering, innovationsspridning och internationellt inflytande på de svenska försvarsberedningarna 1911-1914*, Stockholm 1988, s 9, 38.

6 Se t ex Reinhard Höhn, *Die Armee als Erziehungsschule der Nation: das Ende einer Idee*, Bad Hartzburg 1963, t ex s 140-145.

förbandens soldathem. De började uppföras efter den frivilliga soldathemsverksamhetens introduktion, och var under 1900-talets början var betydligt färre än soldathemmen i frivillig regi. Efter min undersökningsperiod – under mellan – och efterkrigstiden – ökade samarbetet mellan den frivilliga soldathemsverksamheten och de truppförbandsledda soldathemmen. År 1920 fanns i Sverige 43 soldathem i frivillig regi, och 12 truppförbandsledda.<sup>7</sup> Att undersöka regementspastorernas verksamhet på truppförbandens soldathem är en av flera framtida intressanta forskningsuppgifter med koppling till värnpliktsarmén.

#### RESURSMOBILISERING OCH MOTIV INOM DEN SVENSKA SOLDATMISSIONEN

Soldatmissionen var uppbyggd som en informell, religiöst grundad allians mellan väckelsekristna stockholmsbaserade officerare, som höll upp dörrarna för verksamheten, och civila predikanter ute i bygderna utförde arbetet med att uppföra och driva soldathemmen. Väckelsekristendomen fungerade som minsta gemensamma nämnare för dessa parter som stod på skilda positioner i dåtidens starkt hierarkiska samhälle.

Officerarna ingick i den radstockska salongsväckelsen som etablerades under 1800-talets senare decennier i Stockholms förmögnare familjer. De religiösa inspiratören var den brittiska officeren lord Radstock, som efter sin omvändelse under Krimkriget reste runt i Europa som en överklassens speciella väckelsepredikant.<sup>8</sup> Den främsta bland de radstockska officerarna var Axel Rappe d ä (1838-1918). Rappe var chef för generalstaben och statsråd, men också bland mycket annat ordförande i soldatmissionens sammanslutning på central nivå, Förbundet soldaternas vänner, fram till sin död. Rappe var förespråkare av en teknisk och

organisatorisk modernisering av krigsmakten, men därtill övertygad om att kristendomen var den bästa grunden för en förbättrad moral bland både manskap och befäl. En annan radstockare ur samhällets högsta skikt var prins Oscar Bernadotte (1859-1953), som var son till Oscar II, och som blev Förbundet soldaternas vänner ordförande efter Rappe.

De radstockska officerarna hörde precis som andra officerare vid denna tid till det traditionella samhällets absoluta elit. De banade väg för soldatmissionen runt om i landet. Även om radstockarna representerade en kristendomstyp som var alltför extrem i mångas ögon, så tjänade de likt andra officerare krigsmakten och kom från samma samhällsklass. De radstockska officerarna kunde alltså legitimeras soldatmissionen inför misstänksamma regementschefer. Radstockarna stod som informella garantier för att soldatmissionen inte utvecklades till en politisk oroshärd och arena för kristna vapenvägrare. Det var dock i sista hand regementscheferna som hade besöksflödet till soldathemmen i frivillig regi i sin hand, eftersom det var de som avgjorde om dessa soldathem skulle inkluderas i det område där de värnpliktiga kunde röra sig utan att begära särskild permission.

Den andra parten i den allians som mobiliserade resurser för och byggde upp soldatmissionen var väckelsekristna predikanter och sammanslutningar i det civila samhället. De civila soldatmissionärerna var en nyckelgrupp i inrättandet och driften av soldathemmen runt om vid landets militära förläggingsplatser. Soldathemmen finansierades på frivillig väg med hjälp av bland annat insamlingar i den lokala väckelsekristna organiseringen och bland sympatisörer i bygderna kring exercishedar och i de orter där regementena kasererades.

I min avhandling har jag särskilt studerat resursmobiliseringen dels för soldathemmet som uppfördes för Kronobergs regemente 1899 när regementet fortfarande övade på Kronobergshed, dels för soldathemmet som uppfördes

<sup>7</sup> Malmer 2013, s 78.

<sup>8</sup> Lars Österlin, *Stockholmsväckelsen kring lord Radstock*, Stockholm 1947, s 24-27.

i Örebro inför kaserneringen av Livregementets grenadjärer 1912. Det var regioner som var olika vad gäller social och ekonomisk utveckling. Kronoberg var en konservativ region i bland annat religiös bemärkelse, med en jämförelsevis stark position för statskyrkan, medan Örebro var mer industrialiserat och hade en starkare väckelsekristen organisering liksom starkare nykterhets- och arbetarrörelse.

Trots skillnaderna etablerades soldatmissionen i båda regionerna. I Kronoberg var predikanten Carl Andersson (1830-1901) initiativtagare. Han hade vuxit upp några kilometer från Kronobergshed, och enligt egen utsago hade han före sin omvändelse gjort en god förtjänst på att sälja brännvin till beväringarna på heden. Andersson hade varit fängelsepredikant i Vaxholm och hade kontakt med väckelsens stockholmspredikanter och det radstockska nätverket. Verksamheten vid Kronobergshed styrdes av en soldatmissionsförening bestående av ett antal trosbröder ur traktens bättre bemedlade skikt. Andersson knöt också en väckelsevänlig präst till styrelsen; Gustaf Willén. Samtidigt var det predikanter från den regionala missionsföreningen som hade det religiösa ledarskapet. Efter Kronobergs regementes kasertering flyttade även soldatmissionärerna sin verksamhet och uppförde ett nytt, större soldathem vid den nya förläggingsplatsen i Växjö.

I Örebro uppfördes soldathemmet av lokala och regionala enheter inom Svenska Missionsförbundet, med predikanten och byggmästaren Per Eriksson (1856-1924) som ordförande för soldatmissionsföreningen som stod för verksamheten. Per Eriksson satt på flera stolar i kaserneringsprocessen i Örebro; han var ledamot av stadens kasernbyggnadskommitté, och dessutom ledamot av stadsfullmäktige när beslutet om kaserneringen togs. Den frivilliga soldathemsverksamheten i Örebro drevs av Svenska missionsförbundets lokala nätverk, men man bjöd in predikanter från konkurrerande väckelsekristna sammanslutningar som

fick uppträda vid gudstjänster och andakter på soldathemmet, till exempel baptister och frälsningssoldater.

I avhandlingen visar jag att soldatmissionärernas gemensamma motiv var att bedriva evangelisation samt sedlig och moralisk fostran. Undersökningarna på lokal nivå visar på en omfattande gudstjänstpraktik, med öppna gudstjänster och mera intima andakter för redan omvända värnpliktiga nästan alla veckans dagar under de månader då regementet övade. Exempelvis kunde en värnpliktig på Kronobergshed sommaren 1901 på söndagarna efter den obligatoriska utomhusgudstjänsten med regementet bevista en predikan mellan klockan ett och tre på soldathemmet, och där efter ett bönemöte mellan klockan sju och nio på kvällen. På soldathemmet hölls predikan ytterligare tre kvällar under veckan, och bönemöte för s k »troende» övriga kvällar.<sup>9</sup>

Fostransmotivet skulle uppnås med hjälp av passande aktiviteter i soldathemsmiljön, som var avskild från larmet och stojandet på de militära förläggningarna. Det var aktiviteter som skulle förbereda de värnpliktiga för deltagande i gudstjänster och andakter, och på sikt göra dem mogna för soldatmissionärernas stora mål; den religiösa omvändelsen.

Soldatmissionärerna hade ytterligare ett motiv: bevarandemotivet. Även om de inte lyckades omvända sina objekt, så ville de åtminstone bevara i deras ögon skötsamma värnpliktiga från att, som de uttryckte saken, »falla ned» i synd i den militära miljön, långt borta från den sociala kontrollen på hemorten. I enlighet med fostrans- och bevarandemotiven strävade soldatmissionärerna efter att tillhandahålla uppbygglig läsning samt brevpapper och skrivdon. Det sistnämnda var framför allt ett sätt att underlätta de värnpliktigas kontakt med släkt och vänner på hemorten. Över tid allt mera centralt inom soldatmissionen blev alkoholfri

<sup>9</sup> Årsredogörelse för soldatmissionens verksamhet vid Kronobergshed år 1901, E1, vol 1, Svenska soldathemsförbundets arkiv, Krigsarkivet.



serveringsverksamhet. Serveringarna utgjorde en markering mot den alkoholindränkta ungdomskultur som enligt soldatmissionärerna utmärkte de militära förläggningsplatserna. En del serveringar drog in rejält med pengar, och soldatmissionärerna övertygade sig själva om att serveringarna även i sig var en god sak. Soldatmissionärerna argumenterade dels för att de värnpliktiga bevarades från olämpligare sysselsättningar när de vistades där, dels för att serveringarna i bästa fall kunde fungera som förrum till gudstjänstlokalerna. Med andra ord var serveringarna i soldatmissionärernas ögon fostrande medel för att föra de värnpliktiga mot den religiösa omvändelsen.

De soldathem i frivillig regi som uppfördes i Växjö och Örebro fungerade som en kombination av missionshus och villa med hemliknande lokaler där de värnpliktiga kunde tillbringa ledig tid. I båda soldathemmen inredde soldatmissionärerna större samlingsalar, skriv- och läsrum, samt serveringsrum med tillhörande veranda. Soldatmissionärerna ordnade också med förvaring av de värnpliktigas ägodelar.

Som helhet kan man konstatera att soldatmissionärerna var framgångsrika i att mobilisera resurser för sin verksamhet. År 1920, vid min undersökningsperiods slut, hade man uppfört institutioner i form av ett eller flera soldathem i frivillig regi vid 36 av landets 38 militära förläggningsplatser.<sup>10</sup>

#### SOLDATMISSIONEN OCH KRIGET

Inom 1800-talets väckelsevåg återanvändes den tidigmoderna läran om den kristna soldaten. Det var särskilt märkbart i det imperiebyggande Storbritannien, där den evangelikala väckelsen ibland gick hand i hand med starka patriotiska stämningar. Från omkring tiden för Krimkriget (1853-56) identifierade sig – som den anglosaxiska forskningen visat – det brittiska civila samhället i allt högre grad med imperiets armé.

<sup>10</sup> Malmer 2013, s 71.

Kristna aktivister och trossamfund började storskaliga missions – och välgörenhetsinsatser riktade mot den värvade armén. Brittiska soldater rekryterades ofta ur samhällets lägsta skikt, levde under usla villkor, och omgavs av ett rykte om supighet och allmän omoral.<sup>11</sup>

Frågan om kristendomen och kriget är mycket gammal. Sedan kristendomen blev statsreligion på 300-talet under kejsar Konstantin har kyrkan involverats i frågan om statens våldsutövning.<sup>12</sup> Under tidigmodern tid utformade protestantiska ledare både läror om det rättfärdiga kriget och om den kristna soldaten. Från svensk stormaktstid finns en känd utläggning om den kristna soldaten (Miles christianus) av prästen Simon Isogaeus i *Carla Seger-Skiöld*. Den centrala frågan för Isogaeus var hur en soldat skulle kunna dö salig, trots sitt krigiska, blodiga värv. Svaret blev att en *kristen* soldat kunde dö oskyldig som ett barn. För att räknas som kristen soldat krävdes det att man bad Gud om syndernas förlåtelse innan man drog i fält. Då kunde man utan fara för sin själs salighet offra sitt liv på slagfältet, under förutsättning att det krig som utkämpades var rättfärdigt. Isogaeus förmanade också soldaterna moraliskt, och inskräppte regler för hur de skulle leva i krigsläget.<sup>13</sup> Sådana hade formulerats redan tidigare i Gustav II Adolfs krigslagar.

Under den imperialistiska och socialdarwinistiska epoken framträdde idén om den kristna soldaten i ny skepnad. Såväl civila som militära aktörer i det brittiska samhället hävdade att det var den i »verklig» mening kristna soldaten som både hade högst moral och var den mest effektiva. Soldaterna ansågs inte bara behöva materiella förbättringar, utan dessa skulle gå

<sup>11</sup> Olive Anderson, »The growth of Christian militarism in mid-Victorian Britain», *The English Historical Review*, Vol LXXXVI, No 338, 1971, s 46f.

<sup>12</sup> Anna T Höglund, »Teologi, genus och rättfärdiga krig», i Karin Aggestam (red), *(O)rättfärdiga krig*, Lund 2004, s 26f.

<sup>13</sup> Andreas Hellerstedt, »Det rättfärdiga kriget i Simon Isogaeus Carla Seger-skiöld», *Karolinska förbundets årsbok* 2008, s 29-32. Min kursivering.

hand i hand med en intensifierad gudstjänstpraktik, och spridande av biblar och uppbyggliga skrifter bland trupperna. Evangelikala och lågkyrkliga grupperingar som stod de svenska väckelsekristna nära hade som mål att omvända soldaterna till Gud. Under samma period spreds hjältesagor om brittiska officerare som framställdes som föredömligt gudfruktiga och hjältemodiga. Den mest kända var kanske Charles Gordon, död 1885 i Khartoum i samband med mahdistupproret.

Första världskriget brukar beskrivas i termer av avståndstagande från den föregående eran av högstämnd kristendom och patriotism. Den brittiska författaren Robert Graves, som deltog i kriget på västfronten, skrev i sin klassiska frontskildring att knappt en soldat av hundra var religiös.<sup>14</sup> Samtidigt har senare års forskning lyft fram en populär religiositet i de leriga skyttegravarna. Det var en religiositet som ibland befann sig vid sidan av de kristna samfundens förkunselse. Bland frontsoldater utvecklades en tro på magi, talismaner och gudomligt beskydd.<sup>15</sup> För de brittiska kristna aktivister och trossamfund som var verksamma bland soldaterna innebar första världskriget en helt ny situation. Soldatmissionärer som byggt upp soldathem i frivillig regi i de brittiska garnisonsorterna flyttade nu i stor utsträckning sina resurser till verksamhet i krigsfronternas närhet. Särskilt uppmärksammade i forskningen är YMCA:s provisoriska soldathem bakom västfronten. Verksamheten gick i stor utsträckning ut på att ge möjligheter till vila, servera drycker och att allmänt hålla uppe modet hos frontsoldaterna.<sup>16</sup> Det handlade alltså om ett patriotiskt arbete av praktiskt slag.

Den tyska motsvarigheten till KFUM inrättade provisoriska soldathem bakom både väst – och östfronten.<sup>17</sup>

Sverige var inte krigförande part i första världskriget, men perioden präglades av mobilisering och utökade tjänstgöringstider för de värnpliktiga. År 1914 förlängdes värnplikts-tjänstgöringen från 150 till 250 dagar. Samtidigt sänktes värnpliktsåldern från 21 till 20 år. Fler män än tidigare kallades också in för repetitionsövningar. Sammanslaget var det betydligt större grupper av män än under 1900-talets första år som vistades vid de militära förlägningsplatserna. Första världskriget var den period under 1900-talets första decennier då den svenska versionen av nationens skola hade den största omfattningen.

Första världskriget innebar också ökad aktivitet och högre besöksiffror på soldathemmen i frivillig regi. Några soldathem med populära serveringar redovisade 100 000 besök på ett år.<sup>18</sup> Den frivilliga soldathemsverksamheten blev en del av infrastrukturen vid de nya förlägningsplatser som successivt byggdes upp i takt med kasernbyggnadsprogrammets fortskridande. Under första världskriget infördes också statsbidrag för soldathemmen efter riksdagsbeslut.<sup>19</sup> Jämfört med de totala investeringarna i den frivilliga soldathemsverksamheten var beloppet lågt, men det innebar ett officiellt erkännande av soldatmissionen som en aktör i fostran av den värnpliktiga ungdomen.

Idén om den kristna soldaten som en moraliskt högtstående och effektiv soldat är inte framträdande i den svenska soldatmissionens efterlämnade material, men går att spåra bland

14 Robert Graves, *Goodbye to all that*, London (1929) 1957, s 157f.

15 Nicholas J Saunders, »Kruzifix, Kalvarienberg und Kreuz: Materialität und Spiritualität in den Landschaften des Ersten Weltkrieges», i Gottfried Korff (Hg.), *Alliierte im Himmel: populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006, s 300-305.

16 Michael Snape, *God and the British Soldier: Religion and the British Army in the First and Second World Wars*, Abingdon, Oxon 2005, s 206-220.

17 *Betänkande och förslag rörande den andliga vården vid krigsmakten avgivet av enligt nådigt brev den 28 juni 1918 tillkallade sakkunniga*, II, »Reservantens förslag» [Oscar Olsson], Stockholm 1921, s 120f.

18 »Cirkulär till soldatmissionsorganisationerna, anslutna till Förbundet soldaternas vänner», 7 februari 1916; svaren från företrädarna för soldathemmen; FSV:s sammanställning, »Svar på frågan 1»: E 1:2, Svenska Soldathemsförbundets arkiv, Krigsarkivet.

19 Andra kammaren 1915, nr 89, s 1f.

de militära soldatmissionärerna, och särskilt hos Axel Rappe. Vid ett hälsningsanförande under en av Förbundet Soldaternas vänners konferenser framhöll Rappe att materiella satsningar inte ensamma gav garantier för ett gott militärt försvar. Även de ideella och moraliska aspekterna var centrala: »En soldat utan en moralisk god grund att stå på [var] ingen god soldat, och Guds fruktan [var] den bästa grunden.»<sup>20</sup> Rappe hade alltså en vision av den kristna soldaten som en framgångsrik krigare i en ny tid, och det var soldatmissionen som skulle verka för att den kristna tron på djupet genomträngde krigsmakten.

Kriget är avlägset i den svenska soldatmissionens efterlämnade material, men en för soldatmissionärerna näraliggande fråga under första världskriget gällde värnpliktsvägran. Under åren närmast efter 1901 års härordningsinförande var bortfallet från värnpliktstjänstgöringen stort. Många av de värnpliktiga frikallades, fick uppskov eller infann sig helt enkelt inte till mönstring. Värnpliktsvägrarna var enligt tiden terminologi en annan grupp: det var de som uttryckligen vägrade antingen vapentjänst eller att utföra någon form av arbete åt krigsmakten. Värnpliktsvägrarna var enligt denna definition en jämförelsevis liten grupp, men ökade något under första världskriget. Det fanns två huvudgrupper bland värnpliktsvägrarna. För det första de som hade politiska skäl. Den gruppen bestod av radikala socialister, bland annat ungsocialisterna. För det andra de som hade religiösa skäl. De som vägrade värnplikt av religiösa skäl hänvisade till Jesu lära och liv. Jesus hade uppenbarat att Guds rikes grundlag var kärlek, menade man, och man ställde denna kristendomstolkning mot Gamla testamentet, varifrån präster och predikanter under århundraden hittat bibelord som legitimerade deltagande i krig. I början var det främst fribaptister som vägrade värnplikt av religiösa

skäl, men under inverkan av rapporteringen från första världskrigets fronter fick värnpliktsvägran viss spridning i andra väckelsekristna sammanslutningar, bland annat inom Svenska missionsförbundet.

Värnpliktsvägrarna blev hårdhänt hanterade under 1900-talets första decennier. Det fanns nämligen inget lagrum för denna grupp. Enligt ett cirkulär från kungl majt kunde den som av religiösa skäl inte ville bära vapen av regementschefen befrias från själva vapentjänsten. Istället fick de utföra andra sysslor åt regementet, iförda uniform. Fram till 1917 var det omkring 300 personer som behandlades i enlighet med formuläret. Men det fanns ett visst mått av godtycke i behandlingen, och tidigare forskning har visat att cirkuläret inte alltid tillämpades. De som helt vägrade utföra arbete åt krigsmakten fick disciplinära bestraffningar eller ställdes inför krigsrätt. Det var först 1920 som riksdagen kunde enas om en lag som gav möjlighet till civilt arbete för den som hade samvetsbetänkligheter mot värnplikt.<sup>21</sup>

Officerarna har bekrivits som en grupp som i början av 1900-talet var oförstående inför tanken på civilt arbete för värnpliktsvägrarna. De radstockska officerarna avfärdade i likhet med det övriga etablissemanget de socialistiska vägrarna som omanliga och fega fosterlandsförrädare. Men de visade faktiskt viss respekt för den som hade vad de bedömde som »verkliga» samvetsbetänkligheter mot vapentjänst av religiösa skäl. Radstockaren Herman Dillner, som var ledamot av Förbundet soldaternas vänners styrelse, instruerade visserligen de civila soldatmissionärerna att tala kristna värnpliktsvägrare till rätta. Konferensen 1915 uttalade att en soldathemsföreståndare för egen del måste vara övertygad om att det inte stred mot Guds ord, att en »troende» gjorde värnplikt.<sup>22</sup> Men sam-

20 »Soldaternas vänners» andra förbundskonferens i Stockholm 1901, Stockholm 1901, s 2.

21 Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten*, Uppsala 2002, s 79, 158, 214.

22 »Handlingar från FSV:s konferens 1915», bilaga F4,

tidigt medverkade styrelsen 1915 till formuleringen av en generalorder gällande uttagningen av sjukvårdare och sjukbärare i händelse av krig. Generalordern gav företräde åt den som i religiöst avseende kunde hjälpa sårade soldater, om kvalifikationerna i övrigt var lika.<sup>23</sup> För en del värnpliktsvägrare var detta ingen lösning på dilemmat, men man kan ändå säga att soldatmissionärerna medverkade till möjligheten av en alternativ, kristen soldat, som tjänade sin nation genom att ta hand om sårade, läsa Bibeln för dem och förbereda dem för döden.

#### DOMESTICITET PÅ PATRIARKALISMENS GRUND

De visioner som är allra mest påtagliga i soldatmissionärernas efterlämnade material refererade till miljön på förlägningsplatserna och till det civila samhället. Hur »sann hemtrefnad» skulle uppnås gjordes till en särskild discussionsfråga vid en av Förbundet Soldaternas vänners nationella konferenser, som samlade civila och militära soldatmissionärer från olika förlägningsplatser.<sup>24</sup> De svenska soldatmissionärerna inspirerades av de brittiska soldathem som under 1800-talet profilerat sig i enlighet med medelklassens heminredningsideal och med välskötta trädgårdsanläggningar.

Ett flertal forskare har noterat hemmets symboliska betydelse i tidens debatt om de sociala frågorna. Det välordnade hemmet tillskrevs goda värden, och ställdes i motsats till smutsen, misären och de syndfulla lockelserna i de växande städerna. Detta var tankar som kom till uttryck i filantropi, kristen välgörenhet

och diakoni. Inom soldatmissionen skapades ytterligare en institutionalisering av drömmen om hemmets fostrande kraft.

De logement för de värnpliktiga som uppfördes inom det gigatiska kasernbyggnadsprogrammet höll en högre boendestandard än många lant- och industriarbetarbostäder. Men soldatmissionärerna menade i likhet med sina brittiska trossyskon att de värnpliktiga behövde något mer utöver materiella förbättringar; en hemliknande miljö att vistas i under den lediga tiden. Med väckelsekristendomen som grund lyckades soldatmissionärerna mobilisera resurser för att bygga ett hem vid nationens skola.

När de civila soldatmissionärerna träffades vid konferenser pratade de gärna om de värnpliktiga som »gossar». De var gossar som skulle bevaras, fostras – och allra helst omvändas – i ett ställföreträdande hem under den tid de på grund av värnpliktslagstiftningen var skilda från sin vardagsmiljö. När soldatmissionärerna pratade om sin verksamhet är von oben-attityden och den söndagsskolemässiga, lätt infantiliserande tonen påfallande. Soldatmissionärerna ville smakfostra de värnpliktiga i Carl Larsson-inspirerade soldathemsmiljöer, och inpränta vissa normer, som att inte prata och skämta högljutt i soldathemmets servering, och att inte röka eller svära. Att alkohol inte fick förekomma inom den frivilliga soldathemsverksamheten var en outtalad självklarhet.

Försök till smakfostran av lägre samhällsskikt bedrevs även av Ellen Key och kretsen kring henne.<sup>25</sup> Vad gäller frågan om maskulina ideal har historikern David Tjeder konstaterat att måttfullheten blev en dygd för medelklassmannen redan under 1800-talet, och det är känt från den arbetslivshistoriska forskningen att kampanjer mot alkoholbruk, rökning och ovårdat tal bedrevs även i sekulär organisering, som till exempel inom socialdemokratiska fackföreningar.<sup>26</sup> Det som i jämförelse med dessa

vol 1, Svenska Soldathemsförbundets arkiv, Krigsarkivet.

23 »Berättelse om Centralstyrelsens beslut och åtgärder sedan förbundskonferensen 1915», »Protokoll vid Förbundet Soldaternas vänner konferens i Stockholm den 13-15 april 1917», F4, vol 1, Svenska Soldathemsförbundets arkiv, Krigsarkivet.

24 *Protokoll vid Förbundet Soldaternas vänner konferens i Stockholm 1913*, s 57-63, Soldaternas vänner, Förbundet (ur Kungl bibliotekets katalog – 1955).

25 Ambjörnsson 2012, s 437-439.

26 David Tjeder, *The power of character: middle-class*

normeringsförsök utmärkte soldatmissionärernas diskussion var den kristna utgångspunkten. De ville fostra de värnpliktiga till respekt för kristna uttryck och former; att exempelvis betrakta Kristusbilder på soldathemmet med allvar, att inte sitta kvar i serveringen på söndagskvällen när andaktsstunden börjat, att känna att samlingsalen i soldathemmet var ett heligt rum. I enlighet med sina motiv såg soldatmissionärerna alltså serveringen och den fostrande verksamheten på soldathemmen som en inkörsport till gudstjänstlivet i samlingsalen, där de värnpliktiga kunde »väckas» ur sin »andliga dvala» av religiösa upplevelser, och omvändas till Gud.

De som skulle bevara, fostra och omvända de värnpliktiga var civil väckelsekristen personal vid soldathemmen. Idealt skulle soldathemmet organisatoriskt och religiöst ledas av en manlig soldathemsföreståndare biträdd av en kvinna, gärna föreståndarens hustrun. De värnpliktiga skulle alltså enligt soldatmissionärerna åtnjuta omsorger av ett ställföreträdande föräldrapar. Långt in på 1900-talet bestod en genusarbetsdelning där soldathemsföreståndaren i nästan samtliga fall var en man, ofta med en husmor som medhjälpare.<sup>27</sup>

Det tidiga 1900-talets Sverige befann sig i stark förändring, men var alltjämt i stor utsträckning ett föga urbaniserat bondesamhälle. Ännu 1920 var över 40 procent av befolkningen sysselsatt inom jordbruket med binärningar.<sup>28</sup> Som ett arv från tidigmodern tid präglades ekonomiska och sociala relationer i såväl hushåll som arbetsliv av en kvardröjande patriarkalism. Det är mot

denna bakgrund vi bör betrakta soldatmissionärernas sätt att tala och skriva om de värnpliktiga. Den genomsnittliga giftermålsåldern var hög i Sverige i början av 1900-talet, 29 år för män.<sup>29</sup> Statistiskt sett var alltså många av de värnpliktiga ogifta, vilket med tanke på den patriarkala kontexten bör ha förstärkt soldatmissionärernas föräldra-barnperspektiv. Etnologen Ella Johansson har påpekat att i den traditionella bondekulturen betraktades inte en man som »riktig karl» förrän han hade gift sig och fått eget hushåll.<sup>30</sup>

Den frivilliga soldathemsverksamheten skall förstås som patriarkal och heterosocial. Särskilt de i takt med soldathemsverksamhetens tillväxt allt fler civila soldatmissionärerna ville skapa könsblandade miljöer. Det skulle finnas en kvinnlig närvaro på soldathemmen i frivillig regi, precis som i det civila livet. Kvinnor skulle ta del i den vardagliga uppfostran, och serveringarna var ett givet arbetsområde för dem. Kvinnor hade generellt en underordnad ställning på soldathemmen i frivillig regi, men sattes samtidigt på piedestal i diskussionerna på Förbundet Soldaternas vänners konferenser, där de tillskrevs inneboende omhändertagande och känslorelaterade egenskaper. Detta var heller inget unikt för soldatmissionärerna, utan ett tänkande som låg i tiden i början av 1900-talet. Samhällsmoderligheten förespråkades redan av Fredrika Bremer, men förknippas i början av 1900-talet kanske främst med Ellen Key. Till skillnad från Key lade soldatmissionärerna vikt även vid kvinnornas förmodade förmåga på den väckelsekristna missionens område. Kvinnor ansågs ha en särskild förmåga att med enkla medel få de värnpliktigas hjärtan att öppna sig för Gud.

*masculinities 1800-1900*, Stockholm 2003, s 272f.; Björn Horgby, *Egensinne och skötsambet: arbetarkulturen i Norrköping 1850-1940*, Stockholm 1993, s 97, 397f, 490f; Eva Blomberg, *Män i mörker – arbetsgivare, reformister och syndikalister: politik och identitet i svensk gruvindustri 1910-1940*, Stockholm 1995, s 316.

27 År 1961 fanns enligt en statlig utredning 45 soldathem, varav enbart två hade kvinnlig föreståndare. Se SOU 1965:52, s 24, 70, 72.

28 *Historisk statistik för Sverige*, del 1, (2 uppl), Stockholm 1969, s 82.

29 Klas Åmark, »Familj, försörjning och livslopp under 1900-talet», i Helena Bergman & Peter Johansson (red), *Familjeangelägenheter: modern historisk forskning om välfärdsstat, genus och politik*, Stockholm 2002, s 254.

30 Ella Johansson, *Skogarnas fria söner*, Stockholm 1994, s 159-162.

Soldatmissionärernas tal var uttryck för den domesticitetskult som diskuterats inom den anglosaxiska forskningen. Med domesticitet avses en djupgående fysisk och mental orientering till hemmet. Kvinnan betraktades gärna som en arketypiskt god och omhändertagande gestalt, »the angel in the house». Domesticitetskulten uppbar från början av medelklassen, och hade många tillskyndare bland de svenska väckelsekristnas trossyskon i 1800-talets Storbriannien. Denna tankeströmning var förankrad i patriarkalismen så till vida att familjefadern sågs som familjens rätta överhuvud. Men utöver det patriarkala arvet från ett äldre samhälle hade något nytt tillkommit. Kapitalismens framväxt skapade nya ekonomiska och sociala förhållanden, och det nya starka framhållandet av hem och familj skall förstas mot bakgrund av nya villkor och krav i arbetslivets organisering.<sup>31</sup> Domesticitetskulten hängde samman med industrialiserings- och urbaniseringsprocessen, och hade i Storbritannien sin storhetstid omkring 1830-1880. Motsvarande processer i det svenska samhället låg tidsmässigt betydligt senare, och ännu på 1910-talet fanns ett mentalt utrymme för denna kult. Soldatmissionärerna betraktade hem och familj som centrala i överförandet av religiösa och moraliska värden i en tillvaro där den sociala förändringen blev allt mer märkbar.

Inom den frivilliga soldathemsverksamheten var kvinnor verksamma i flera olika sammanhang, och där förekom även barn. På flera soldathem ordnades gudstjänster och andakter där lokalbefolkningen deltog. Ibland bodde soldathemsföreståndarna med sina familjer i en tjänstebostad i soldathemmet. Så var fallet till exempel i Örebro. Soldatmissionärerna anordnade på sina håll söndagsskolor bland annat för underofficerares barn, som bodde i tjänstebostäder på kasernområdena. De lokala

väckelsekristna sammanslutningarna runt en förläggingsplats ordnade också gemensamma ungdomsmöten för värnpliktiga och civil ungdom. Soldathemmet på Kronobergshed var en av de platser där möten för unga män och kvinnor anordnades. Det finns också exempel på att kvinnliga medlemmar i ungdomsföreningar på frivillig basis arbetade i ett soldathems servering. Soldatmissionärerna betraktade soldathemmets serveringar som det goda alternativet till förläggingsplatsernas marketenterier. De kvinnor som verkade på soldathemmen skulle vara motsatsen till de i soldatmissionärernas ögon i moraliskt hänseende dubiösa marketenterskorna.

Soldatmissionen riktade sig till män, men även kvinnor skulle finnas på dess institutioner. Soldatmissionen påminde på detta sätt om den heterosociala traditionen i militär organisering under äldre tid. Parallellt med militära homosociala gruppbildningar, fanns ett hushållssystem där soldathustrur ingick. Dessa tänktes fylla en socialt stabiliserande funktion i oordnade lägermiljöer.<sup>32</sup> Soldatmissionärerna tog andra kvinnliga kategorier i anspråk i sitt stabiliseringsprojekt bland de värnpliktiga.

Den frivilliga soldathemsverksamheten skapade kontaktytor mellan krigsmakten och civilsamhället. När soldatmissionärerna samlade in pengar för soldathemmen var de skickliga på att rama in sitt budskap så att passade anhöriga till de värnpliktiga, och alla andra som oroade sig över krigsmaktens moraliska nivå. Omvänt blev väckelsekristendomens anhängare genom soldatmissionen medskapare i miljöer där de värnpliktiga kunde vistas när de befann sig långt hemifrån. Soldatmissionärerna i Örebro bjöd rent av in anhöriga att använda soldathemmen som mötesplats när de kom för att träffa de värnpliktiga.<sup>33</sup> Genom att soldat-

31 John Tosh, *A man's place: masculinity and the middle class home in Victorian Britain*, New Haven 1999, s 4, 25, 33-35; Claudia Nelson, *Boys will be girls: The Feminine Ethic and British Children's Fiction, 1857-1917*, New Brunswick 1991, s 2-4.

32 Jfr Maria Sjöberg, *Kvinnor i fält 1550-1850*, Hedemora 2008, s 20, 106f.

33 Föreningen Soldaternas vänner i Örebro upprop 1910 till »Missionsvänner, föräldrar, syskon, målsmän

missionärerna byggde hemmet vid nationens skola, framstod själva vapenutbildningen vid nationens skola som mera rimlig.

#### SAMMANFATTANDE KOMMENTARER

Forskningen har ofta betonat konflikt på olika analysnivåer i samband med väckelsekristendomens expansion. Min undersökning visar tvärt om att väckelsekristendomen genom sin kombination av tradition och förnyelse kunde fungera integrerande i samhällsutvecklingen. Soldatmissionärerna möttes över de sociala, ekonomiska och geografiska gränserna i det tidiga 1900-talets starkt hierarkiska svenska samhälle. Med religionen som gemensam grund fungerade soldatmissionen som en allians mellan överklassofficerare ur den radstockska väckelsen och civila predikanter ute i bygderna. Att bevara, fostra och omvända de unga män som till följd av de nya värnpliktslagarna tjänstgjorde vid de militära förläggningsplatserna blev också en gemensam målsättning för inbördes konkurrerande väckelskristna sammanslutningar. Soldatmissionens institutioner – soldathemmen i frivillig regi – var en tidstypisk dröm om hemmets fostrande kraft. Men den domesticitetskult som soldatmissionärerna gav uttryck för vilade även på arvet från den traditionella bondesamhällets patriarkalism.

På ett övergripande plan kom soldatmissionen att bli en del i församhälleligandet av den i mångas ögon problematiska värnplikten. Det var en frivilligsektorns parallell till den ökade civila påverkan på de militära tänkesätten som militärhistoriker iakttagit under det demokratiska samhällsskickets framväxt. Som helhet medverkade soldatmissionen i integreringen av den civila och den militära samhällssfären.

Brittiska och tyska soldatmissionärer arbetade bakom fronterna under första världskriget, och fick ordna med soldatservice i det brutala våldets absoluta närhet. Vad gäller den svenska

soldatmissionens utveckling var det bevarade fredsläget den avgörande kontextuella faktorn. Soldathemstraditionen kunde bevaras obruten på grund av freden. Soldathemsmiljöerna med mötessalar, nykter serveringsverksamhet och skriv- och lärum bestod efter det demokratiska genombrottet kring 1920, och under hela värnplikteran. På några håll i landet finns soldathemmen kvar än idag.

#### SUMMARY

##### *Swedish army-mission at the time of the First World War*

The Swedish army-mission among conscripts was part of the nineteenth and early twentieth centuries transatlantic wave of revivalism. It was conducted on a heterogeneous, volunteer basis, built up as organizational units drawn from several different religious communities and Low Church associations. The mission was maintained by social contacts between an informal alliance of upper-class officers, and civilian preachers. The missionaries successfully mobilized resources from revivalist organisations in local communities and regions. In 1920 the missionaries had opened soldiers' homes at thirty-six of the country's thirty-eight military bases.

The army-mission was ruled by a common missionary logic. The missionaries wished to evangelize in order to make converts to what they regarded as the 'true' Christian faith, but they also wanted to install values of domesticity among conscripts. The decisive contextual factor for the army-mission as an educational project was that Sweden remained at peace during the First World War. The army-mission in the soldier's homes could continue as an unbroken tradition, long after both the war and the political democratization of Sweden around 1920.

och vänner till vår värnpliktiga ungdom!», E1, vol 1, Svenska Soldathemsförbundets arkiv, Krigsarkivet.





## MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION



# Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

## ÅRSMÖTESPROTOKOLL

09.04.2014 Tid: Kl. 14.00

Plats: Universitetshuset, sal IV

### 1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade sammanträdet öppnat.

### 2. Protokolljusterare

Therese Tamm Selander valdes till justeringsperson.

### 3. Årsmötesordförande

Oloph Bexell valdes till ordförande för årsmötet.

### 4. Årsmötessekreterare

Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

### 5. Parentation

Ordföranden föräntade parentation över den tidigare skattmästaren i Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, Björn Ryman 1942–2014 (bil. 1).

### 6. Dagordning

Den utdelade dagordningen fastställdes.

### 7. Årsberättelse för verksamhetsåret 2013

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2013 (bil. 2) beslutades att årsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

### 8. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2013

Sedan skattmästaren läst upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2013 (bil. 3) beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

### 9. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2013

Revisorn Örjan Blom läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2013 (bil. 4).

### 10. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade

årsmötet bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2013.

### 11. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvalde årsmötet Oloph Bexell, Stina Fallberg Sundmark, Torkel Jansson, Anders Jarlert, Cecilia Wejryd, Bertil Nilsson och Fredrik Santell.

### 12. Val av två revisorer jämte två revisors-suppleanter

Årsmötet valde Birgitta Lövgren och Örjan Blom till revisorer samt Sam Dahlgren och Sven Thidevall till revisorssuppleanter.

### 13. Fastställande av årsavgift

Årsmötet fastställde årsavgiften till 275 kr inkl. porto för fullbetalande och 225 kr inkl. porto för registrerade studenter, pensionärer och medlemmar i stiftshistoriskt sällskap.

### 14. Övriga frågor

Ordföranden Oloph Bexell tackade Lars Aldén för hans arbete som recensansvarig för Kyrkohistorisk Årsskrift. Arbetsutskottets vice ordförande Anders Jarlert tackade ordföranden för hans sätt att leda arbetet.

### 15. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam, *Sekreterare*

Therese Tamm Selander, *Protokolljusterare*

Oloph Bexell, *Ordförande*

SVENSKA KYRKOHISTORISKA  
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING  
2013-02-01 – 2014-01-31

## Resultaträkning

	2013	2012
<b>Intäkter</b>		
Medlemsavgifter	60 925	59 221
Standing order och försäljning	12 770	17 390
<i>Summa rörelseintäkter</i>	<i>73 695</i>	<i>76 611</i>
Vetenskapsrådets anslag KÅ	75 000	0
Nils Henrikssons stiftelse anslag	80 000	65 000
<i>Summa anslag för KÅ</i>	<i>155 000</i>	<i>65 000</i>
Anslag Kyrkohistoriska dagen	0	0
Anslag Lindauerska fonden samt räntor	16 392	10 307
<i>Summa intäkter föreningsverksamhet</i>	<i>16 392</i>	<i>10 307</i>
<b>Totalt intäkter</b>	<b>245 087</b>	<b>151 918</b>
<b>Kostnader</b>		
Tryckeri- och layoutkostnader	114 754	111 926
Distributionskostnader	23 207	39 771
Redaktionskostnader (Not 1)	88 020	19 209
<i>Summa kostnader Årsskriften</i>	<i>225 981</i>	<i>170 906</i>
Symposium	0	20 000
Föreningsutgifter	39 306	28 245
Bankavgifter och skatter	4 573	3 375
<i>Summa kostnader Föreningen</i>	<i>43 879</i>	<i>51 620</i>
<b>Totalt kostnader</b>	<b>269 860</b>	<b>222 526</b>
<b>Årets resultat</b>	<b>-24 773</b>	<b>-70 608</b>

Not 1 – Eftersläpande redaktionskostnader för räkenskapsåret 2012 har bokförts på räkenskapsåret 2013.

## Balansräkning

	20140131	20130131
<b>Tillgångar</b>		
PlusGiro 370543-1	5 204	26 325
Nordea Sekura 3039 59 49939	102 608	136 338
Nordea Företagskonto 18302716626	30 000	0
	137 890	162 663
<b>Skulder</b>		
Ingående kapital	162 663	233 271
Årets redovisade resultat	-24 773	-70 608
Summa skulder och eget kapital	137 890	162 663

Föreningen äger aktier i Stora Enso och Industrivärden till ett värde per

2014-01-31 av 49 670 kronor (38 559 kr per 2013-01-31).

Uppsala den 3 februari 2014

Oloph Bexell Fredrik Santell  
Ordförande Skattmästare

## PARENTATION

vid Svenska Kyrkohistoriska  
Föreningens årsmöte 09.04.2014

Efter en tids sjukdom har den 4 april Svenska Kyrkohistoriska Föreningens skattmästare åren 1998–2011 fil. Dr Björn Ryman gått ur tiden. Han hade i vår förening också det praktiska ansvaret för Kyrkohistoriska dagens yttre arrangemang. Allt skötte han lojalt och osvikligt. På det kyrkohistoriska område, som rör de nordiska kyrkorna under Andra världskriget och Kalla kriget var han den obestridlige specialisten, med mycket djupa kunskaper och ett omfattande författarskap. De sista åren före pensionen var han adjungerad som universitetslektor i kyrkohistoria vid teologiska fakulteten och gjorde på både högre och lägre seminarier och som föreläsare en viktig insats. Svenska Kyrkohistoriska Föreningen stannar idag i minnets tacksamhet inför Björn Rymans gärning.

/ Oloph Bexell

## REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2013 – 31/1 2014. 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 28 mars 2014

Birgitta Lövgren Örjan Blom

## Årsberättelse för verksamhetsåret 2013

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 11 april 2013. Temat var *Kyrkans undervisning och trosförmedling*. Professor Oloph Bexell inledde och var dagens ordförande. Professor Odd Magne Bakke, Bergen, höll en föreläsning under rubriken »Atleter for Kristus – noen perspektiver på mål, innhold og metode i opplæringen av barn i oldkirken». Professor Torkel Jansson, Uppsala, föreläste under rubriken »Statskyrkoundervisningens så långa 1600-tal i Baltikum». Professor Jørgen Straarup, Södertörn, talade under rubriken »Från outsourcing till »insourcing». Trosundervisningen i Svenska kyrkan under 1900-talet».

Föreningen har utgivit den etthundratrettonde årgången av *Kyrkohistorisk årskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årskriften ingår bidrag av de tre ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen och 2013 års pristagare Martin Nykvist. Vidare medverkar fil. dr Per Stobaeus, professor Oloph Bexell, professor em. Kjell-Å. Modéer, docent Anna Nilsén och fil. dr Hanna Källström. Under avdelningen »recensioner» behandlas 28 böcker i fältet allmän kyrkohistoria och 26 böcker i fältet nordisk kyrkohistoria. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årskriftens recensionsavdelning har varit teol. dr Lars Aldén.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ord-

förande, professor Oloph Bexell, sekreteraren docent Cecilia Wejryd och skattmästaren teol. kand. Fredrik Santell. Övriga ledamöter är professor Anders Jarlert, professor Torkel Jansson, teol. dr Stina Fallberg Sundmark och professor Bertil Nilsson.

I samband med 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 320 medlemmar. Därutöver prenumererar cirka 25 svenska bibliotek och institutioner på *Kyrkohistorisk årskrift*. Ett trettiotal utländska forskningsbibliotek köper årskriften. Därutöver står Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i ett utbyte med 20 svenska och 35 utländska forskningsbibliotek. Cirka 50 exemplar har varit recensions- och bytesexemplar. Bidrag till föreningen har erhållits från Vetenskapsrådet och Samfundet Pro Fide et Christianismo.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2013 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2014

Cecilia Wejryd  
sekreterare

## Stiftshistoriskt Symposium i Skara 2014

HARRY NYBERG

Skara stiftshistoriska sällskap, som har 1 129 medlemmar, stod som värd för det 28:e stiftshistoriska symposiet 2–3 april 2014. Anledningen var att Skara stift 1000-års jubilerar. En stor fördel var att det ägde rum på stiftsgården Flämslätt. Redan den 1 april ordnades en exkursion under Lennart Nordquists ledning till fem kyrkor på Västgötaslätten. Dessutom passerades Ekornavallen och beskådades den stora mängden tranor vid Hornborgasjön.

Påföljande dag inleddes med ett studiebesök i Varnhems kyrka. 43 deltagare (inklusive föreläsare) från Sveriges olika stiftshistoriska sällskap och Gotlands kyrkohistoriska sällskap hade infunnit sig och därutöver deltog ett femtontal i den första dagens föreläsningar.

Skarasällskapets ordförande Johnny Hagberg höll en orienterande föreläsning om de viktigaste händelserna och personerna i stiftet under 1 000 år. Ostiarie Maria Vretemark från Västergötlands museum informerade om utgrävningarna vid Varnhems kyrka som visat att kristet gravskick fungerade redan på 900-talet och att Västergötland i princip var kristnat då. Den tredje föreläsningen hölls av språkvetaren Janet Fairweather som skrivit ett arbete om biskop Osmund. Problematiken under 1000-talet handlar om missionsbiskoparna och spänningen kring missionen söderifrån (Hamburg-Bremen) och missionen västerifrån (England-Irland). Osmund, biskopsvigd i Polen och därmed inte godkänd från Rom och Hamburg-Bremen kom till Skara 1020. Han beskrivs i den engelska traditionen som den som flyttade centrum från

Husaby till Skara och var biskop där en period samtidigt som han hindrade Hamburg-Bremenbiskopen Adalvard den äldre att tillträda episkopatet under en period. Missionsbiskopen Osmund, död 1068, slutade sitt liv som biskop i Ely. Förtjänsten i Fairweathers arbete är den noggranna registreringen av det spröda textmaterialet och svagheten är analysen och de dragna slutsatserna.

Sedan blev det middag i biskopsgården i Skara hos Åke och Christina Bonnier och kvällen avslutades med att biskopen ur sitt bibliotek tog fram ett antal medeltida missalen och bönböcker.

Den andra dagen inleddes med mässa i stiftsgårdens kapell. Därefter kom presentationen av nyutkommen litteratur, frågor kring rapporterna och gemensamma frågor. Tyvärr var den tiden för kort tilltagen. Av rapporterna framgår att sällskapen har omkring 2 000 medlemmar i de olika stiften och att publiciteten i form av undersökningar, biografier m.m. är betydande.

Förmiddagen fortsatte med att Lars-Göran Lönnermark, överhovpredikant och biskop em., på ett intressant sätt presenterade vad som brukar benämnas det fjortonde domkapitlet, vilket från 1903 heter hovkonsistoriet. Här fanns mycket att säga om spänningarna i förhållande till Stockholms stadskonsistorium. Slutligen fick vi i ord och bild genom lektor Uno Boman en inblick i lärdomsstaden Skara och djäknarnas liv.

Med tacksamhet för det rikt givandesymposiet i Skara skildes vi åt för att återse varandra i Göteborg den 7–8 april 2015.

## Magnus Aurivillius predikan på andra söndagen efter trefaldighet, Poltava 27/6 1709

DAVID GUDMUNDSSON

I sju tjocka volymer (T213, T213a–f) i Uppsala universitetsbibliotek återfinns ett stort antal predikomanuskript, skrivna av Magnus Aurivillius (1673–1740) under åren 1706 till 1740. I brist på stadigvarande tjänst i Stockholm begav sig Aurivillius år 1703 till armén och en tjänst som vikarierande drabantpredikant. Efter en tids fångenskap blev han 1705 notarie i fältkonsistoriet och från 1707 ordinarie predikant vid drabantkåren, tillika hovpredikant. Efter slaget vid Poltava 1709 följde han Karl XII till Bender. Tillbaka i Sverige tillträdde Aurivillius 1715 kyrkoherdetjänsten i Maria Magdalena församling i Stockholm och blev slutligen, 1731, superintendent i Karlstad.

Magnus Aurivillius många bevarade predikomanuskript erbjuder en unik möjlighet att studera hur en svensk präst predikade under 1700-talets första hälft. Hans predikningar från det ryska fälttåget 1707–09 har utgjort ett centralt källmaterial i min avhandling *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* (Malmö 2014). Aurivillius predikningar i fält skilde sig inte från dem han senare höll i hemlandet, vilket är en anledning till att, som jag menar, predikan i fält ger en inblick också i tidens allmänna predikan. En av dessa predikningar höll Aurivillius, enligt hans egen notering, inför drabanterna i närheten av Poltava på andra söndagen efter trefaldighet 1709, det vill säga dagen före det stora fältslaget. Någon krigisk prägel har denna predikan dock inte. Predikotexten var den vanliga denna söndag: Luk. 14:16–24, som i Bibel 2000 har rubriken Liknelsen om festen; i 1703 års bibel används ordet nattvard. Predikan är uppbyggd så att den har en ingång (*parasceve*) som följs av texten (*textus*), en inledning (*exordium*) och

en utläggning (*tractatio*) i två delar. Predikan handlar om människans kallelse till den eviga saligheten. I den första delen förklarar Aurivillius i fem punkter hur det med kallelsen »hänger egentligen tillsammans». I den andra delen diskuterar han huruvida kallelsen har kommit och ännu dagligen kommer till alla människor. Predikan avslutas med tre påminnelser.

Den aktuella predikans sammanhang och innehåll diskuteras i nämnda avhandling (särskilt s. 208–214) samt i en artikel i *Karolinska förbundets årsbok 2011* (»Vad predikades i Poltava? Omprövning av fältpredikan under det stora nordiska kriget», s. 96–103). Här ska läsaren få ta del av Aurivillius predikan i sin helhet. Med detta ges ett bidrag till den begränsade samlingen av i modern tid utgivna svenska predikningar från tiden runt år 1700 (här märks särskilt Henning Wijkmarks *Svensk predikan I. Intill 1700* och II. *1700-talet*, Stockholm 1934–36). Samtidigt är detta första gången en predikan från det ryska fälttåget ges ut. Här kan dock påminnas om att en annan av Aurivillius predikningar finns utgiven sedan tidigare, genom Ernst Hj. J. Lundström (*En svensk julpredikan i Turkiet olycksåret 1709 och ett skriftetal inför Karl XII*, Stockholm 1916).

Manuskriptet (som återfinns i volym T213b och utgörs av tio och en halv tätskrivna sidor, med liten men distinkt och välbevarad piktur) återges väsentligen oförändrat. Mindre kompletteringar återfinns inom klammer. Rubrikerna Parasceve och Exordium som finns i manuskriptets marginal har här infogats i den löpande texten, där rubrikerna Textus och Tractatio återfinns. Kursiverade partier är bibelcitater, vilka i manuskriptet är understruken. Vid bibelcitatet har Aurivillius angivit bok och

kapitel i den löpande texten medan verserna angivits i marginalen. Versangivelserna har här infogats i den löpande texten. Stavningen har enbart moderniserats på så sätt att *ß* skrivs *ss* och sammandragna dubbla *m* och *n* skrivs ut som *mm* och *nn*. Därutöver har dåtidens parentestecken ersatts av sina moderna motsvarigheter. Aurivillius tilltalar sina åhörare just så, det vill säga med ordet *Auditores*, i manuskriptet förkortat *Aud.*

David Gudmundsson

EVANG: LUC. 14:16–24. DOM. 2DO P.  
TRINIT. CORAM SATELLITIO REGIO AD  
PULTOVAM UKRANIA AO 1709.

[Parasceve]

*Så älskade gud världen att* etc. Dässe äro *Aud.* vår käraste frälsares Jesu efftertänckelige och af en hjertans tröst öfwerflödande ord, hwar med han alla människjor i gemen försäkrar om dän nådige och barmhertige gudens allmänna välbehag till alla människjor och deras äwiga salighet, såsom wi dät icke så längesedan med mera hörde af Joh. 3:16. Orden äro de aldra tröstefullaste, som wi snart hafwer att läsa och finna uti hela herrans H. Bibel, i dy att de icke allenast på dät krafftigaste försäkra dät önskar gud intet högre än att alla människjor skola salige warda, utan att han ock till däss befordran utgifwit sin enda son i döden för alla, på thet att hwar och en, eho han ock wara må, *som tror på honom*, och i en sann förtröstan tillägnar sig hans dyra och blodiga förtjänst, *skall icke förgås, utan få ett ewinnerligit lif*, så att i föllje där af ingen är utsluten hwarcken ifrån guds allmänna nåd eller Jesu allmänna förtjänst, utan allenast dän som genom otron gör sig dän samma owärdig. Sådant med mera dylikt innefattar dätta oförlikneliga hufwudspråket till vår salighets stadfästelse och försäkran, såsom widlyftigare blef då förledne annan dag pingesta förestält, när dät enkannerligen wart förklarad. Men såsom ock dät icke litet gör till en sådan försäkran om

vår salighet att wi wette dät har ock gud låtit oss människjor förstå dänna sin nådige willja och anstalt här om, så kommer vår Jesus åter sjelf och i dagsens evangelio, ehuruwäl under liknelse, försäkra oss äfwen där om. Hwilcket att wi dästo bättre måge kunna oss till tröst fatta, willje wi i tro och ödmjukhet anropa gud, om dän wärdiga H.A.s krafftiga bistånd och medwärcan där till med ett andächtigt *Fader vår, som är* etc.

TEXTUS

[Exordium]

*Gud hafwer kallat oss med en helig kallelse icke effter våra gärningar, utan effter sitt uppsåt och nåd, then oss gifwen är i Christo Jesu för äwigt tid.* Dässe äro *Aud.* dän H. Ap. Pauli grund-, läre- och tröste-rika ord, hwar utinnan han på dät kortaste innefattar hela handelen vår salighet angående, såsom de äro att finna och läsa 2 Tim. 1:9. Orden äro grunderika, ty de wisa oss på förnämsta grunden till vår salighet, som är guds nåd och Jesu förtjänst; de äro lärerika, ty de gifwe oss där jämte dät wid handen, att om wi willje af sådan guds nåd och Jesu förtjänst blifwa delachtige, så måste wi oss dän i trone tillägna. De äro ock ändteligen trösterika, ty de försäkra oss dät kallar ock gud oss alla med fullt alfwar till sin salighet och de medel, som han där till förordnat, föreställande samma kallelse Först såsom en guddomelig kallelse, *ty gud*, säger han, *hafwer kallat oss*. Såsom gud är allena dän, som beredt människjan saligheten och af äwighet utwalt henne där till, effter som ock Paulus betygar Eph. 1:3–4 när han säger: *wälsignat wari gud och wårs herras Jesu Christi fader, som [oss] utwalt hafwer i Christo för än werldenas grund lagder war*. Altså är han ock dän, som i tiden kallar oss där till att han må af dän salighet blifwa delachtig, till hwilcken han af äwighet blifwit utwald. Här föreställes vår kallelse här näst såsom en helig kallelse, ty gud, står här, har oss kallat med en helig kallelse.



Helig är ock wärckeligen denna guds kallelse, så wäl i anseende till däss ursprung, som är gud sjelf, som är helig icke allenast för sig sjelf utan ock i allt sitt wäsende, hwarföre ock de H. Serapher och guds änglar honom till ära således instämma: *helig, helig, helig*, J[es]. 6:3, såsom ock i anseende till de medel hwar igenom dän sker, som är guds ord och de dyra Sacramenten. Ändteligen i anseende till däss ändamåhl och afseende, som är helgelse och ett gudfruchtigt lefwerne, ty gud hafwer oss kallat *icke till orenlighet utan till helgelse*, säger Paulus 1 Thess. 4:7. Widare warder här wår kallelse föreställd såsom en frögdefull kallelse, ty dän angår intet de H. guds änglar eller några andra kreatur utan oss människjor, oss har gud kallat, och dät intet till någon liten werldslig och förgängelig förmåhn, utan till en stor himmelsk och beständig äwig salighet. Än mera dät är en nådig kallelse, som är skedd effter nåd, en äwig kallelse, som är för äwig tid, ja en kallelse som intet sker effter någons förtjänst, utan har sin grund i Christo Jesu.

Således äro wi Aud. af gud kallade, att genom hans nåde och Jesu förtjänst blifwa ewinnerligen salige. Dät samma är äfwen som Jesus will oss förehålla i wårt närwarande H. Evangelio genom liknelsen om dän stora nattwarden. Hwilcket wi altså nu för denna gången så wilja afhandla och betrachta, att wi där af märcka 1. huru dät med denna wår kallelse egenteligen hänger till samman och sedan 2. om dän i sjelfwa wärcket och all sanning till alla människjor kommit och ännu kommer. Men medan wi dätta täncka och för händer hafwa, så wärdigas tu o stora gud stå bi med oss, och wälsigna oss, att allt må aflöpa till tin ära och wår salighet! *Ja gif oss o gud tin Anda god, som etc.*

#### TRACTATIO

Så äro wi nu i Jesu namn sinnade att betrachta huru dät sammanhänger med wår kallelse till guds nåd och saligheten. Men för än wi där wid inlåte oss något närmare så märcke wi billigt

förut, dät handlar wäl intet wårt evangelium egenteligen om guds allmänna kallelse i gemen, såsom dän är skedd ifrån werldenes begynnelse, utan här med will han allenast föreställa, huru med samma kallelse är tillgångit i sjelfwa nattwardsens tid, dät är i N.T. wid Jesu guds sons ankomst, då gud först kallade Judarna, sedan de Samariter och Publicaner, och ändteligen sidst hedningarna. Icke dästo mindre emedan denna guds kallelse alltid har warit lika beskaffad, och hela werlden i Jesu tid bestod allenast af Judar, Samariter och hedningar, så tage wi oss icke obilligt där af tillfälle att betrachta guds kallelse i gemen, och

I. huru där med hänger egenteligen tillsammans. I korthet där om till att tala, så är denna kallelsen ett dän store gudens nådefulla wärck och gärning, hwar uti han genom ordet och de dyra Sacramenten tillbjuder alla människjor sin nåd, och dät i så måtto, att han icke allenast kungör däm sin nådiga willja och slut om deras salighet, utan ock kraffteligen uppmuntrar däm att äfwen sjelfwe arbete huru de måge salige warda. Förstås altså med denna kallelsen icke dän naturliga drifft som människjan har till saligheten där af att hon wet dät är en gud till hwilcken hon tjäna bör och hos hwilcken hon är aldrasällast. Icke dän medfödda begärelse till dät högsta goda, i föllje af hwilcken en människja, som märcker och är öfvertygad att hon har en odödelig själ önskar intet högre än att ock wara wälbehållen effter dätta lifwet. Icke [h]jeller dän kallelse till bättring, hwar med gud på ett särdeles sätt, genom dröm om natten, eller syn om dagen, en människja förskräcker och bringar från sitt onda wäsende till att besinna sig ifrån sina wägars willo, till att söka honom rätteliga. Utan denna kallelse består fast mehr uti ett klart och tydeligit föreställande af guds willja om wår salighet, samt uti en krafftig uppmuntring, att med flit söka där effter, i dy att gud genom denna kallelsen rörer hjertat och upplyser förståndet, att wi fatta kunna hwad till wår frid hörer, samt ock böijer willjan att gärna taga emot guds nåd

och följja hans kallelse effter. Hwilcket alt att wi dästo bättre måge fatta willje wi märcka

1. dät är gud sjelf hwar ifrån dänna kallelsen kommer. Som den Sal. Luther utlåter sig uti sin förklaring öfwer vår tridje tros articel således: *Jag tror att jag icke af mitt egit förnufft eller krafft tro kan, eller komma till min herre Jesum Christum, utan then H.A. hafwer mig kallat genom evangelium*, så tillskrifwer han dänna kallelsen i synnerhet dän H.A. och dät därföre effter dän hörer till vår helgelse, hwilcken skriffthen alltid tillskrifwer dän H.A., såsom i synnerhet är att se af Rom. 15:16, därest Paulus säger att de af gud kallade hedningar *warda helgade genom dän H.A.* På lika sätt talar ock Paulus om helgelsen såsom ett dän H.A.s besynnerliga wärck: *ty gud hafwer utwalt oss till salighet af begynnelsen genom Andens helgelse*, säger han 2 Thess. 2:13. Men såsom kallelsen är ett opus Dei ad extra, ett wärck som intet inneslutes inom treenighetens wäsende, utan sträcker sig ut till människjorna, så angår dät äfwen alla tre personerna, såsom dät ock fadern och sonen, så wäl som dän H.A. i dän H. Bibel tillskrifwit warder. Ty så betygar dät Petrus om fadern 1 Pet. 5:10, säijande: *gud som all nåd kommer af* (gud fader) *hafwer kallat oss till sin äwiga härlighet i Christo Jesu.* Om sig sjelf wittnar dät Jesus guds son när han öfwer dät hårdnackade Jerusalem förer en sådan klagan: *huru ofta hafwer jag welat försambla dig, såsom hönan församlar sina kycklingar?* att läsa Matt. 23:37–38. Näst dätta märcke wij för dät

2. hwad som bewekt gud till att yttra sig uti en sådan kallelse, nembl. intet annat än hans obegripeliga, obeskrifweliga och öfwerswämneliga kärlek till oss arma och i synden fallna människjor. Ty ingen har dät förtjänt, eller kan dät tillskrifwa sin egen wärdighet, emedan dät blifwer wid Pauli ord och frågan Rom. 11:35: *ho hafwer gifwit honom något tillförene, som skall honom betalat warda? Wi äre ju allesammans syndare, de där intet hafwa att berömma*

*oss af för gudi*, och Paulus åter talar Rom 3:23, huru skulle wi därföre något utaf honom kunna förtjäna? Af nåde och kärlek är dät altsammans, ty then har gjort att guds *hjersta brustit honom* öfwer vårt älende, så att han måst förbarma sig, och hans egna ord lyda Jer. 31:20. Widare märcke wi för dät

3. genom hwad medel, som dänna kallelsen sker och warder förrättad, hwilcken intet äro några omedelbara syner och uppenbarelser, såsom de enthusiastiske och phantastiske swärmandar dät föregifwa, ty sådant är så af dän sal. Doct. Luther, som af andra gudfruchtige och i guds ord wäl öfwade lärare grundeligen förlagt och förkastat, utan de rätta medlen där till är dät ädla guds ord och evangelii tröste-fulla predikan, samt med de dyra Sacramenten döpelsen och herrans Jesu heliga nattward. Ty dätta guds ord är icke allenast ett signum voluntatis Divina, dät är en ting, hwar uti gud gjort sin willja människjorna kunnig och uppenbar, utan dät är ock ett härligt och krafftigt medel, hwar igenom de, som dät läsa eller höra, warda af gud rörda och bewekta att intet förachta guds råd om sin salighet, utan att följja dät gärna effter, samt wedertaga dät med glädje; hwarföre ock Paulus dät så härligen berömmar, säijande: *guds ord är lefwande och krafftigt* etc. som står Ebr. 4:12. Så äro ock de H. Sacramenten såsom insegel wid dätta ordet, hwarigenom wi warde dästo mehr stärckta och befästade, och hwar af wi få en fullkomligare försäkran om guds nåd, syndernas förlåtelse och then äwiga salighet. Dessa äro de ordenteliga medel till guds kallelse, hwilka i evangelio äro förborgade under de tjänare som kungen utsände till att kalla sina budagäster, ty de äro inga andre än predikanter och lärare, de där andra medel till människjans salighet intet hafwa att bruka än som dessa förbenämnde, ordet och sacramenterne; men ordenteliga och besynnerliga medel hwarigenom människjor warda nödgade till guds himmelska nattward och saligheten, är korset och besynnerliga uppenbarelser. För dät

4. märcke wi hwilcka dänna kallelsen angår, nembl. intet en eller några menniskjor, utan alla i gemen, ty konungen i evangelio låter icke allenast kalla sina wänner till sin nattward, som han tillförene ther till budit, utan han sänder ock ut på gator och gränder, wägar och gården att kalla alla som förekomma, *ja nödga dem, de ware sig fattiga eller krymplingar, halta eller blindä.* Dät betygar Paulus klarligen när han säger 1 Tim. 2:4: *gud will att alla menniskjor skola frälsta warda, och komma till sanningens kunskap.* Ännu klarare finner wi dät i Act. 17:29, lyda Pauli ord så: *gud förkunnar menniskjor att alla allestädes skola bättra sig.* Såsom gud fann alla menniskjor uti lika älendigt tillstånd, så har han ock förbarmat sig lika öfwer alla och utsluter ingen ifrån dänna sin nådiga kallelse, dät ock Jesus guds son sjelf nog klart ställer oss före, när han sig således utlåter Matt. 11:28: *kommen till mig, I alle, som arbetar och ären betungade...edra själar.* Och att dänna guds kallelse är utan all skrymtan och fullo alfwar, dät säger oss äfwen vårt evangelium, i dy att dät är dän himmelska kungen intet nog att han bjuder sina gäster och kallar däm en gång, utan han gör dät flera resor, och nödgar däm. Ja så är det i all sanning, ty aldrig kan någon fader mena så wäl och af alt hjerta emot sitt barn, som gud mot oss arma syndare. Han har där om på flera sätt och ställen krafftigast försäkrat, så att wi nog är där om förwissade utan all twiflan, doch har honom likwäl till öfwerflöd behagat, att samma sin nådiga willja än yttermera stadfästa genom ord, *ty så såsom jag lefwer,* lyda hans egna tröstefulla ord Ezech. 33:11: *Jag will ingen syndares död...lefwer.* Ändamålet af dänna guds nådiga kallelse är för dät

5. och sidsta, icke allenast dät att wi här i tiden skola hafwa att fägna oss af guds nåd, utan att wi ock skola i äwighet hafwa del uti dän himmelska saligheten. Ty dät altsammans inneslutes uti dän himmelska nattwarden, hwar om Jesus talar i vårt evangelio. Absalom bad sin broder Amnon till måltids, att han skulle ther

dräpa honom, som läses 2 Sam. 13:26. Men så gör här intet vår gud, utan fast snarare finne wi hans trogna och hjertans önskan öfwer alla menniskjor. *Ach att de ett sådant hjerta hade, till att fruchta mig, och till att hålla all min bud i theras lifsdagar, på thet att them måtte gå wäl, och theras barn ewinnerliga,* som står Deut. 5:29. Guds son sjelf vår frelsare tillbjuder öfwer allom sin nåd och salighet: *ty wänder eder till mig, så warde I salige alla werldenes ändar,* lyda hans ord J[es]. 45:22. Så betygar ock dän H. Ande såsom sanningenas ande klarligen dät samma, när han säger: *Saliga äro de, som kallade äro till lambsens nattward,* som står Ap. 19:9. För dän orsaken upphäfwär dän H. Ap. Paulus både hand, hjerta och mun till tacka gud för sina Thessalonicers kallelse, säijande: *Wi tackar gud alltid för eder k. bröder, älskade i herranom, att gud hafwer eder utwalt till salighet af begynnelsen genom andens helgelse, och i sanningens tro. I hwilke han eder kallat hafwer genom vårt evangelium till wärs herras Jesu Christi heliga egendom,* att läsa 2 Thess. 2:13–14. Dätta är nu således dät förra af vår i Jesu namn antagna betrachtelse, huru med vår kallelse till saligheten egenteligen hänger tillsamman. Wi willja fördänskull då också komma till det senare eller

II. att i korthet märcka om ock dänna kallelsen i sjelfwa wärcket och i all sanning kommit, och ännu dagel. kommer till alla menniskjor. Och hwad dätta widkommer så swaras här till utan alt betänckande eller betungande med ett ja: Ja gud har wärckelig kallat alla menniskjor, kallar däm ock ännu dageligen, att de genom en sann bättring skola komma till hans nåd och saligheten. Hwilcket swar är ock fäst på så oryggeliga grunder uti guds ord, att helfwetets portar med all sin macht aldrig förmå, ja icke i alla äwighet, att kasta dät öfwer ända. Ty

I. bewisas dät utaf guds allmänna nåd och Jesu allmänna förtjänst, såsom hwar af dänna kallelsen här kommer. Om guds nåd betygar Jesus, att dän sträcker sig öfwer hela wida

werlden; ty så älskade gud werlden, lyda hans ord Joh. 3:16. Att Christus är död för hela werlden, och altså äfwen hans förtjänst allmän, dät hafwe wi klart af 1 Joh. 2:2, där wi finna dessa ord: *Christus är försoningen för våra synder, icke allenast för våra, utan ock för hela werldenes*. Så läsa wi ock Joh. 16:8, att dän H.A. straffar werlden dät är alla människjor för synd, för rättfärdighet och för dom, och dät till ingen annan ända, än att bereda och uppmuntra däm till att emottaga guds nådiga kallelse och följa dän effter. Säsom nu för dän skull guds nåd, Jesu förtjänst och dän H.A.s embete är allmänt, så är ock äfwen guds kallelse, som där af komma aldeles af lika art och beskaffenhet. Här näst och för dät

2. bewisas att guds kallelse är allmän där af, att alla människjor ifrån deras första stamfader Adam alt härtill äro trenne åtskilliga resor kallade af gud, hwilcket ock äfwen förbinder deras barn och effterkommande, så att aldrig någon kan säija dät är han förbigången eller utsluten. Första resan skedde dät i paradiset, då gud kallade Adam och Eva, säsom däm af hwilcka hela människjoslächtet då bestod, när han nembl. stragzt effter deras bedröfweliga och högstskadeliga fall, gaf däm dänna kraffteliga tillsäijelsen, att *qwinnans säd skulle söndertrampa ormsens hufwud*, som står Gen. 3:15. Andra resan skedde dät uti Noacks tid effter syndaflo den, då hela människjoslächtet åter bestod allenast af åtta själar. Tredje resan inföll i begynnelsen af dät N. Test. då Christus sjelf tillika med sina Apostlar och lärjungar samt andra deras medhjelpare i ordet *predikade evangelium allom kreaturom* (förfuftsom) dät är alla människjor, effter Jesu egna ord så Matt. 28:19 som Marc. 16:16. Effter nu i så måtto alla människjor tre åtskilliga resor äro kallade wordne, så har ingen att något sig ursächta, eller att klaga dät är han intet blifwen utaf gud kallad. För dät

3. bewisas att guds kallelse är allmän där utaf, att alla de som intet willja dän följja skola förgås, och ewinnerligen förtappade warda. Ty så

förbinder Jesus dät ena wid dät andra: *prediker evangelium allom kreaturom, then ther tror han skall warda salig, men then ther icke tror han skall warda fördömd* [Mark. 16:15–16]. Will nu gud intet göra däm saliga, som intet tro, utan låter allt ankomma på tron, så måste ju hans ord och kallelse äfwen komma till alla; ty elljest wore gud obillig, som fordrade tron af alla, men låta doch intet sitt ord predikas för alla hwar igenom tron allena kan ock skall uptändas; ty dät blifwer wid Pauli ord Rom. 10:14,17: *huru skola the tro på honom som the intet hört utaf? och huru skola the höra utan predikare? Tron är af predikaren, men predikaren af guds ord. Men nu förkunnar gud människjomen, att de alla allestädes skola bättra sig, och gifwer allom trona före*, som står Act. 17:30–31. Där af kunna wi fördänskull göra ett sådant slut: dän som förkunnar allom människjom att the skola bättring göra och håller däm trona före, han kallar däm alla till Jesu rike och dän äwiga saligheten. Nu gör gud dät förra, säsom wi dät af dät anförda språket hafwa hört, dy blifwer ock äfwen dät senare sant, och oryggeligen fasthållet, att han alla till sin salighet kallat.

I så måtto blifwer dät altså fast och säkert dät är guds kallelse allmän och sträcker sig till alla. Hwad elljest af en del våra wederparter plägar här emot inwändas, säsom att dät intet wart görligit, att Jesu Ap. och lärjungar kunnat hinna predika för hela werlden, att dät intet kunnat ske uti America, som ock är en del af werlden, emedan dän intet då warit bekant, utan blifwit först långt där effter brachter uti ljuset, att man ock inga teck[e]n af Jesu lära och evangelio finner hos fast många i barbariet; sådant säger jag med mera dylikt dät låter sig snart och lätt förläggas af dät som tillförene blifwit talat. Ty låt wara att Jesu Apostlar intet kommit till sina personer uti alla land och alla besynnerliga hus, så är doch *deras ljud* (rycktet om deras predikan) *utgångit i all land och deras ord in till werldenes ändar*, som Paulus talar Rom. 10:18. Så betygar ock Marcus i slutet af sitt 16 cap. [16:20] att sedan lärjungarna unfått

sin mästaress befallning att gå ut och predika i hela wida werlden, så gingo de ock wärckeligen ut och gjorde effter hans ord. Låt ock wara att wi intet af historierna kunna utwisa när eller af hwem Jesu predikan är kommen till America, så hafwa wi doch ingalunda där om att twifla, emedan guds ord säger oss, att dän är hörd öfwer hela wida werlden. Så låt ock wara att nu funnes inga teck[er] af dän christna läran i barbariet, där af följder doch intet att dän aldrig blifwit där predikad, ty wi wette, att såsom gud är nådig, så är han ock rättfärdig, så att han tager sitt ords ljus ifrån däm, som dät wanwörda och förachta. Hwilcket ock kan wara och är sanfärdeligen skedt dessa folcken, så att de fördänskull intet hafwa att klaga öfwer gud i dätta måhlet, utan allenast öfwer sina egna förfäder, i dy att de warit orsaken till dät mörcker uti hwilcket de nu sittja; såsom deras egen hårdhet äfwen kan wara en orsak där till; ty emedan gud såsom dän där allting både ser och wet, har sig bekant, dät skulle de med hans ord intet bättre umgå än deras förfäder, så låter han dät intet mera för däm predikas, att *han intet måtte kasta pärlor för swin, och dät heligt är för hundar*, emot sitt eget förbud af Matt. 7:6.

Nu så hafwe wi då Aud. effter vårt föresatta uppsåt i anledning av evangelio sedt och förnummit så wäl huru med wår kallelse egen- teligen hänger till samman, som ock att dän är allmän, så att dän kommit och kommer till alla. Af dät alt willje wi nu till slut hämta oss också en eller annan påminnelse. Dän

1. är dänna, att wi med wördnad erkänna dänna guds stora nåd, och prisa honom therföre af allo hjerta. Utaf våra egna kraffter hade wi aldrig kunnat komma hwarcken till dän synliga guds kyrcka och församling här på jorden, äi [h]jeller en gång uti himmelen; aldrig hade wi af oss sjelfwa kunnat utaf djefwulens och fördö- melsens barn blifwa guds barn, och arfwingar till ett ewinnerligt lif, utan gud allena är, som här utinnan förekommit oss med sin nåd och kallat oss här till. Då wi hade haft orsak att

i vårt synda ärende ropat till honom om hjälp, såsomen älendigsjukling till läkaren, så kommer han sjelf och kallar oss till sig, tillbudande sin hjälp att wi skola dän wedertaga och där igenom blifwa frälsta. Och wi säija fördänskull billigt med en Jacob af Gen. 32:10: *Wi äre alt för ringa till all dän barmhertighet och all dän trohet som tu med oss tina tjänare gjort hafwer. Wälsignat wari förthenskull tu o gud och wårs herras J.C. fader, som oss wälsignat hafwer med all andelig wälsignelse i the himmelska ting genom Christum Jesum; Såsom tu oss icke allenast utwalt hafwer för än werldenes grund lagder war, utan ock kallat, att wi skole wara helige och ostraffelige inför dig i kärleken. Och hafwer tagit oss dig sjelfwom till barn genom Jesum Christum effter tin willjas goda behag, att jag må bruka Pauli ord af Eph. 1:3–5. Näst dätta för dät*

2. så låt oss ock wandra wår kallelse wärdigt, uti en christelig helgelse, såsom Petrus ther till förmanar, 1 Pet. 2:9, säijande: *Lärenthet utwalda slächtet, thet konungsliga prästerskapet, thet heliga folcket och thet egendomsfolcket, att I skolen kungöra hans dygd, som eder kallat hafwer af mörckret till sitt underliga ljus. Wi weta Aud. att såsom hwars och ens stånd och hwilckor är, så bör honom också lefwa, och i följde där af står dät honom ganska slätt, att han inlåter sig uti gement sällskap och förachteliga beställningar, som är född till höga ärenden, kungl. krona och spira. Wi äre af gud kallade till ett högt stånd, att wara himmelska prinsar, guds barn och arfwingar samt Jesu Christi med- arfwingar. Sådant bör wi fördänskull alltid wäl betäncka, så att wi intet inlåta oss med något sådant, som är slikt högt stånd oanständigt och är hwarjehanda synd och ogudachtighet, utan att wi uti alt vårt wäsende beflita oss om det, som är de rätta guds barn anständigt, och gud däm sjelf uti sitt heliga ord föreskrifwit. Till dän ändan kommen altid ihog dän förmaning som Petrus i dätta måhlet gifwer 1 Pet. 1:13–16, så lydande: *sätter edert fullkomliga hopp till dän**

*nåd, som eder tillbiuden warder genom Jesu Christi uppenbarelse, såsom lydachtige barn. Och ställer eder icke såsom tillförene, tå I uti fåwitsko lefden effter begärelsen; utan effter honom som ider kallat hafwer och helig är, warer ock I helige uti all eder umgängelse, ty thet är skrifwit: I skolen wara helige ty jag är helig. Och ännu på ett annat ställe: Lägger eder nu ther om alla winning, att I uti ider tro låte finnas dygd, uti dygdene beskedelighet, i beskedelighetene måttelighet, i måttelighetene tålmod, i tålmodet gudachtighet, i gudachtighetene broderlig kärlek, i broderlig kärlek allmännelig kärlek, ty på dät sättet gören I eder kallelse och utkorelse fast, som står 2 Pet. 1:5-7,10. Göre wi dätta, så kunne wi för dät*

3. och sidsta wara försäkrade oss till tröst där om, dät äre wi icke allenast ibland de många kallade, utan ock ibland de få utkorade, hwilcka gud af äwighet förutsedt att de hans nådiga kallelse följandes worde, och fördänskull beslutat att göra däm ewinnerligen saliga. Och när wi denna försäkran hafwer, så kan oss här i werlden, ja icke [h]eller i ewighet någon ting icke dät ringaste skada, att jag äi må sörja, ängsla och bekymbra. Utan kommer änskönt någon swårhet oss uppå, såsom gemenligen ther wid blifwer, att *then rättfärdige måste mycket lida*, och äfwen betygar Ps. 34:20, så kunna wi weta där jämte att gud, *af hwilcken all nåd kommer,*

*och then oss kallat hafwer till sin ewiga härlighet i Christo Jesu intet underlåta att oss där under fullborda, styrka, stödja, och stadfästa, att tala af 1 Pet. 5:10, så att wi faran uthärda och winna där uppå en nådig utgång. Skulle ock ändteligen döden sig inställa, som ger dät sidsta slut och ända på alt wårt timeliga wäsende, så kunna wi äfwen försäkra oss dät skall dän så mycket mindre wara oss skadelig som dän snarare skall blifwa oss en wining, Phil. 1:21. Ty effter gud oss kallat icke allenast till lemmar uti dät synliga nådenes rike här på jorden, sin kyrcka och försambling, utan ock till inwånare uti dät himmelska och härliga, så hafwe wi där af en wiss försäkran, dät är döden dän, som öppnar oss dörren där till, och *förer oss till Zions bärg, till lefwandes guds stad, thet himmelska Jerusalem, till then otabliga änglaskaran, och till de förstföddas försambling, som i himmelen äro beskrefne*, att tala af Ebr. 12:22-23.*

Till ett saligt åtnjutande här af will jag fördänskull nu i Jesu namn sluta med dän H. Ap. Pauli ord och önskan, som han skrifwit till sina k. Thessalonicer uti 1 ep. 5:23-24, så säijande: *fridsens gud helge eder öfwer allt, att hela ider ande och själ och kropp må wara behållne utan straff i wårs herras Jesu Christi tillkommelse. Ty han är trofast, han ider kallat hafwer, then thet ock wäl fullbordar. A[men].*

## Om bråktal vid prästval

ANDERS JARLERT

Under arbetet med det nya Göteborgs stifts herdaminne har det gång på gång slagit mig hur oformligt långa bråktalen vid prästval under slutet av 1700-talet och början av 1800-talet kunde bli, och samtidigt hur man ibland tillät sig att enbart ange »bråktalen oräknade». Hur förhöll sig detta egentligen?

I Sveriges kyrkohistoria 5 skriver Harry Lenhammar (sid. 51), om hur rösterna i pastorat på landet, enligt en resolution 1731, skulle räknas efter hemmanets storlek. »Rösträtt tillkom endast den som ägde eller arrenderade skattelagt hemman.» I 1739 års prästvalsförordning fastställdes principerna från 1731, med viss ytterligare reglering.

Sven Wilskman skriver i sitt Svea Rikes Ecclesiastique Werk, Senare Delen. 1782, om 1739 års prästvalsförordning, att »grunden till rösterne vid Prästeval tages icke egentligen av Invånarnes antal i Församlingen, utan av själva husen, som där finnas, och någon mera lämpelig och säker uträkning däröver icke göras kan, än i anledning av Brandvaks avgiften, till vilken husen, efter deras storlek äro eller bliva skattlagde» (s. 1145) Principen heter på juridiskt språk att rösträtten gjordes till realrätt.

Vill man ha upplysningar om hur bråktalen verkligen räknades och hur det hela egentligen kunde gå till, kan man gå till den betrodde Kila-prosten Anders Lignells (1787–1863) Samling af gällande Prestwals-Författningar, jemte Försök i deras tillämpning och några anmärkningar i ämnet... Carlstad 1840 (här citerad sid 83–89).

Som redan är väl känt, framgår det att prästvalen i äldre tid inte var slutna, utan öppna. De röstägande ropades upp och avlämnade högt och tydligt sina röster vid valbordet. Endast de frånvarande kunde sända in en skriftlig

röstsedel. Lignell noterar särskilt att valförrätaren icke ålades att, efter slutat val, summera vallängden. »Endast vid prästval i Stockholm, där det omröstas efter en hel annan grund, än annorstädes i riket, samt en särskild författning är utgiven, vilken ej är anbefalld till efterföljd vid val utom huvudstaden, är rösternas sammanräkning efter slutat val föreskriven [så även Wilskman]. Där kan denna summering även utan svårighet ske, emedan 1/4 röst är det minsta brutna tal, som förekommer, och därjämte *inga andra* bråk, än 3/4, 1/2, eller 1/4.»

I andra stadsförsamlingar kunde särskilda privilegier reglera omröstningen vid val till präst, orgelnist och kantor, så att den skedde per capita, så i Göteborgs domkyrkoförsamling. När stads- och landsförsamlingar hade gemensamt prästval, fick en »förening» träffas mellan församlingarna »om rösters beräkning vid förefallande Präste-val» (Wilskman sid. 1149). En sådan »förening» träffades mellan Kungsbacka stads och Hanhals landsförsamling 7/2 1769, då man beslöt att Kungsbacka stad, »som innehåller 69 Nummer samt bebyggde tomter, skall vid framdeles förefallande Prästeval utgöra alldeles lika stort antal röster, som Hanhals Socken, bestående av 41 1/4 oförmedlade Hemmantal, och tvärt om, samt således varje Församlings röster sammanlagde emot den andras vara lika högt gällande, och dem emellan i en och samma mån beräknas» (Petr. Wetterberg, Sammandrag af Kongl.Förordningar, Resolutioner och Stadgar... Som I synnerhet angå Ecclesiastique Staten uti Götheborgs Stift... Götheborg 1790, sid. 100).

På landsbygden var situationen helt annorlunda, »särdeles i vissa orter, där hemmansklyvningen är vida utsträckt, samt splittrad

i olika tusendelar och milliondelar, skulle summering å valdagen ej sällan bliva omöjlig för själva Seseman. Man föreställa sig en vallängd, innehållande över 1000 brutna tal, därav de flesta hade 3 till 4 siffror i täljare och nämnare, samt ett eller annat hundrade 6, 7 siffror i täljare och nämnare, (t.ex. 321991/1552324, ur en mantalslängd, som nu ligger för mig) dylike förekommande på varje sida, än givne till den ene, än den andre av de föreslagne, och man försöke, om det låter sig göra, att på mindre tid, än flera dagar, summera en sådan längd.»

I samband med ett prästval, som upphävts, anfördes att vallängden ej blivit summerad. Lignell skriver: »Det skulle icke blivit utan intresse att fått se, huru lång tid domstolen behövt för summeringen».

Lignell berättar om ett komministersval i Karlstads stift »för 50 år sedan», som visar hur svårt det kunde vara, att bestämma vem som valts. »Åbolotterna voro så många och bråktalen så svåra att summera, att 2:ne personer, en lantmätare och en häradsskrivare, oupphörligt voro sysselsatte i 6 dagar med adderingen, innan de erhöillo precis lika summor. Övervikten befanns utgöra några milliondelar av en hel röst.»

I större församlingar var det inte sällsynt, att valet fortgick in på natten »och måste fullföljas vid ljus, ja även att det, under oavbruten fortsättning, varat från kl. 12 söndagen till kl. 7 måndags morgon. Inträffar valet under vintertiden i sträng köld, vilket en gång hänt anmärkaren, så att han nödgades ha bläckhuset stående på en varm tegelsten, på det bläcket skulle hållas flytande, så är visserligen en sådan förrättning i sig själv svår nog, för hälsan nog vådlig, att lagen icke bör ännu mer föröka olägenheten genom skyldigheten att verkställa en summering, vilken vid många tillfällen bliver överkställbar.»

De röstgående fick, åtminstone i vissa fall, själva hålla reda på hur många röster de förfogade över. En mängd husbehovskvarnar, som inte varit i gång på 100 år, stod i valläng-

derna med röstetal som 1/640. På frågodagen läste valförrättaren upp hela längden. »Anmäles då, att åboerna i hemmanet N äro ägare därav, vilja rösta för henne, samt att de äga lika andel i kvarnen, som de hava hemmanslotter uti gården, så frågas dem huru stor bråkdelen detta gör? Valförrättarens skyldighet finner jag för min del det icke vara, att betjäna röstägarna med uträkning och bestämmande av deras innehavande röstbelopp, utan torde det bliva ägarens skyldighet att visa, för huru stor del han vill rösträtt utöva. Valförrättaren är kommen till stället för att uppropa och anteckna rösterna, icke att fördela dem mellan valdistriktets ledamöter. Således har jag anvisat ägarna till häradsskrivare-kontoret för att erhålla uträkning och den på valdagen före uppropen förete.»

Som exempel på hur vallängden för en enda kvarn kunde gestalta sig, anger Lignell att på 1/3 Berg fanns tio ägare. Den förste, Per Olsson, ägde 2011/20160 åbodelar och därtill en andel i kvarnen som uppgick till 6033/12502400.

»Vid voteringen måste rösterna för dylika kvarnar och andra lägenheter, såsom utjordar m. fl. utföras på särskilda blad, emedan längden icke giver utrymme därtill.» Det är därför inte underligt, att rösträkning vid prästval förekommer som kvalificerade exempel i aritmetiska exempelsamlingar från 1800-talet.

När valutslaget var mycket tydligt, och majoriteten absolut, tycks man däremot ha underlåtit att räkna ut bråktalen, vilket istället ledde till notisen »bråktalen oräknade». Det är att observera att här inte står »bråktalen icke angivna», utan just »oräknade».

En annan egendomlig konsekvens, som Wilschman tar upp, är att främmande trosbekännare fick rösta i prästval, om de bodde i församlingen. Om däremot »Hustrun, om hon bekänner sig till den Evangeliska Lutherska Läran, samt sig till Kyrkan därstädes håller», ägde hon »att vid Präste-val rösta» (sid 1146).

Rester av denna bokstavliga jordbundenhet i ansvarstagande för kyrka och församling har



funnits in i senaste tid, t.ex. på sydsåkanska landsbygden, när man inte velat välja någon till kyrkvärd, som inte ägde jord i socknen.

Förslag till förenklingar av de invecklade prästvalen lades fram, men avlogs, t.ex. den rösträttsreform, som riksdagen 1828–30 uttalade sig för, som inskränkte sig till en rent teknisk förenkling av rösternas uträkning (Se Fredrik Lagerroth, »Mantal och fyrk. Ett blad ur den kommunala rösträttsfrågans historia», *Statsvetenskaplig tidskrift* årg. 31, 1928, sid. 7). Den 1 april 1843 utfärdades en ny förordning om prästval, som förenklade räkneseättet. Här slogs fast (V. Art § 16), att »Röst-rättighet beräknas i allmänhet efter egendom och de allmänna utskylder, särdeles Ecklesiastika, som därav utgöras.» På landet skulle rösträtt nu räknas efter varje helt oförmedlat mantal eller masugn eller stångjärnshärd, för tvenne kniphamrar tillsammans, vid mässingsbruk en röst för varje brännugn och vid glasbruk för tvenne glaspottor. För spikhamrar, kvarnar, samt alla andra särskilda lägenheter och inrättningar bestämdes rösträtten efter deras grundränta eller taxeringsvärdet, jämfört med medelvärdet

på hemman i församlingen. (Kyrko-Lagen af 1686... samt Författningar som dem upplysa, förklara, ändra eller tillöka... Upsala 1845, Art. V § 16, s. 744). Nu blev också tillkännagivande av valets utgång inom valförrättningens ram påbjuden (Art. VII § 45, s. 749).

Dock hade främmande trosbekännare alltjämt rösträtt vid prästval. År 1883 ersattes prästvalsförordningen av lagen angående tillsättning av prästerliga tjänster. Hemmanstalen ersattes nu av fyrktal. Denna ordning gällde till 1910, då man för rösträtt istället antog personlighetsprincipen. Rösträtten vid prästval blev därmed både lika och allmän över hela landet.

De äldre räkneseätten, som idag ter sig fullständigt fantastiska, hade sin orsak i en ytterst långtgående rädsla för orättvisa, även om orättvisan gällde tal, som idag för länge sedan skulle ha avrundats. Att någon inte skulle få utöva sin rätt, eller inte få göra det fullt ut, var fullständigt otänkbart. Att denna i och för sig berättigade rättskänsla kunde leda till rent absurda konsekvenser vid sammanräkningen av rösterna i prästval, sökte man i det längsta bortse ifrån.

## Bo Giertz om antisemitism, nationalsocialism och fascism 1932

ANDERS JARLERT

I KÅ 1996 publicerade Einar Petander »en redogörelse för en debatt i den kristna ungdomstidskriften *Gymnasisten* 1932–1934», under titeln »Kanenkristenvaranational-socialist?». Viktiga slutsatser (s. 133f.) är att Bo Giertz i två artiklar 1933 försvarade den svenska »skolnazismen» gentemot, som han uppfattade det, orättvisa beskyllningar. Giertz sympatiserade med »skolnazismen» när det gällde dess strävan att göra upp med materialism och ansvarslös njutningsmoral, däremot fördömde han antisemitismen. I en artikel i *Gymnasisten* 1934 nr 5 tog Giertz sedan klart avstånd från nazismen. Men redan i artikeln »Den kristne inför hakkorset» (1933 nr 5) ställde han en »kristen nationalism» i motsats till en nationalism präglad »av chauvinism, av rashögfärd, imperialism eller nationalhat» – vilket enligt Petander »naturligtvis» syftar på den nationalsocialistiska nationalismen.

Sedan dess har det blivit allt tydligare att det i Sverige i början på 1930-talet fanns olika kombinationer av antisemitism och/eller nationalsocialism. Ett exempel är tonsättaren Wilhelm Peterson-Berger (se Henrik Karlsson, Wilhelm Peterson-Berger. Tondiktare och kritiker. Skellefteå 2013), som var utpräglad antisemit och samtidigt markant antinazist.

Av följande brev blir det tydligt att Bo Giertz redan på våren 1932 tog skarpt avstånd från antisemitismen, medan han ännu betraktade nationalsocialismen som en främmande krisföreteelse. Brevens mottagare, Carl-Ernfrid Carlberg (1889–1962), var en officer som tagit guldmedalj i gymnastik vid OS 1912. Han kom att finansiera spridandet av nationalsocialistisk propaganda både före och efter andra världskriget (bokförlaget Svea Rike). År 1928 hade Carlberg grundat Gymniska Förbundet, som gav ut tidningen *Gymn – Tidskriften för*

*gymnisk kultur*. Idéhistorikern Lena Berggren karakteriserar tidskriften som »en kultur – och gymnastiktidskrift som betonade vikten av balans mellan kropp och själ, naturens fostrande egenskaper och ett rasbiologiskt synsätt. I 1932 års årgång, som också kom att bli tidskriftens sista, började *Gymn* få en alltmer nazistisk framtoning.» (Lena Berggren, »Nationalism, folkbildning och intellektualism. En omöjlig ekvation?», *Tvärnsnitt* 2000).

-----  
Saml. Giertz, LUB  
Upsala, den 19 maj 1932.

Ingenjör C.-E. Carlberg  
Stockholm.

*Ärade Broder!*

Efter moget övervägande ber jag härmed att få avsäga mig min plats som stamgym. Den tydliga förskjutning i riktning mot principiell antisemitism och konsekvent nationalsocialism, som utmärkt »Gymn» under det sista året, gillar jag icke och vill därför icke heller formellt kvarstå i rörelsen. Antisemitismen betraktar jag, som jag redan sagt dig, som en etiskt oförsvarlig generalisering av den lättförklarliga motviljan mot vissa karaktärsdrag hos en del judar. Det är dessa fel, som skola bekämpas, var de än uppträda, men icke rasen som sådan. Nationalsocialismen åter är i mina ögon en krisföreteelse som varken kan eller bör omplanteras i svensk jordmån

Tack för all visad vänlighet! Jag skall i fortsättningen med intresse följa rörelsens utveckling och gärna fortsätta att prenumerera på Din vackra tidning, men som enrollerad gymn vill jag hädanefter icke betraktas.

Hälsningar!

[handskrivet tillägg:] B-G-z. Avsant 20 juni [sic, skall vara 20 maj]

Vittne: Ingrid Andrén

-----

Upsala, Trefaldighetsdagen 1932. [hskr:] 22 maj 1932

[hskr:] (Till C.-E. Carlberg)

*Broder!*

Tack för ditt brev! Jag vidhåller min avsikt att utträda ur gymniska förbundet. Dess program, sådant det utformats på papperet, gillar jag fortfarande. Men det är skillnad på teori och praktik. Du lär inte vilja förneka, att »Gymn» tydligt, om också med en viss formell försiktighet, visat sin sympati både för den principiella antisemitismen och den konsekventa nationalsocialismen. Båda dessa rörelser ogillar jag. Jag tror inte, att det beror på ungdomlig oerfarenhet, att jag gör så – snarare på en viss erfarenhet, som går ut över det vanliga måttet. Jag har levat tillräckligt länge bland judar i Palestina för att veta, att allt tal om judarnas stora sammanhållning, deras nästan mysteriösa enighet när det gäller att tillskansa sig fördelar och utbreda sin makt i världen, är en ren myt. Judarna som ras äro splittrade, en högst komplicerad och heterogen blandning, besjälad av fullkomligt motsatta strävanden. Att bekämpa dem som ras är dårskap. Jag vet precis, var deras fel sitta. Men jag vet också att dessa fel, som alla moraliska lyten, äro individuella. Dessutom vet jag, att det är ett faktum – om man vill se verkligheten – att judarna gett världen mera i religiöst avseende än något annat folk. Skriandet mot den gammaltestamentliga religionen är vrövel. Där finns mycket, som mänskligheten för länge sedan passerat förbi, men profeternas förkunnelse rymmer också hela vagnslaster av sanningar, som vi just nu skulle behöva gripa tillbaka på, inte minst på det sociala området.

Så var det nationalsocialismen. Mussolinis Italien känner jag genom en lång vistelse där – tre gånger har jag sett det förresten. Ingen kan undgå att beundra denna storartade rekonstruktion av en fallfärdig stat. Det korporativa statskicket har sina fördelar, det är inte tu tal om den saken. Men om det just nu här i Sverige skulle vara till välsignelse, det kan väl ändå diskuteras. I varje fall har ett ärligt diskuterande av dess möjligheter mitt fulla gillande. Men det är något helt annat än Hitlers nationalsocialism. Hitler får allt visa sig i ansvarig ledarställning innan någon kan säga, vad han går för. Tills vidare tar jag mig friheten att betrakta hela Hitlerrörelsen som en krisföreteelse, framvuxen under desperata förhållanden, närd av ett undertryckt folks förtvylade trots. Naturligtvis rymmer den ofantligt mycket offervlja och äkta hänförelse. Men den är dock en krisprodukt som man inte bör ta efter i ett lyckligare lottat land.

Vad slutligen min s.k. karriär beträffar, behöver du inte göra dig bekymmer för den saken. Jag har just slängt mina studier för att få tillfälle att arbeta i ett direkt religiöst arbete. Kanske vågar jag påstå, att även jag vill något. Men jag ser som den största av alla skapande makter i tillvaron kärleken. Den är det enda absolut positiva, det enda som inte låter negativismen sticka upp huvudet igen. Antisemitism är däremot negativism, Hitlerianismen har också än så länge varit en ren oppositionsrörelse, alltså en negativ faktor. Vårt folk behöver nyskapas. Jag tror inte på någon annan nyskapelse än den religiösa. [hskr:] Utan hat. Utan skärpta motsättningar. Men med ärlig vilja att göra om – sig själv!

## Björn Rymans tryckta skrifter 1975–2014

BIBLIOGRAFISK FÖRTECKNING UPPRÄTTAD AV OLOPH BEXELL

Fil. dr Björn Ryman (1942–2014) var 1976–97 anställd inom Lutherska världsförbundets svenska sektion. Han var där informationschef vid Lutherhjälpen och sist biståndschef och avdelningsdirektor vid insamlings- och utbildningsavdelningen. Därefter var han fram till sin pensionering 2008 forskare i kyrklig samtids historia vid Svenska kyrkans forskningsavdelning och från 2002 även adjungerad universitetslektor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet. Under åren 1998–2011 var han skattmästare i Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. En förteckning över Rymans tryckta skrifter presenteras här. Den gör inte anspråk på fullständighet; smärre bidrag av ren nyhets- eller informationskaraktär i *Lutherhjälpen – tidskrift för Lutherska världsförbundets svenska avdelning*, och i tidskriften *MED – mission evangelisation diakoni* har inte registrerats. Ryman var redaktör för tidskriften *Lutherhjälpen* fr.o.m. årg. 30 (1977) nr 2, t.o.m. årg. 33 (1980), nr 3.

1975

Erik Benzelius den yngre och Linköpingsbiblioteket.

*Östgöta-Correspondenten* 25.1 1975.

1976

*Integrering av utbildningen i vetenskapsteori för samhällsvetenskapliga ämnen*. Av Birger Hagård & Björn Ryman. (PU-enheten vid universitetet i Linköping rapport 1976:10.) Stencil A4, Linköping 1976, 4 s.

1977

Lutherhjälpen och Sydafrika.

*En ny gemenskap. Lutherhjälpens årsbok 1977*, s. 53–56.

1978

*Eric Benzelius d.y. En frihetstida politiker*. Akad. avh., Stockholms universitet. Stockholm 1978, 251 s. 8:0.

Lutherhjälpen i kronor under en tioårsperiod.

*MED – mission evangelisation diakoni* 8 (1978), nr 2, s. 16–18.

Nytt Andhra Pradesh reser sig ur ruinerna.

*MED – mission evangelisation diakoni* 8 (1978), nr 3, s. 6–9.

1979

Kyrkan och solidariteten – just nu i södra Afrika.

Rec. av Eric Sjöqvist, En minut i tolv. Sydafrika och Namibia i närbild, Stockholm 1979; Carl Johan Hellberg, A Voice of the Voiceless. (Studia missionalia Upsaliensia 34.) Stockholm 1979. *Lutherhjälpen – tidskrift för Lutherska världsförbundets svenska avdelning* 32 (1979), nr 4, s. 7.

Vad gör Lutherhjälpen för barnen i Tredje världen?

*MED – mission evangelisation diakoni* 9 (1979), nr 4, s. 22–23.

1980

*Vi planterar en miljon träd i öknen*. Uppsala 1980. 5 s. 8:0.

Utg. tillsammans med kassett och diabilder.

Efter sju års krig fred och försoning.

Om Zimbabwe och Zambia. *MED – mission evangelisation diakoni* 10 (1980), nr 5, s. 8–9.

1981

*Handbok. Lutherhjälpen i församlingen.* [Utg. och med förord av] Björn Ryman, Vivi Anne Grönqvist, Olle Kristenson & Karin Kebbon. Uppsala 1981, 39 sid. A4.

1982

Glädjande givmildhet – så här kom pengarna in.  
*I samma värld. Lutherhjälpens årsbok* 1982, s. 50–53.

1983

Att bli hatt eller mössa.

Rec. av Ingmar Carlsson, Parti, partiväsen, partipolitiker 1731–43. Kring uppkomsten av våra första politiska partier. (Stockholm studies in history 29.) Stockholm 1981. *Personhistorisk tidskrift* 78 (1982), s. 16–18.

1984

Eric Benzelius den yngre och Stiftsbiblioteket.  
*Linköpings Biblioteks Handlingar*, N.S. 10 (1984), s. 57–70.

1986

Så kom pengarna in... 1985 ett rekordår.  
*Låt rätten flöda fram! Lutherhjälpens årsbok* 1986, s. 59–62.

1987

Lam svensk insats vid UNCTAD.

Om United Nations Conference on Trade and Development. *Upsala Nya Tidning* 31.7 1987.

Lutherhjälpen 40 år!

*Vid samma bord. Lutherhjälpens årsbok* 1987, s. 10–23.

1988

Erik Benzelius d.y., de mångas patronus.

*Klient och patron. Befordringsvägar och ståndscirkulation i det gamla Sverige.* Bokförlaget Natur och Kulturs och Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens symposium den 21–22 januari 1988. Red. av Magnus von Platen. Stockholm 1988, s. 42–51.

Så kom pengarna in.

*Mitt i verkligheten. Lutherhjälpens årsbok* 1988, s. 59–65.

1989

*Förlåt oss våra skulder... Tredje världens skuldskris och kyrkorna.* (KISA Rapport 1989:4.) Uppsala 1989, 71 s. 8:0.

Bistånd – på fattigas eller bankers villkor.

*Göteborgs-Posten* 14.2 1989.

U-länderna i skuldfällan: De fattiga lider mer än tidigare.

*Hela världen. Lutherhjälpens årsbok* 1989, s. 24–32.

1990

Lutherhjälpen – en kyrklig frivilligrörelse.

*Med engagemang och medansvar. En bok om lekmannaskapet i Svenska kyrkan. Festskrift till Carl Henrik Martling*, Stockholm 1990, s. 241–247.

Så kommer pengarna in.

*Rättvisans tecken. Lutherhjälpens årsbok* 1990, s. 57–62.

1991

Inför FN-konferensen om miljö och utveckling.

Vem lyssnar på rösten från syd?

*Svensk Missionstidskrift* 78 (1991), nr 3, s. 21–24.

På vems villkor – Lutherhjälpen år 2000.

*På vems villkor? Lutherhjälpens årsbok* 1991, s. 7–11.

1992

Lär av u-ländernas misslyckade krisrecept. Behöver vi till varje pris tillhöra Europas A-lag? *Dagens Nyheter* 13.10 1992.

1993

Bara jordbruk kan rädda Afrika. *Lutherhjälpen – tidskrift för Lutherska världsförbundets svenska avdelning* 46 (1993), nr 2, s. 8.

1994

Biståndet i Europa – kyrklig inspiration. *Svenska kyrkan i det nya Europa II*, (Tro & Tanke/Supplement 1994:7. Internationella frågor.) Uppsala 1994, s. 51–63.

Jag tillhör, alltså är jag. Rec. av Per Larsson, Bishop Josiah Kibira of Bukoba in an International Perspective. *Dodorna* 1993. *Svensk Kyrkotidning* 89 (1994), s. 419.

1995

Carl Gustaf Svingel – hjälpte äldre i efterkrigstidens Berlin. Minnesord. *Svenska Dagbladet* 21.11 1995.

1996

Lutherhjälpens bistånd. *Religionernas roll i krisen på Balkan – är försoning möjlig?* (Tro & Tanke/Supplement 1996:3. Internationella frågor.) Uppsala 1996, s. 95–102.

Rec. av Pentti Virrankoski, Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid, Stockholm 1995. *Kyrkohistorisk årsskrift* 96 (1996), s. 208–209.

1997

*Lutherhjälpens första 50 år. 1947–1997.* Stockholm 1997. 287 sid. 8:o.

Lutherhjälpen. Church of Sweden Aid 1947–1997. *Swedish Missiological Themes / Svensk Missionstidskrift* 85 (1997), nr 2, s. 84–211.

The Lutheran Church in Namibia. Rec. av C.J. Hellberg, Mission, Colonialism and Liberation. The Lutheran Church in Namibia 1840–1966. *Swedish Missiological Themes / Svensk Missionstidskrift* 85 (1997), s. 387–396.

1998

Bären varandras bördor – men hur? Kristna hjälporganisationer bildas i andra världskrigets skugga. *Kyrkohistorisk årsskrift* 98 (1998), s. 87–96.

Förord. Alf Tergel, *De mänskliga rättigheterna och Kyrkans Världsråd.* (Tro & Tanke 1998:5.) Uppsala 1998, s. 7–9.

Rec. av From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation. Red. Jens Holger Schjørring, Prasanna Kumari & Norman A. Hjelm. Minneapolis 1997. *Kyrkohistorisk årsskrift* 98 (1998), s. 183–185.

1999

The Influence of the Kreisau Group in shaping Swedish Inter-Church Aid. *Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Zeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft* 12 (1999), s. 389–403.

Empathy and Antipathy in Research. A Uganda Example. Rec. av Paul Clifford, African Christianity. Its Public Role. *Swedish Missiological Themes / Svensk Missionstidskrift* 87 (1999), s. 150–162.

Åke Kastlund. Minnesord. *Svenska Dagbladet* 5.8 1999.

2000

Oslo 2000.

Rapport från den 19:e internationella historiker-kongressen. *Kyrkohistorisk årskrift* 100 (2000), s. 163–165.

Släkten Benzelius.

Harry Lenhammar. *Sveriges kyrkohistoria*, 5. *Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm 2000, s. 264–271.

Vår Lösen och Nazi-Tyskland 1933–1946.

*Tradition i rörelse. Ett sekels kultursamtal*. Red. Anne-Marie Thunberg, Stockholm 2000, s. 200–214.

Sven Wiking.

Minnesord. *Svenska Dagbladet* 4.7 2000.

Rec. av Gerhard Besier, Armin Boyens & Gerhard Lindemann, Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung – Kirchliches Handeln im kalten Krieg (1945–1990), Berlin 1999.

*Kyrkohistorisk årskrift* 100 (2000), s. 255–257.

2001

Folkekirke – nødhjælp – velfærd. Inledning: Biståndet – en gemensam nordisk oppgift.

*Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Red. Jens Holger Schjørring, Århus 2001, s. 99–104.

Sverige: Från Europahjälp till internationell solidaritet.

*Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Red. Jens Holger Schjørring, Århus 2001, s. 105–117.

Sverige: Väckelsetradition i ändrade samhällsförhållanden.

*Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Red. Jens Holger Schjørring, Århus 2001, s. 269–283.

Rec. av Lars Rubin, Engagemang i Lutherhjälpen. Studier av motiv och drivkrafter hos frivil-

ligt aktiva. (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 43.) Lund 2000.

*Kyrkohistorisk årskrift* 101 (2001), s. 196–197.

Rec. av Aud V. Tønnessen, »Et trygt og godt hjem for alle»? Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945. (KIFO Perspektiv 7.) Oslo 2000.

*Kyrkohistorisk årskrift* 101 (2001), s. 190–192.

2002

Archbishop Yngve Brilioth: Swedish Scholar in Medieval History and International Churchman. A Synopsis of the biography in Swedish by Carl Fredrik Hallencreutz.

*Swedish Missiological Themes / Svensk Missionstidskrift* 97 (2007), s. 383–392.

Rec. av Tage Erlander, *Dagböcker 1945–49*, Stockholm 2001, och dens., *Dagböcker 1950–51*, Stockholm 2001,

*Kyrkohistorisk årskrift* 102 (2002), s. 187–188.

2003

From Life and Work to Life and Peace.

*New Routes. A Journal of Peace Research and Action* published by the Life & Peace Institute 8 (2003), nr 2, s. 23–24.

Rec. av Mellan teologins krav och filosofins fria bruk. Johan Bilberg som filosof och kyrkoman. Red. Sven-Ola Lindeberg. (Acta Bibliothecæ Universitatis Örebroensis 2.) Örebro 2002.

*Kyrkohistorisk årskrift* 103 (2003), s. 278–280.

2004

Josias Cederhielm – diplomaten som teolog.

*Arkiv Fakultet Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed*. Red. Anders Jarlert. (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 48.) Lund 2006, s. 129–147.

Ärkebiskop Olof Sundbys sista initiativ: Liv och Fredskonferensen i Uppsala 1983.

*Kyrkohistorisk årskrift* 104 (2004), s. 105–126.

Rec. av Svenska Victoria-församlingen i Berlin 1903–2003. Red. Sven Ekdahl. Berlin 2003.  
*Kyrkohistorisk årskrift* 104 (2004), s. 204–206.

## 2005

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005. 8:0

## Introduction.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. xii–xiv.

## Nordic Churches from 1000 to 1940.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 1–17.

## Church of Sweden, 1940–2000.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 49–61.

## Into the Ecumenical World.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 62–98.

## Church and Society,

Av Björn Ryman & Peter Lodberg. *Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 99–121.

Nordic Heroes of Church and State. [7.] Anders Nygren.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha,

Gunnar Heiene & Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 161–163.

Nordic Heroes of Church and State. [8.] Olof Palme.

*Nordic Folk Churches. A contemporary Church History.* Ed. Björn Ryman with Aila Lauha, Gunnar Heiene and Peter Lodberg. (Forskning för kyrkan 2.) Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U.K. 2005, s. 163–165.

## Mission i globaliseringens tidevarv.

Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*. 8. *Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm 2008, s. 358–364.

## Relief and Development organizations.

*The Encyclopedia of Protestantism.* Ed. Hans J. Hillerbrand. Routledge, New York & London 2005, band 4, s. 568–575.

## Scandinavian Missions.

Av Niels E. Bloch Hoell (†) & Björn Ryman. *The Encyclopedia of Protestantism.* Ed. Hans J. Hillerbrand. Routledge, New York & London 2005, band 4, s. 889–851

## En omöjlig dröm förverkligad.

Rec. av Desmond Tutu, Gud har den dröm. En historia om hopp i vår tid. Stockholm 2005.  
*Svensk Kyrkotidning* 101 (2005), s. 220.

Ingmar Simonsson – djupt engagerad i Lutherhjälp.

Minnesord. *Sydsvenska Dagbladet Snällposten* 3.2 2005.

Rec. av Lars Schmidt, En kamp om själar. Den evangelisk-lutherska kyrkan i Borgåbygden och dess röda medlemmar omkring 1918, Åbo 2004.

*Kyrkohistorisk årskrift* 105 (2005), s. 212–214.

Rec. av Sam Dahlgren, Sverige och kristen tro – ett forum för dialog och samhällsdebatt. (Skrifter utg. av Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 11.) Skellefteå 2004.

*Kyrkohistorisk årskrift* 105 (2005), s. 235–236.

## 2006

*Från söder till norr. Tyskt och svenskt i kyrkan*



829–2000. Utg. av Svenska kyrkans enhet för forskning och kultur. Uppsala 2006, 39 s. 8:0.

Brödrafolkens gräl. Systerkyrkors väl.

Om förhållandet mellan Svenska kyrkan och Den norske kirke under Andra världskriget. *Kirke, protestantisme og samfunn. Festskrift til professor dr. Ingun Montgomery*. Red. Roger Jensen, Dag Thorkilsen & Aud V. Tønnessen, Trondheim 2006, s. 185–194.

Svenska kyrkan efter år 2000: Som vanligt eller helt annorlunda?

*Udfordringer til folkekirken. Kirken – staten – folket*. Red. Jens Holger Schjørring & Jens Torkild Bak, Frederiksberg 2006, s. 283–298.

Två ärkebiskopars arkiv.

Om Nathan Söderbloms och Erling Eidems arkiv. *Liv i eftervärldens spegel – om arkiv och samlingar efter personer. Årsbok för Riksarkivet och Landsarkiven* 2006, s. 152–170.

Rec. av Patrik Winton, Frihetstidens politiska praktik. Nätverk och offentlighet 1746–1766. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia historica Upsaliensia 223.) Uppsala 2006 och av Tobias Wirén, Ideologins apparatur. Reproduktionsperspektiv på kyrka och skola i 1600- och 1700-talens Sverige, (Skrifter utg. av institutionen för historiska studier 15.) Umeå 2006.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 106 (2006), s. 270–275.

Rec. av Lars-Otto Berg, Magdalena Hellquist & Ragnar Norrman, Uppsala stifts herdaminne 8. Trögds-Åsunda kontrakt 1593–1999. 1. Trögds kontrakt. Uppsala 2004.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 107 (2007), s. 264–266.

2007

*Forskning pågår – från Svenska kyrkans forskardagar 2007*. Red. Björn Ryman. Uppsala 2007. 143 s. 8:0.

Die schwedische Sigtuna-Gruppe und ihre Beziehungen zum Widerstand in Deutschland und Norwegen.

*Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus*

*als Herausforderung an die Kirchen*. Joachim Garstecki. (Konfession und Gesellschaft 39.) Stuttgart 2007, s. 71–86.

Inledning.

*Forskning pågår – från Svenska kyrkans forskardagar 2007*. Red. Björn Ryman. Uppsala 2007, s. 7–9.

Vem bestämmer över samtidshistorien?

*Kirken mellem magterne. Artiklar tilegnet Jens Holger Schjørring*. Red. Carsten Bach-Nielsen, Liselotte Malmgart, Viggo Mortensen & Johannes Nissen. København 2007, s. 31–42.

Belysande om biskopsrollens förändring.

Rec. av Göran Lundstedt, Biskopsämbetet och demokratin. Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del. (Bibliotheca Theologiae Practicae 82.) Stockholm 2006.

*Svensk Kyrkotidning* 103 (2007), s. 326–328.

Rec. av Hugh McLeod, Risto Saarinen & Aila Lauha, North European Churches from the Cold War to Globalisation. Tammerfors 2006, och av A History of the Ecumenical Movement. 3. 1968–2000. Ed. John Briggs, Mercy Amba Oduyoye & George Tsetsis, Genève 2004.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 107 (2007), s. 261–264.

Rec. av Göran Nilzén, Carl Gyllenberg – en frihetstida hattpolitiker. Stockholm 2007.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 107 (2007), s. 301–304.

2008

Blev enhetskyrkan någonsin folkkyrka?

*Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Red. Kajsa Ahlstrand & Göran Gunner. (Forskning för kyrkan 6.) Stockholm 2008, s. 25–51.

Guds närmaste stad?

*Svensk Kyrkotidning* 104 (2008), s. 377–380.

Nordic Churches and the Struggle against Apartheid.

*Changing Relations between Churches in Europe and Africa. The Internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century*.

Ed. Katharina Kunter & Jens Holger Schjørring, Wiesbaden 2008, s. 153–162.

Sweden.

*The Encyclopedia of Protestantism*. Ed. Hans J. Hillerbrand. Routledge, New York & London 2008, band 5, s. 242–251.

»Vår folkgemenskap här i Norden.» Manfred Björkquist och Nordiska Ekumeniska Institutet.

*Manfred Björkquist, visionär och kyrkoledare*. Red. Vivi-Ann Grönqvist. (Skrifter utg. av Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 14.) Skellefteå 2008, s. 124–155.

Rec. av En resenär i svenska stormaktstidens språklandskap. Gustaf Peringer Lillieblad (1651–1710), Utg. av Éva Á. Castó, Gunilla Gren-Eklund & Folke Sandgren. Uppsala 2007, och Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid. Red. Peter Eriksson. (Opuscula historica Upsaliensia 35.) Uppsala 2007.

*Kyrkohistorisk årsskrift 108* (2008), s. 269–272.

Rec. av Ruth Franzén, Ruth Rouse among Students. Global, Missiological and Ecumenical Perspectives. (Skrifter utg. av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen 60.) Uppsala 2008.

*Kyrkohistorisk årsskrift 108* (2008), s. 224–227.

Rec. av Dietrich Bonhoeffer – perspektiv på hans liv, teologi och kyrkokamp. Red. Torbjörn Johansson. (Församlingsfakultetens skriftserie 8.) Göteborg 2008.

*Kyrkohistorisk årsskrift 108* (2008), s. 227–229.

## 2009

Krig och fred enar och skiljer folkkyrkorna.

*Kontinuitet och förnyelse. Konsekvenserna av märkesåret 1809 för de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland*. Red. Gustav Björkstrand. Åbo 2009, s. 53–63.

Birgit Bram Ohlsson.

Minnesord. *Barometern / Oskarshamns-Tidningen* 29.4 2009. Förkortad version, undertecknad av Carl Gustaf von Ehrenheim & Björn Ryman, *Dagens Nyheter* 5.4 2009,

*Svenska Dagbladet* 21.4 2009. *Kyrkans Tidning* 27 (2009) nr 19.

Thorsten Månsson.

Minnesord av Anders Wejryd, Carl Gustaf von Ehrenheim, Björn Ryman & Christer Åkesson. *Svenska Dagbladet* 28.6 2009, *Kyrkans Tidning* 27 (2009), nr 29–30.

## 2010

*Brobyggarkyrka. Svenska kyrkans engagemang i utrikesfrågor*. (Skrifter utg. av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen 63.) Skellefteå 2010, 251 s. 8:0.

*Sven Håkan Olsson och Birgit Bram Olsson. Förvaltare och förebilder. Om Lund, Lundadömen och Lutherhjälpen*. Lund 2010, 116 s. 8:0.

Hur få perspektiv på ett genomforskat område? Kyrkan och kriget kring 1942.

*Kyrkohistorisk årsskrift 110* (2010), s. 79–85.

Sverige – kyrkan och flyktingfrågan.

*Grænser for solidaritet. Indvandrerpolitik i dansk og europæisk perspektiv*. Red. Jens Torkild Bak, Mette Bock & Jens Holger Schjørring, Frederiksberg 2010, s. 261–280.

Rec. av Gunnar Granberg, Historiska perspektiv. Om kyrka och tro i Uppland, Gästrikland och Hälsingland under tusen år. Stockholm 2006

*Kyrkohistorisk årsskrift 110* (2010), s. 310–311.

Rec. av Rune Imberg, A Door opened by the Lord. The History of the Evangelical Lutheran Church in Kenya. (Församlingsfakultetens skriftserie 9.) Göteborg 2008.

*Kyrkohistorisk årsskrift 110* (2010), s. 237–238.

Rec. av Gustaf Aulén – en biskop på barrikaderna. Red. av Jarl Jergmar. Strängnäs 2010.

*Kyrkohistorisk årsskrift 110* (2010), s. 295–297.

## 2011

*Ískandinav halk kiliseleri. Çağdaş kilise tarihi*. Ed.: Björn Ryman, Aila Lauha, Gunnar Heiene &

Peter Lodberg. Övers. [till turkiska av »Nordiska folkkyrkor»] av Adnan Bülent Baloğlu. Utg. av Svenska Islam stiftelsen. Stockholm 2011, 203 s. 8:0.

The Cold War and the Churches – Similarities Between Sweden and Finland.

*Yliopisto, kirkko ja yhteiskunta. Aila Lauhan juhlakirja.* Red. Antti Laine & Aappo Laitinen, (Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia/Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 218.) Helsinki 2011, s. 241–245.

Anders Ruuth.

Minnesord. *Kyrkans Tidning* 29 (2011), nr 44. Undertecknat av Anders Wejryd, Sven-Erik Brodd & Björn Ryman även i *Dagens Nyheter* 9.11 2011, *Svenska Dagbladet* 11.11 2011

Rec. av Karl Johan Lundström & Ezra Gebremedhin, Kenisha. The Roots and Development of the Evangelical Lutheran Church of Eritrea 1866–1955, Trenton N.J. 2011.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011), s. 250–254.

Rec. av Wår lärda skaldefru. Sophia Elisabeth Brenner och Hennes tid. Red. Valborg Lindgårde, Arne Jönsson & Elisabet Göransson. Lund 2011.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011), s. 299–301.

Rec. av Birgitta Rengmyr Lövgren, Franciscus i den svenska regeringen. Nils Quensel 1894–1971, Åkersberga 2010.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011), s. 333–334.

2012

Bureaucratic or Personal Networks? Formation of the Ecumenical Movement during the Second World War.

*International Religious Networks.* Ed. Jeremy Gregory & Hugh McLeod, (Studies in Church History. Subsidia 14.) Rochester/NY 2012, s. 272–282.

The Church of Sweden in interchurch relations in an age of totalitarian ideologies.

*Christian World Community – and the Cold War. International Research Conference in*

*Bratislava on 5–8 September 2011.* Red. Július Filo, Bratislava 2012, s. 348–366.

Rec. av Jonas Jonson, Gustaf Aulén. Biskop och motståndsman, Skellefteå 2011.

*Svensk Kyrkotidning* 108 (2012), s. 498–499.

2013

Rec. av Göran Nilzén, Carl G. Tessin. Uppgång och fall, Stockholm 2012 och Nils Eriksson, »Icke har jag varit överksam». En biografi över Martin Georg Wallenstråle. (Acta Regiæ Societatis scientiarum et litterarum Gothoburgensis. Humaniora 43.) Göteborg 2009.

*Kyrkohistorisk årsskrift* 113 (2013), 216–220.

2014

Dietrich Bonhoeffer in Sweden. Unforgettable days.

*Dem Rad in die Speichen fallen. / A Spoke in the Wheel. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. / The Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer.* Red. Kirsten Busch Nielsen, Ralf K. Wüstenberg & Jens Zimmermann, Gütersloh 2014, s. 61–77.

UNDER UTGIVNING

Anne-Marie Thunberg som förmedlare av den globala ekumeniska utmaningen.

*Anne-Marie Thunberg – samhälls- och kulturdebatt under 1900-talets andra hälft.* (Skrifter utg. av Stiftelsen Sverige och kristen tro 21.) Red. av Lennart Sjöström. Skellefteå, under utgivning.

Svenska biskopar i kontakt med öst.

*Som i en spegel. Svenska kyrkans möte med kyrkan i DDR.* Red. av Erik Sidenvall. (Publikationer från Växjö stift 20.) Växjö, under utgivning.



## RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria .....	135
Nordisk kyrkohistoria .....	175



# Allmän kyrkohistoria

Thomas Arentzen

VIRGINITY RECAST. Romanos and the Mother of God

Lund: Faculty of Theology, Lund University 2014, 279 sid.

Uffe Holmsgaard Eriksen

DRAMA IN THE KONTAKIA OF ROMANOS THE MELODIST. A Narratological Analysis of Four Kontakia

Aarhus: Graduate School of Arts, Aarhus University 2013, 274 sid.

Romanos Meloden – diktaren, diakonen och »sötsångaren» – verkade i Konstantinopel under den religiösa och kulturella blomstringstiden i samband med kejsar Justinianus regering under 500-talets första hälft. Legenden ser honom som författare till ett tusental hymner, av det särskilda slag som med tiden kom att kallas *kontakion*, medan forskningen är enig om att ett sextiotial av dem ska räknas som äkta, och i både öst och väst är han än idag älskad särskild för sitt kontakion till Kristi födelse.

De många bevarade handskrifterna vittnar om den stora spridningen av Romanos hymndiktning under medeltiden, och sedan några decennier tillbaka finns nu tillförlitliga editioner av dem. Merparten av kontakierna har översatts till moderna västeuropeiska språk.

Att karaktärisera kontakiernas särart är inte lätt, men vad det rör sig om är omfångsrika dramatiska predikningar på vers, formulerade av en högt utbildad, liturgiskt inriktad poet som även fungerade som tonsättare och hade sinne för ett folkligt tilltal. Dessa till såväl form som innehåll komplexa texter, liksom den dynamiska tid i

vilken de skapades, tycks ständigt intressera den internationella forskningen. Inom svensk litteratur och skandinavisk forskning har Romanos sedan länge en särskild plats, tack vare Hjalmar Gullbergs översättning av just detta kontakion, »Julhymn av Romanos» (1941), och den danske filologen Carsten Høegs banbrytande insatser för bysantinsk hymnografi.

Mot denna bakgrund är det en stor tilldragelse för nordisk patristik och bysantinologi att inte mindre än två avhandlingar om Romanos kontakier försvarats under loppet av en och samma vecka i mars 2014, av Thomas Arentzen och Uffe Holmsgaard Eriksen vid Lunds respektive Aarhus universitet. De inkallade fakultetsopponenterna var följdriktigt internationellt välkända religionsvetare, specialiserade på senantiken, Derek Krueger och Georgia Frank.

Det är givet att ämnesvalet och textmaterialet kräver kompetens i såväl teologi som filologi, något som såväl avhandlingarna som de forskningsmiljöer där de vuxit fram avspeglar. Att båda avhandlingsförfattarna dessutom valt att arbeta med hymnerna i deras egenskap av litterära texter och att särskilt intressera sig för deras tilltal till åhörarna är ytterst välkommet. Därigenom kan studierna dra nytta av narratologiska och hermeneutiska perspektiv, samtidigt som de tar hänsyn till den liturgiska situation där kontakierna en gång framfördes. Totalt presenteras här närläsningar av inte mindre än åtta av Romanos kontakier.

De kontakier Arentzen har valt är sådana där Maria står i fokus, det vill säga de som ägnats bebådelsen, Kristi födelse (i två olika utföranden) samt Maria vid korset, medan Eriksen valt sådana som han anser vara av starkt dramatisk karaktär, nämligen de som ägnats Kristi him-

melsfärd, liknelsen om den förlorade sonen, den gammaltestamentliga berättelsen om Josef och Potifars hustru, samt korsets seger (i och med Kristi uppståndelse). Genom de analyser, explikationer och tolkningar som här framförs framstår dessa texter som än idag mycket angelägna. Det rör sig om texter av hög konstnärlig halt som väl försvarar sin plats inte bara i religions- och kyrkohistorien utan även i kultur- och litteraturhistorien. Det urval texter som behandlas är hymnografiskt och liturgiskt sett mycket relevant och öppnar för associationer till tidigare kyrkofäders skrifter liksom till senare bysantinska hymner och den ortodoxa liturgins många fasta formler. Att båda volymerna i nuvarande utförande saknar register är dock besvärande, men hoppet står till att detaljer av det slaget kan justeras vid eventuellt kommande internationella publiceringar av dessa rika studier.

Titeln på Arentzens avhandling, *Virginty Recast*, är kongenial med Romanos särpräglade gestaltning av jungfrulighetens innebörd, men även med undersökningens många associationer mellan kontakterna och dagens populärkultur i form av massmedier som film och tv. Undertiteln, *Romanos and the Mother of God*, markerar tydligt vem som står i centrum för studien: inte Kristus, utan Maria. Det är inte ens Marias betydelse för kristologin som står i centrum här, så som annars varit brukligt, utan det är hennes berättelse som studeras, från bebådelsen och det begär som där kommer till uttryck, via födandet och amningen, till lidandet och sorgen. Som Arentzen visar blir denna berättelse – eller om det snarare rör sig om flera olika berättelser med olika fokus – i varje enskildhet till något som åhörarna (dåför tiden församlingen, idag läsarna) kan *dela* i ordets alla bemärkelser, då de får möjlighet att delta i, få del av och identifiera sig med Marias liv, kropp och ord. Något som Arentzen med rätta betonar är just Marias förmåga att ta till orda i Romanos kontakter. Hon talar här med *parrhesia*, med den frimodighet och det krav på respekt som under antiken enbart tillkom fria män, och likt en präst

eller diakon tillåts hon leda församlingen i såväl lovprisande bön som klagorop.

Men Maria är här mer än sina ord. Arentzen visar också hur Romanos låter Maria möta församlingen i kraft av sin kropp. Hon har ett eget begär, som här uttrycks i termer av *eros*, ett begär som förebådar och speglar åhörarnas begär att möta Gud. Hennes amning av det nyfödda barnet kommer i all sin godhet hela mänskligheten till del, och i sin klagan vid korset använder hon sin fulla röstkapacitet på det sätt som traditionellt varit kvinnornas särskilda uppgift och visar därigenom församlingen att det är möjligt att be om hjälp också i yttersta förtvivlan. Arentzen sammanfattar: »She is not the silent and introverted maiden one might expect, but voiced and heard, a mother and the lady of the house, and at times even a ruler.» (s. 244)

I sakfrågor och i förhållande till tidigare forskare är avhandlingen väl uppdaterad, och Arentzen tar ställning till forskningsläget på ett tydligt sätt, exempelvis vad gäller inflytelserika studier av Limberis, Pentcheva och Peltomaa. Med exempel förankrade i den något tidigare och mycket inflytelserika Akathistoshymnen visar han hur Marias funktion här är att ge plats för förändring. Denna plats är just »på tröskeln», där Maria i det välkända kontakiet till Kristi födelse möter inte bara de vise männen utan också församlingen. Hennes roll beror i grunden av relationer och bygger på ömsesidighet och förmedling. Hon medlar genom Kristus mellan Gud och människor på ett sätt som får Arentzen att tala om »ömsesidighetens mariologi». Detta är en stor sak, visar han: enligt Romanos är Maria fullt ut delaktig i och bidrar aktivt till Guds frälsningsplan. Det är till och med så, att Romanos i sitt andra kontakion till födelsen låter Kristus och Maria dela på samma metaforer, så att bilderna av dem flyter samman med varandra, och Maria kallas här *filantropos*, människoälskande, med det epitet som i liturgiska sammanhang annars brukar karaktärisera Gud och Kristus.

Kan man då tala om en sammanhållen mario-



logi i Romanos kontakier? Även om Arentzen använder termen och nämner exempelvis mariologin i femhundralets Konstantinopel i bestämd form singular, så klargör det faktum att studien disponerats i tre olika infallsvinklar kring begäret, moderskapet och förmedlingen att avsikten inte varit att syntetisera de olika aspekter av Maria som tas upp. Finns här en enad syn på Maria så karaktäriseras den paradoxalt nog av hennes öppenhet, och jag uppskattar därför det uttryck som Arentzen inledningsvis använder, Romanos »mariocentriska vision» (s. 28), mer än termen mariologi. Den leder trots allt tanken till just det som författaren vill undvika, fastställda doktriner och lärostoff – det hjälper här inte med förklarande fotnoter eller försök till nybildningar som »en mariologisk mariologi» (s. 26).

Avhandlingen lägger stor vikt vid att det är i stadsmiljö som Romanos har sin publik och att Gudsmoorden vid den här tiden träder in som Konstantinopels beskyddarinna. Det innebär att kontakierna ursprungligen var tänkta för människor som varken avlagt klosterlöften eller valt askesens väg. Arentzen framhåller att den Maria vi möter hos Romanos är »a Virgin who overshadows the virgins and holy men of the monastic world, a female presence who grows out of and sanctions civic order.» (s. 237) Utan att ge avkall på teologisk substans använder Romanos därför ett folkligt tilltal, allt inom ramen för kulten, som under 500-talet var stadd i en fas av stark utveckling. Att askesen inte är den fråga som intresserar Romanos betonas också av Arentzens sammanfattning i tre punkter av jungfrulighetens innebörd i det genomgångna textmaterialet: Det gäller här en jungfrulighet präglad av livet i staden, en moderlig jungfrulighet och en fruktsam jungfrulighet. Det rör sig om avsiktliga paradoxer i samstämmighet med det senantika synsätt där paradoxer hade funktionen att konnotera mirakel. Utan tvekan har Romanos Meloden i Thomas Arentzen fått en värdig uttolkare, som aldrig frestas att låsa

fast betydelsen av de många ambivalenser och paradoxer som kontakierna excellerar i.

Avhandlingsförfattaren håller en hög profil, han talar med en egen, engagerad röst och överger aldrig läsaren, som har stor glädje av hans slagfärdiga formuleringar. Den mest utmanande delen av studien är därvidlag den som tar upp kontaktiet ägnat bebådelsen, där Arentzens läsning ger vid handen att varken Guds eller den helige Andes närvaro nämns i hymnen. Ängeln hälsar här jungfrun med samma paradoxala omkväde som i Akathistoshymnen, »Fröjda dig, obrudade brud» (enligt den översättning av grekiskans *chaire, nymfe anymfeute* som Gunnar Ekelöf en gång laborerade med). Hos Romanos är miraklet redan där, i och med att det proklamerar av ängeln, och avlelsen sker »untouched by external intercession and masculine force», noterar Arentzen och inskräper ytterligare: »the Virgin conceives without anyone else's help» (s. 89). Kontaktiets dialog mellan jungfrun och ängeln blir till en sorts lek som avslöjar vad som sker genom att dölja det. Det är en dialog som i sig har mycket av uppvaktning och frieri över sig, och Arentzen är lyhörd för den erotiska spänning som byggs upp och de sexuella allusioner som görs, med rika tillfällen till *double entendre*. När Maria efteråt ställer Josef till svars för att inte ha skyddat hennes jungfrulighet och berättar att hon fått besök av någon »med vingar», tänker vi förmodligen på ängeln, medan senantikens åhörare bör ha associerat även till den bevingade guden Eros. Ur teologisk synpunkt är den läsning av hymnen som Arentzen presenterar helt utan skygglappar hämtade från senare tiders förståelse av bebådelsen. Det är en läsning som noggrant följer upp det som *inte* sägs i hymnen, men som också uppmärksammar det som faktiskt sägs: även här, som i så många andra berättelser, handlar det om kärlek – om ett begär som får underverk att ske. Enligt Arentzens tolkning spelar här också församlingens begär till Maria en viktig roll. Genom sin paradoxala identitet

som jungfru, »obrudad brud» och moder blir hon tilldragande för alla, avslutar han.

Ibland kan resonemangen i Arentzens avhandling emellertid bygga på ett tunt textunderlag som tillåtits ge stor, kanske alltför stor, resonans i diskussionen. En liknande yvighet återfinns då det gäller exempelvis genrekriterier. Det vore önskvärt att i högre grad differentiera mellan berättelse, drama, dialog, poesi, homilia, lovsång och bön, liksom att göra klart vilken typ av mottagare det gäller, eftersom begreppen åhörare, publik och församling förutsätter ett muntligt (här sjunget) liturgiskt framförande, medan en läsare tar del av texten på ett annat sätt – idag oftast tyst och i enskildhet. Arentzen arbetar medvetet med denna skillnad men den återspeglas inte i valet av termer. Vad jag förstår är de slutsatser som dras av närläsningarna och tolkningarna giltiga, men det hindrar inte att framställningen understundom skulle vinna på större precision.

Frågan om rösten blir här av särskilt intresse. Även om Marias röst både dramatiseras och tematiseras i Romanos hymner och till och med framstår som ett medium för kunskapen om Kristus, så är det ändå aldrig fråga om att det är hennes röst som hörs från ambon i kyrkorummet där hymnen framförs, en komplikation som Arentzen bortser från. Här är det sångaren, en gång kanske Romanos själv, som lånar sin (mans-)röst åt Gudsmoderns ord, och om det är omkvädet som återger Marias ord kan det vara tänkt att församlingen eller kören ska utföra dessa partier. Den diskursiva, textbundna rösten blandas här samman med den liturgiskt formativa verkliga rösten, och det är synd, eftersom denna skillnad skulle kunna stödja och stärka många av de resonemang om deltagande och begär som förs i avhandlingen.

Titeln på Eriksens avhandling, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist*, förleder läsaren att tro att den lika stora som svåra frågan om dramatiken under bysantinsk tid här ska föras närmare sin lösning. Men underrubriken,

*A Narratological Analysis of Four Kontakia*, komplicerar strax saken genom att annonsera ett narratologiskt tillvägagångssätt. Eriksen förefaller här ge sig i kast med en av litteraturvetenskapens verkligt heta potatisar, nämligen att analysera dramatik med hjälp av narratologiska metoder – något som många hävdar är omöjligt, eftersom ett drama per definition saknar just berättare. Men avhandlingens mer precisa syfte är som väl är mer modest: att besvara frågan om i vilken mening Romanos kontakier kan anses vara dramatiska.

Undersökningen handlar alltså aldrig om drama i meningen skådespel framfört på scen, en fråga där källmaterialet för närvarande inte tillåter annat än spekulationer, utan om Romanos användning av dramatiska grepp i sina hymner. Det inledande historiska kapitlet ger ändå en välkommen översikt över hur man från antiken till bysantinsk tid sett på dramat och teatern samt – under tidigkristen tid – på relationen mellan kyrkan och teatern. Likaså diskuteras här forskningens syn på huruvida Romanos kontakier någonsin kan ha uppförts såsom dramer, inom ramen för det liturgiska sammanhang där de hör hemma. Det viktiga för den fortsatta undersökningen blir då slutsatsen att Romanos genomförda användning av dialog inte nödvändigtvis behöver förknippas med framföranden på scen.

Ett i sammanhanget spännande men kort avsnitt tar upp de delar av Romanos ordförord som kan förknippas med dramatik, såsom *to drama* som benämning på djävulens dåd och ränker. Eriksen prövar också att på ett nyskapande sätt behålla grekiska dramatermer som *komed* och *traged* i sina översättningar, till exempel: »We know how to injure them [the demons], / it is when we make a *comedy* of their fall: / Certainly, the Devil mourns when the 'triumph' of the demons / is made into a *tragedy* by us in the churches» (s. 239, min kursivering). Men avgörande för avhandlingens syfte är här ändå exemplen på vad Romanos vill åstadkomma med sin diktning för liturgiskt bruk: något som

kan kallas en inre, andlig eller *noetisk* teater, där kontaktiets åhörare lever sig in i och för sin inre syn visualiserar den föreställning som aldrig gestaltas sceniskt eller visuellt utan enbart använder sig av andra, auditiva medier: ord och ton.

I metodiskt avseende litar Eriksen i hög grad till Gérard Genettes modell för narrativanalys liksom till olika senare handböcker (*companions*) i narratologi. Med tanke på att Genettes terminologi idag är allmängods redan för studenter på grundnivå, blir redogörelserna här onödigt utförliga, och de illustrerande litterära exemplen refererar ofta till texter som saknar relevans för den aktuella studien om Romanos kontakier. Kasper Bro Larsens studie av *anagnorisis*-motivet i Johannesevangeliet, *Recognizing the Stranger* (2008), som Eriksen också använder sig mycket av, ger då avsevärt högre träffbild, eftersom Larsen framgångsrikt gjort något liknande det Eriksen är ute efter: att i en kristen kontext söka belysa hur dramatiska grepp fungerar i berättande texter. Grepp som *anagnorisis* och *peripeti* förekommer ju inte enbart inom dramatikerna utan är kännetecknande för mängder av sådana berättelser (inom såväl litteratur som film) som är inriktade på spänning och använder sig av en noga utarbetad intrig (eng. *plot*).

Samtidigt är Genettes terminologi viktig, eftersom den ger Eriksen möjlighet att ställa givande och precisa frågor om kontaktiernas utformning, liksom om deras innebörd och liturgiska funktion. Det görs till exempel i analysen av kontaktiet om den förlorade sonen, där Eriksen frågar varför Romanos placerar själva tolkningen av liknelsen inom ramen för ett långt tal som framförs av fadern, det vill säga *inom diegesen* (berättelsens värld), och till vem detta tal då riktar sig – det är inte svårt att se att det har dubbla adressater, inom och utom berättelsen. Här visar analysen av kontaktiets intradiegetiska respektive extradiegetiska, liturgiskt inriktade nivå hur symboliken i liknelsen, sådan den återges i kontaktiet, fungerar dels som metafor för frälsningen, dels som metonymi för eukaristin. Eriksen frilägger den

äldre sonens väg från okunnighet till insikt, och visar därmed på den rörelse som innebär hans omvändelse. Vid framförandet av kontaktiet i ett liturgiskt sammanhang, riktat fram mot mottagandet av eukaristin, där de olika liturgiska, dramatiska, performativa, sakramentala och exegetiska nivåerna i hymnen kollapsar, kommer församlingen att genomgå samma process som den äldre sonen i liknelsen, menar Eriksen (s. 171).

I andra analyser kan Eriksen framgångsrikt visa hur Romanos gör aktivt bruk av det grepp som kallas dramatisk ironi. Den fråga som kommer att sysselsätta åhörarna blir här »vem vet vad», och ofta är det då – precis som hos Shakespeare eller i barnteater – givetvis åhörarna själva som sitter inne med den fullständiga kunskapen och kan njuta av hur exempelvis Potifars hustru eller djävulen inte i tid inser hur de går mot sin undergång. Det är likaså med avsiktlig, tragisk ironi, menar Eriksen, som Romanos låter djävulen häna korsfästelsen på ett sätt som gör att han i själva verket intygar korsets seger och därmed också befäster sitt eget öde (s. 223).

Det är däremot svårare att förstå varför det »jag» som förekommer i kontaktierna, och som kan tänkas fungera som ett berättarjag eller ett liturgiskt förebildande jag, ska behöva bindas så hårt till Romanos person, som Eriksen gör. Samtidigt som analyserna öppnar för åhörarnas aktiva deltagande i kontaktierna – dels på sin inre scen, dels i liturgins höjdpunkt, eukaristin – stängs här möjligheten för åhöraren att identifiera sig med det jag som bär fram kontaktierna, då berättaren enligt Eriksen här är identisk med författaren och omnämns som just Romanos. Att namnet sägs avse Romanos *persona* inom texten förändrar knappast saken (s. 104 et passim).

Avhandlingens många noggranna analyser leder till ett enda stort erkännande av Romanos som författare och varför inte som dramaturg, som en av litteraturhistoriens främsta skapare av intriger. Men i den mån man tidigare undgått att se detta, vill jag tillfoga att det är ett misstag som

helt ligger i betraktarens öga och har sin grund i bristande kunskaper om litterära texters avancerade verkningsmedel. Varför skulle en diktare eller predikant som vill vinna sina åhörare alls överväga att lägga upp sin berättelse strikt kronologiskt, det vill säga maximalt oengagerande? Det hör till styrkan i Eriksens avhandling att han om och om igen förmår visa hur Romanos integrerar berättelser som rymmer mänskliga tvivel, frågor och missförstånd, och som därför blir dramatiskt verkningsfulla, med liturgiska uttryck för tron, i form av lovprisning och bön. Eriksen uttrycker detta i dramatermer, på så vis att Romanos bryter igenom »den noetiska teaterns fjärde vägg» genom att fläta samman de bibliska karaktärernas värld med församlingens. De frälsningshistorier som Romanos sjunger, berättar och bekänner i sina kontakier iscensätter på så vis det frälsningsdrama som varje kristen upplever (s. 248).

Varken litteraturhistoriker eller teologer bör efter Arentzens och Eriksens avhandlingar kunna tänka på att någonsin mer förbigå Romanos. Förhoppningsvis kan deras litterära inriktning och förståelse för det liturgiska sammanhanget bli vägledande även för kommande studier. Vid Arentzens disputation önskade sig Derek Krueger ett arbete om eukaristin hos Romanos, och det är ett förslag som båda dessa avhandlingar visar vore angeläget att förverkliga.

HELENA BODIN

### Hanns Peter Neuheuser (red.)

BISCHOFSBILD UND BISCHOFSSITZ.

Geistige und gesitliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters

Münster: Aschendorff Verlag 2013, 238 sid.

Boken består av åtta förhållandevis korta och fristående artiklar, vilka tar sina utgångspunkter i olika geografiska områden i västkyrkan. De utgör en del av de föreläsningar som hölls vid

en konferens i Bamberg 2007 med anledning av stiftets 1000-årsjubileum. Ett antal av dem ägnas inte bara åt högmeldeltiden, även om fokus finns där, såsom titeln på volymen anger, utan utrymme ges också åt karolingertiden och 900-talet. Därigenom klarläggs, åtminstone i somliga av dem, den historiska förändringen i olika avseenden på ett önskvärt sätt. Samtliga artiklar kännetecknas av en stor noggrannhet på detaljnivå vad gäller såväl frågeställningar som användningen av primärkällor och sekundärlitteratur. Detta medför att de för den specialintresserade också utgör rikliga källor att ösa ur vid ett fördjupat studium av någon enskild problematik som de uppmuntrar till – käll- och litteraturförteckningarna är omfattande.

Den inledande artikeln utgörs av en grundläggande översikt över hur biskopssätenas roll som bildningscentra i det tyska riket förändrades under medeltiden som helhet. Det handlar om en redovisning av vid vilka biskopssäten det fanns (betydande) domskolor och även vilka mer framstående personer som utgått från dem. Också klosterskolorna får viss uppmärksamhet. Författaren Frank G. Hirsmanns resultat är övertygande men kanske inte så sensationellt: Biskopssätena i det tyska riket hade sin blomstringstid i bildningshänseende runt år 1000 och in i 1000-talet. Med tiggardordnarnas uppkomst i början av 1200-talet förlorade biskopssätena i betydelse till förmån för dessa ordnars så kallade *studia generalia*. Dessa i sin tur, liksom i än högre grad biskopssätena, blev mindre betydelsefulla när universitet efter hand grundades, vilket i de flesta fall inte skedde i stiftsstäderna i det tyska riket. Denna översikt utgör en god grund för förståelsen av övriga artiklar som rör det tyska riket, vilket gäller om ytterligare tre av dem.

Det andra bidraget ägnas åt frågan om bokbeståndet och böckers betydelse vid nygrundandet av biskopssäten. Som exempel på detta tjänar Merseburg och Bamberg, grundade 1004 respektive 1007. Markus Schütz inventerar de olika handskrifter som funnits (och finns kvar)

på respektive ort (endast en ringa del av dem är bevarade till vår tid) och söker fastställa av vilket slag de varit och varifrån de kommit. Han visar vilken stor betydelse enskilda världsliga potentater – inte minst kejsaren – haft för att genom personliga kontakter anskaffa böcker eller donera sådana som han själv fått som gåva. Ibland handlade det om mycket gamla böcker, så som det i Bamberg ännu bevarade fragmentet från 400-talet av Livius historieverk. Han visar också att beståndet i Bamberg täckte alla de områden som var relevanta för en domkyrka, och detta från allra första tid, det vill säga liturgi, homiletik, patristik och kanonisk rätt, men även folkrätt och läroböcker från antiken. Sätten som dessa anskaffades på ledde bland annat till att det i Bamberg – men inte så i Merseburg – kom att finnas handskrifter som företrädde olika liturgiska traditioner. Han visar också, i viss mån i motsättning till tidigare uppfattningar inom forskningen, att den bamburgska domskolan goda rykte under 1000-talet bottnade i att böckerna faktiskt användes – de skrevs av, fick glossor och andra notiser – och fungerade inte enbart som praktextemplar att visa upp och vara stolt över. När det gäller de illuminerade handskrifterna spelade även *memoria*-traditionen en väsentlig roll, att minnet av olika stiftare (av altaren och liknande) upprätthölls, vilka kunde finnas avbildade i handskrifterna. Här gällde det i synnerhet furstliga personer som gynnat biskopssätet.

Den tredje artikeln anknuter direkt till den andra genom att skildra kollegiatstiftet S:t Stefans i Bamberg historia genom hela medeltiden. Stadens speciella ställning kyrkligt sett kan enligt förf. förklaras med en rad orsaker, som kan diskuteras, och som innefattar politiska faktorer, (den helige) kejsar Henrik II:s (regent 1002–1024) personliga uppskattning av platsen och religiösa faktorer – det faktum att kejsaren och hans hustru (den heliga) Kunigunda (d. 1033) inte hade några barn innebar att Gud insattes som deras arvinge. Vidare: att grunda ett biskopssäte var en merit

till gagn för grundarens själ i det hinsides; också mission bland slaverna kan ha spelat in. Dessa möjliga faktorer har antagligen mer eller mindre sammantaget – även om också andra skäl kan ha funnits – enligt Ulrike Siewert legat till grund för att Bamberg så snart efter grundandet av biskopssätet fick ytterligare fyra betydande kyrkliga institutioner. Hon stannar emellertid för att den helt avgörande förklaringsgrunden utgörs av »starka religiösa skäl», vilket hon sedan exemplifierar genom att studera olika teman, såsom mässfirande och anniversarier, processioner vid skilda högtider samt domskolan. Trots de »starka religiösa skälen» pågick det dock tydligen ständiga strider mellan de olika kyrkorna av mer profant slag – de bråkade sinsemellan om ekonomiska rättigheter och skyldigheter.

Frågan om de illuminerade handskrifternas betydelse återkommer fördjupad i den fjärde artikeln som innehåller en analys av en bild av den helige biskopen Erhard av Regensburg (missionsbiskop i Bayern, antagligen under slutet av 600-talet och början av 700-talet) i den så kallade Uta-kodexen, uppkallad efter abedissan Uta von Kirchberg vid klostret Niedermünster i Regensburg. Illustrationen har sannolikt tillkommit vid 1000-talets mitt, om inte tidigare. Medveten om svårigheterna att tolka medeltida illuminationer och göra det uttömmande menar sig författaren Hanns Peter Neuheuser ändå kunna visa att bilden av biskop Erhard i första hand ger uttryck åt hans ämbete inom ramen för kyrkans hierarkiska struktur, inte åt Erhard som person. Därmed skiljer sig bilden på ett intressant sätt från samtida och senare biskopsframställningar i handskrifter, där fokus i stället ligger på biskoparnas person med motiv hämtade ur deras respektive levnadsbeskrivningar.

Det följer vidare artiklar, liknande den första, om biskopar och biskopssäten i Toscana respektive Katalonien samt en studie av Stephen Langton (ärkebiskop 1207–1228) och Canterbury. Volymens avslutande artikel har den mest vittgående relevansen och är en undersökning av

liturgin för vigning av biskopar enligt Wilhelm Durandus pontifikale från slutet av 1200-talet. Detta kan sägas utgöra en sammanfattning av den medeltida utvecklingen av den pontifikala liturgin, som dessutom i stor utsträckning präglad utformningen av biskopsvigningsriten i den romersk-katolska kyrkan fram till Andra vatikankonciliet. Den är således också av det skälet av stort intresse. Författaren Jürgen Bärsch sätter in Durandus liturgi i ett historiskt perspektiv, som går tillbaka till fornkyrkan och den så kallade Apostoliska traditionen. Han gör även ett nedslag i det »romersk-germanska pontifikalet» från mitten av 900-talet (vilket för övrigt noggrant analyserats med avseende på kyrkovigningsriten av Per Ström i hans doktorsavhandling från 1997). Utgångspunkten för förf. är att liturgin inte kan reduceras till enbart form och materia, och därför utgör biskopsvigningen en förtätad spegling av biskopsämbetets väsen och funktion. Utifrån denna grunduppfattning gör han så en genomgång av de mest betydelsebärande liturgiska delarna, nämligen vigningsbönen, smörjelsen, överräckandet av ring och stav samt mitra och handskar och hur dessa element bör tolkas enligt Durandus.

Avslutningsvis kan sägas att alla artiklarna är skrivna av högt kvalificerade forskare, som behärskar sina respektive ämnen och sitt material på ett utmärkt sätt. Såsom inte är ovanligt i fråga om konferensvolymerna spretar bidragen åt lite olika håll. Detta är emellertid inte särskilt påtagligt i det här fallet. Därför undrar man varför utgivaren inte kostade på sig att ge läsaren en resonerande uppsummering av artiklarna på slutet. Hur såg man under högmedeltiden på biskopssätenas roll och vilka uppfattningar om biskopen och hans ämbetsfunktioner framträdde tydligast? Den frågan, vilken volymens titel implicerar, hade det gått att svara analytiskt sammanfattande på utifrån de föreliggande artiklarna.

BERTIL NILSSON

## Maarten Delbeke

THE ART OF RELIGION. Sforza Pallavicino and Art Theory in Bernini's Rome

Farnham Surrey, England: Ashgate Publishing Co. 2012, 258 sid.

I *Art and Theory in Italy 1450–1600*, publicerad 1940 karakteriserade den brittiske konsthistorikern Anthony Blunt konsten under första hälften av 1600-talet som en spegling av tidens världsliga, känslöfylla och antiintellektuella religion. Den här synen både på konsten och på religionen under romerskt 1600-tal övergavs emellertid både av Blunt själv och av det övriga forskarsamhället till förmån för insikten om att den romerska 1600-talskonsten tvärtom var resultatet av ett omfattande intellektuellt tankearbete som stod i förbindelse med tidens ledande teologiska, filosofiska och litterära strömningar. Inte minst har retorikens betydelse för de olika konstriktningarna uppmärksammats. Som exempel kan nämnas Marc Fumarolis studie över jesuiternas retorik och dess betydelse som modell för det konstnärliga uttrycket i Urban VIII:s Rom (1978), samt Marcello och Maurizio Fagiolo dell'Arcos studier över den romerska barockens skådespel och festarkitektur (1967, 1997, 1998, 1999).

Ett omfattande intresse har även visats tidens konstnärsbiografier, i synnerhet då Filippo Baldinuccis och Domenico Berninis biografier över Gianlorenzo Bernini, den romerska 1600-talskonstens centralgestalt. Forskare såsom Cesare d'Onofrio (1984) och Tomaso Montanari (1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2005, 2006, 2009) har lyckats visa att en gestalt som ständigt dyker upp i biografierna och ger en intellektuell, filosofisk, teologisk och konsteoretisk förankring åt Berninis verk, är kardinalen och jesuiten Pietro Sforza Pallavicino, en av det romerska 1600-talets intellektuella giganter.

I föreliggande arbete har Maarten Delbeke, forskare vid Institutionen för arkitektur och urbanistisk vid universitetet i Ghent samt Institu-

tionen för konsthistoria vid universitetet i Leiden analyserat kardinal Sforza Pallavicinos omfattande författarskap för att söka få en djupare förståelse för hans teoretiska betydelse för den romerska 1600-talskonsten och i synnerhet då för Berninis verk.

Delbekes studie är uppdelad i sex kapitel samt inledning och sammanfattning. I det första kapitlet ger han en kortfattad översikt över kardinal Sforza Pallavicinos ställning i det romerska samhället. I de följande fyra kapitlen följer analysen av kardinalens bidrag till konstteorin och, på vilket sätt hans bidrag speglar de centrala, teoretiska frågorna i Rom under Berninis tid.

Av utrymmesskäl får det här räcka med några exempel. I kapitel två och tre behandlar Delbeke kardinalens starka distinktion mellan den gudomliga skapelseakten och det konstnärliga skapandet. Som illustration anføres en liten anekdot om Berninis byst av påven Alexander VII, vilken gick ut på att det var större likhet mellan Alexander VII och en fluga, än mellan Alexander VII och Berninis byst – ansedd som så skickligt gjord att den verkade nära nog levande. Anledningen härtill var att både flugan och Alexander VII var Guds skapelser, att de var levande och därmed sanna, medan marmorbysten saknade liv och därmed endast var en återgivning av verkligheten. Att konsten – den mänskliga skapelsen – inte var sann på samma sätt som Guds skapelse, betydde emellertid inte att den var utan värde. Tvärtom var den ytterst betydelsefull, dels för att kunna ge gestalt åt abstrakta tankar och begrepp dels för att hjälpa människan i riktning mot Gud och frälsningen.

Ett av de områden kardinal Sforza Pallavicino ansåg att konsten på ett legitimt sätt kunde hjälpa till att synliggöra var påvedömetets riter och ceremonier. I kapitel fyra ger Delbeke två exempel. Det ena gällde Alexander VII:s vägran att acceptera en staty på Kapitolium. Det andra hans önskan att flytta det påvliga residenset från Vatikanen till Quirinalen.

Anledningen till att Alexander VII avvisade

statyn var enligt Sforza Pallavicino dels att en staty alltid innebar en risk för avgudadyrkan, dels att den även kunde leda till vanära för förebilden, genom att den var lätt att förstöra. Påven borde följaktligen endast vara närvarande i Rom *in persona*, inte genom en staty.

Under Alexander VII:s pontifikat utbröt en kontrovers angående huruvida det var förenligt eller ej med påvens ämbete att flytta det påvliga residenset från Vatikanen till Quirinalen. Enligt Sforza Pallavicino var det helt förenligt med påvens trefaldiga ämbete; kyrkans ledare, biskop av Rom, kung av Kyrkostaten, att förlägga residenset till Quirinalen. Därmed gavs större synlighet åt den påvliga personen och större utrymme åt de storslagna cavalcate som sedan mitten av 1400-talet erbjudit ett magnifikt skådespel för Roms befolkning, pilgrimer och övriga besökare. Från Quirinalen var nämligen påven tvungen att vid alla högtider bege sig i cavalcata till de olika kyrkorna. Därmed sattes fokus både på hans person och på de olika ceremonierna, samtidigt som hela Rom levandegjordes som en del av kyrkan och blev till en teater för det påvliga majestätet.

Helt emot en flytt av residenset var emellertid Lucas Holstenius, tysk konvertit och chef för Vatikanbiblioteket. Enligt honom skulle påven residera i Vatikanen, då påveämbetet var oupplösligt förbundet med Petrus. Kardinal Sforza Pallavicinos syn på Rom som en del av kyrkan som skulle levandegöras genom diverse ceremonier, var helt främmande för honom. För Holstenius var dessutom de storslagna kortegerna till Roms olika kyrkor ingenting annat än sekulära spektakel som inte kunde föra någon närmare Gud.

Ett annat av konstens legitima områden, enligt Sforza Pallavicino, var att söka göra det gudomliga synligt. Ett av de exempel som anføres i kapitel fem och sex är den skenarkitektur (*apparati*) som brukade uppföras under jesuiternas *Quarant'hore* – fyrtyotimmarsandakterna. Ljusets spel i arkitekturen kunde enligt honom skapa illusion av en högre verklighet och därmed

väcka betraktarens längtan efter Gud. I samband härmed kan även nämnas Sforza Pallavicinos försvar för prakt, i synnerhet guld, i kyrkorna. Prakten var nämligen symbol för majestät, Guds majestät, så väl som påvens majestät.

Delbekes spännande och välskrivna bok är epokgörande och bör vara ett välkommet nytillskott för alla intresserade av en djupare förståelse för konsten under romerskt 1600-tal.

KARI LAWE

### Steven E. Turley

FRANCISCAN SPIRITUALITY AND MISSION IN NEW SPAIN, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1–10)

Farnam, Surrey, England: Ashgate Publishing Co. 2014, 202 sid.

Franciskanernas mission i 1500-talets Mexiko är ämnet för Steven E. Turleys bok. Mexiko är det mest kända området i det spanska kolonialväldet. Tiden är den bäst utforskade i den koloniala kyrkohistorien och franciskanernas missionsarbete har behandlats av många. Innan jag började läsa boken undrade jag därför om det verkligen är möjligt att skriva något radikalt nytt. Hade författaren hittat nytt källmaterial eller använde han sig av nya perspektiv på välkända dokument?

Turley inriktar sig på relationen mellan mission och franciskansk spiritualitet, närmare bestämt missionärernas problem med att kombinera ett kontemplativt och apostoliskt religiöst liv. I boken förenar han en kronologisk och tematisk disposition. Först ger han en bakgrund till franciskanernas historia i Spanien. Därefter följer fem kapitel som för läsaren från den spanska erövringen av Mexiko på 1520-talet fram till slutet av århundrandet. Avslutningsvis reflekterar han kring hur missionsarbetet påverkade franciskanerna i Spanien.

Under slutet av 1400-talet genomgick katolska kyrkan i Spanien en reformation, som inte minst inriktade sig på de religiösa ordnarna. Ledordet var observans. Delar av franciskanerna tolkade

ordensregeln strängare och betonade fattigdoms-idealet. Juan de Pueblas oskodda franciskaner hade asketiska ideal och överlevde genom att tigga. De blev kringvandrande predikanter, men det eremitiska livet lockade. Reformerna innebar också en starkare betoning av kontemplativ bön (*recolección*) för att ytterst nå enheten med Gud. Observansen blev den ledande positionen 1517 och några år senare invaderade spanjorerna Mexiko – Nya Spanien.

En av Juan de Pueblas lärjungar, Francisco Quiñones, blev den som sände ut den första gruppen franciskaner till Mexiko. Han hade själv velat följa med, men fick istället en ledande ställning i Spanien. År 1523 skrev han ett dokument, *Obediencia e instrucción*, som skulle fungera som vägledning för bröderna i den Nya världen. Där kom frågan om relationen mellan kontemplation och mission upp. I detta sammanhang behandlade Quiñones historien om Sakaios i Luk. 19:1–10, som också Turley nämner i bokens undertitel. Franciskanerna skulle stiga ner från det kontemplativa sykomorträdet och bli apostlar för en tid. Givet omständigheterna var detta ett överlägset val. Efter ett tag skulle de kunna klättra upp igen och lämna missionsfältet.

Takten i det franciskanska missionsarbetet var uppskruvad. Även om en del missionärer fick goda kunskaper i nahuatl, aztekernas språk, var många synnerligen dåligt föreberedda. Massdop utan föregående trosundervisning var vanligt. Befolkningen uppgick till åtskilliga miljoner och franciskanerna var få, under 1500-talet aldrig fler än 400, av vilka många verkade i städerna. Augustiner, dominikaner och stiftspräster kom dock snart att få en betydande roll i missionsverksamheten. Turley betonar att många av franciskanerna redan under 1530- och 1540-talet ville återvända till ett mer kontemplativt liv, i ensamhet och tystnad.

Tiden från mitten av 1500-talet präglades av ständiga konflikter mellan franciskanerna och de mexikanska ärkebiskoparna. Ärkebiskop Alonso de Montúfar (1554–1572) menade att



franciskanerna skulle lämna missionen och just ägna sig åt det tillbakadragna livet och lämna plats för stiftspräster, direkt underställda honom. Franciskanerna hade påvliga privilegier att verka utan biskoplig inblandning, men ärkebiskopen menade att de endast gällde under en begränsad tidsperiod. Därefter skulle kyrkan få en mogen stifts- och församlingsstruktur och domineras av sekularpräster. Han ansåg att franciskanerna var för få, att de skötte arbetet dåligt, var undermåligt utbildade och styrde som småpåvar, men franciskanerna fortsatte ändå att dominera missionsverksamheten bland indianerna i centrala Mexiko. Samtidigt var det svårt att få nya franciskanska rekryter att åka till Mexiko.

Konflikterna fortsatte under Pedro Moya de Contreras tid som ärkebiskop (1574–1591). Han började på allvar implementera Tridentkonciliet beslut och försökte ställa de apostoliska franciskanerna under biskoplig jurisdiktion. Biskopen skulle ha rätt att undersöka deras kunskaper innan de sändes till en missionsförsamling. Han skulle ha rätten att installera dem och för att flytta behövde de hans tillåtelse. Biskoparna skulle också ha möjlighet att visitera deras församlingar och föra fram kritik av arbetet. Tiden präglades dels av franciskanernas vilja att stanna kvar i missionsförsamlingarna och deras kritik av biskoparnas position, dels av en vilja att leva ett kontemplativt liv och i städerna fanns möjlighet att göra just det. De urbana klostren blev därför stora. Bilden av franciskanernas Mexikomission är därför mångfacetterad.

Boken är såvitt jag vet den första monografiska skildringen av förhållandet mellan de kontemplativa och apostoliska idealen, applicerade på den mexikanska kolonialmissionen. Författaren belyser hur franciskaner drogs till ett mer eremitiskt liv och att biskoparna också ville att de skulle inta den positionen. Turley menar att de i allmänhet inte var helhjärtat intresserade av evangelisationen. Samtidigt försvarade de sin position i missionsförsamlingarna. Genom sitt ifrågasättande av den sedvanliga bilden av fran-

ciskanerna som speciellt lämpade missionärer är boken intressant.

Min allvarligaste invändning rör författarens val av källor och litteratur för att utforska ämnet och därigenom slutsatsernas tyngd. Urvalet av såväl källmaterial som litteratur är mycket begränsat. Turleys huvudkälla är Gerónimo de Mendietas krönika över den mexikanska franciskanprovinsen (1596). Den är ytterst relevant i sammanhanget men också mycket utforskad. Andra krönikor skulle ha kunnat komplettera bilden. Större delen av det övriga materialet utgörs av dokument i tryckta källsamlingar. Eftersom dessa texter är lättillgängliga har de sedan länge använts av forskare. Flera arkivinstitutioner nämns i referenslistan, men det framstår inte som om författaren arbetat speciellt systematiskt med opublicerat material. Referenserna till utryckta källor är i varje fall få.

Det finns också ett annat problem med källanvändandet. I texten inkluderar författaren många och långa blockcitat och när dessa i den löpande texten anges såväl på originalets spanska eller latin, som i engelsk översättning blir de inte sällan en halvsida och ibland en eller till och med två sidor. Att både originaltext och översättning finns med är utmärkt, men att i betydligt större utsträckning referera materialet hade varit önskvärt. Läsningen blir uppstyckad av alla dessa citat och analysen för kortfattad.

Eftersom den tidiga franciskanska missionen i Mexiko är synnerligen väl utforskad finns det en stabil vetenskaplig grund att bygga på. Det är därför anmärkningsvärt hur lite av den tidigare forskningen som Turley förhåller sig till. Inte heller här framstår arbetet som speciellt systematiskt. Han nämner inte ens Robert Ricards klassiker om tiggardordnarnas verksamhet i Mexiko. Boken, som utkom redan 1933, har utmanats och kritiserats av senare forskare för bristande förståelse för konversionsprocessen, men i Turleys missionärscentrade studie borde den ha haft en given plats, liksom den uppsjö av studier av pionjärmissionen som getts ut under de senaste

decennierna. Inget av den nyare forskningen om de komplicerade relationerna mellan nahua-indianer och missionärer finns med. Turley skriver mycket om de intensiva konflikterna mellan missionsordnarna och de lokala biskoparna. När det gäller den förste biskopen av Mexiko, Zumárraga, hänvisar författaren i princip endast till García Icazbalcetas biografi från 1880-talet. Den är en i många stycken imponerande källkritisk studie som står sig, men Turley visar inte att han tagit del av nyare studier. Rörande efterträdaren, Alonso de Montúfar, finns överhuvudtaget inga referenser till tidigare forskning och här råkar det enda omfattade verket vara recensentens doktorsavhandling, som inte minst är inriktad på de inomkyrkliga konflikterna.

Sammanfattningsvis menar jag att Steven E. Turleys ansats är intressant och relevant, men enligt min uppfattning hade det inte behövts en hel bok för att etablera de grundtankar han för fram. Jag skulle hellre ha velat se en studie med betydligt större källmaterial, som i mycket högre grad bygger vidare på tidigare forskning. Frågan är då vem boken är avsedd för. För specialister bidrar den, som sagt, inte med så mycket nytt och den mer allmänt intresserade hittar andra, betydligt mer fullständiga, introduktioner till tidig mexikansk kyrkohistoria, som dessutom inte betingar ett pris på över tusen kronor.

MAGNUS LUNDBERG

### Christopher Spehr (red.)

LUTHER ALS LEHRER UND REFORMER DER UNIVERSITÄT. Lutherjahrbuch. 80. Jahrgang 2013. Organ der internationalen Lutherforschung

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht  
2013, 380 sid.

Detta band innehåller föreläsningar och seminarierapporter från 12:e internationella kongressen för Lutherforskning i Helsingfors 5–11 augusti 2012. Att Lutherjahrbuch (LJB) tjänar som kongressband för denna vart femte år avhållna

kongress har varit tradition sedan den sjätte kongressen 1983. Redaktör från och med föreliggande band är professorn i kyrkohistoria i Jena, Christopher Spehr.

Kongressen år 2012 hade »Luther als Lehrer und Reformen der Universität» som tema. Bandet inleds med ett förord av Lutherforsknings­sällskapets president, professorn vid universitetet i Kiel, Johannes Schilling. Därefter följer tio huvudföredrag, tjugoen seminarierapporter, sju recensioner och en bibliografi.

Föredragsspråk var tyska och engelska. Det är påtagligt att engelskan är på väg att överta fältet, trots att detta innebär den besvärliga översättningen av Luthercitaten. Förutom de tre tyska föredragshållarna valde enbart den finske Lutherforskaren Risto Saarinen tyska, medan de övriga sex – från Oslo, Helsingfors, Aarhus, Hong Kong och USA – höll sig till engelska. Ännu tydligare var övervikten för engelskan vid seminarierapporterna: 15 engelska mot 6 tyska.

Kongressen inleddes av biskopen i Helsingfors, Eero Huovinen, med föredraget: »Doctor communis? The ecumenical significance of Martin Luther's theology». Han påpekar att teologerna sedan mitten av förra århundradet försökt förstå hur Luther bygger på kristendomens klassiska traditioner, och att det under det annalkande jubileumsåret 2017 ligger nära att fråga efter Luthers ekumeniska betydelse ett halvt sekel efter reformationen. Efter en historisk tillbakablick på Lutherreceptionen, som från att i Luther se »en förstörare av den kristna enheten» till att efter Andra världskriget genomgått stora förändringar inte minst bland katoliker, där han kan beskrivas som en i den allmänna kristna traditionen fast förankrad »Fader i tron», ställer han frågan: var Luther *doctor privatus* eller *doctor communis*? Han själv hävdar, framför allt under återopande av Luthers katekesböcker och hans nattvardssyn, att Luther »speaks as *doctor communis*, not attempting to develop new doctrine but rather striving to express and interpret the

common faith of the undivided Christendom».<sup>1</sup> Det bör understrykas att detta faktiskt är vad Luther själv hävdade! Huovinen uttalar sig starkt för ekumeniken och ett gemensamt nattvardsfirande för katoliker och protestanter.

Ulrich Köpfs (prof. i Tübingen) föredrag »Martin Luthers Beitrag zur Universitätsreform» börjar med det mycket berättigade påpekandet, att *den* store reformatorn av universitetet i Wittenberg inte var Luther utan Melanchthon, och att man inte kan skildra Wittenbergs universitetsreform utan hänsyn till denne. Han hade också kunnat påpeka, att den 9:e internationella Lutherkongressen 1997 i Heidelberg hade Melanchthon som huvudämne och finns refererad i *Lutherjahrbuch* 66, 1999.<sup>2</sup> Köpf konstaterar att Luthers bidrag till universitetsreformen var mycket begränsat: reformatorn har varken inom didaktiken eller inom forskningsorganisationen varit kreativ. Organisationen av universitetet och utvecklingen av en evangelisk disciplin, »dogmatik», fick Melanchthon sköta ensam. Luthers viktigaste bidrag till universitetsreformen ser Köpf i hans innehållsliga teologiska tankar, som förde till en nyorientering inom teologin med bibelutläggningen som medelpunkt. Melanchthons humanistiska bakgrund påverkade och välkomnades av Luther som ännu var präglad av den medeltida skolastiken. Det humanistiska kravet att en teolog borde kunna läsa hebreiska, grekiska och latin för att själv kunna läsa Bibeln har Luther starkt understött – det har stått sig ända till våra dagar.

Christine Helmer (prof. of Northwestern University, Evanston, USA) tar i sitt bidrag »Luther, Theology and the University» upp frågan om ekumeniken idag, och beskriver hur förhoppningar som väckts av Vaticanum II kommit på skam under senare år, med exempel från USA,

där hon i romersk-katolska kyrkan ser kusliga likheter med stridsfrågor som på sin tid fick Luther att höja rösten i protest. Hon ser inte tiden som lämplig för ekumenik utan snarare »time to reassert Luther's insight that God the Spirit creates the church» (s. 73).

De båda följande föredragen behandlade frågan om Luther och filosofi. Risto Saarinen föredrag har titeln »Luther und humanistische Philosophie» och Mark Mattes bidrag har rubriken »Luther's Use of Philosophy». Här föreligger ett känsligt problem, eftersom Luther kunde använda filosofibegreppet i olika, ofta negativa bemärkelser, som motsats till förtröstansfull tro på Gud. »Philosophia est error in theologia», kunde han säga, och Melanchthon förebrädde han för sin förtvivlan under förhandlingarna i Augsburg för att hans filosofi hindrade honom att tro. Saarinen finner hos Luther en »humanistisk filosofi» att ta emot välgärningar, en »humanistisk distinktion mellan handelsrelationer och gåvorelationer» (»Lex gibt's *facere*, *fides accipere*», s. 104).

Mark Mattes tecknar som utgångspunkt den komplicerade situationen, med omfattande litteratur i fotnoter (som kan sträcka sig över nästan en hel sida) och dokumenterar omfattande beläsenhet. Han beskriver Luthers avvikelser från nominalism, realism, Aristoteles, Platon m.fl., och finner den avgörande punkten i Luthers skillnad mellan lag och evangelium: filosofin kan duga för frågor om jordiska ting, liksom lagen, men inte för eviga frågor, där gäller evangelium med teologins logik.

De tre följande bidragen behandlar samtliga olika nya uppfattningar av aposteln Paulus. Jens Schröter formulerar sin titel tvåspråkigt: »The New Perspective on Paul – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung?» Här behandlas en central fråga inom lutherdomen, som har gjort Paulus utsaga om »människans rättfärdiggörelse enbart genom tron» som grundläggande för den kristna tron först för protestanterna, sedan 1999 även för katolikerna då det från katolskt

1 Finska evangelisk-lutherska kyrkan har sedan 1999 en ny katekes, som inkluderar hela Luthers Lilla katekes och är avfattad av biskop Huovinen själv. Den har blivit översatt till 11 språk, däribland svenska (se s. 19, anm. 9).

2 På svenska, se Birgit Stolt: »Luther och Melanchthon», i *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok* 1998, s. 126–141.

håll konstaterades att rättfärdiggörelseläran inte längre är konfessionsskiljande. Sedan någon tid registreras »a new perspective on Paul», som till sitt ursprung åberopar Krister Stendahls bok *Paul among Jews and Gentiles and other Essays* (1963). Även för icke-teologer är det fråga om ständigt aktuella problem inom reception och tolkning av historiska texter. Paulus utsagor om rättfärdiggörelsen, dvs. att en människa inte blir rättfärdig av laggärningar, utan genom tro på Jesus Kristus (jfr Gal. 2:16), skulle enligt Schröter inte tolkas antropologiskt utan ecklesiologiskt. Det handlar alltså inte om den enskildes salighet, utan om att möjliggöra en väg till Gud även för hedningarna. Nya insikter om den antika judendomen har visat att den historiska forskningens negativa bild av lagen går tillbaka på Luthers kritik av den senmedeltida kyrkan, vilken på ett anakronistiskt sätt har lästs in i Paulus kritik av den antika judendomen. Det nya Paulusperspektivet däremot strävar efter att se Paulus inom kontexten av hans tids judiska diskurs och betona hans självförståelse av en jude som var bunden av Israels skrifter och traditioner. De grekiska citaten i texten hade med fördel kunnat översättas för de grekisk-okunniga. De fem bibelcitaten på sid. 153 däremot, där översättningen ges, hade man kunnat slå upp i sin egen utgåva.

Bo Kristian Holm vill i sitt bidrag »Beyond juxtaposing Luther and the 'New Perspective on Paul'» beakta både teologiska och historiska synpunkter i sitt försök att »sketch an alternative way of coping with the Paul-Luther-divide». Holm skissar rättfärdighetdogmats väg från en judisk kontext genom den latinska världen till senmedeltida kristendom, där den har fått en central betydelse som den inte hade hos Paulus.

I artikeln »Die neue Paulusperspektive und die Lutherische Theologie» börjar Notger Slenczka med att slå fast, att »the New Perspective» faktiskt inte är så nytt och sammanfattar sin ståndpunkt i nio teser, som för långt in i teologin och inte kan refereras här. Han ser Luthers reception av Paulusbreven som starkt individualistisk och som

en personlig hjälp att bemästra egna anfåktelser. I koncentrationen på läran om rättfärdiggörelse genom tron allena ser Slenczka ingen skillnad mellan ett nytt Paulusperspektiv och traditionell luthersk teologi.

De återstående föredragen står för sig själva och utan närmare samband med kongresstiteln. Tarald Rasmussens »The Early Modern Pastor between Ideal and Reality» tecknar första generationens lutherska prästers självförståelse i furstendömet Sachsen. Som material tjänar den s.k. »Heinrichsagende», den första kyrkoordningen i det som blev »die sächsische Landeskirche», som 1539 beordrades av Herzog Heinrich zu Sachsen. Denna agenda var giltig under flera generationer och blev omtryckt ända in i början av 1600-talet. Den har tidigare varit föremål för historisk forskning, främst från sociologiskt och politiskt håll, som i den har funnit och analyserat en »geistliches Sonderbewußtsein», när prästeståndet inte längre var integrerat i den romersk-katolska hierarkin utan i stället i den världsliga överheten. I denna självuppfattning, vilken han uppfattar som ett komplext fenomen undersöker Rasmussen »the specifically *religious part* of this question». Han kompletterar »Heinrichsagende» med en av de viktigaste handböckerna, nämligen *Pastorale oder Hirtenbuch, darin das gantz Ampt aller treuen Pastoren, Lehrer und Diener der Christlichen Kirchen beider ihr lehr und leben belangend beschrieben wird* (1559, därefter många senare upplagor). Ytterligare material består i likpredikningar och epitafier. Här förekommer bland andra Luthers vän och senare superintendent i Pirna, Anton Lauterbach (1502–1569), vilken stiliseras som protestantisk hjälte och helig man. I dessa källor blir de (idealiserade) prästerna inskrivna i Gamla testamentets religiösa roller som profeter eller apostlar, och åter och åter betecknade som heliga män, som man måste minnas, även utan helgonkult. Den »geistliche Sonderbewußtsein» visar sig vara ett tidsbegränsat fenomen från senare delen av 1500-

talet och det tidiga 1600-talet, med en höjdpunkt under 1550- och 1560-talet.

Sista föreläsningen hölls av den kinesiske deltagaren, prof. Pilgrim Lo, från Lutheran Theological Seminary i Hong Kong. Föreläsningen hade titeln »Luther between Theology and Cultural Studies». Sammanhanget mellan religion och den kultur den verkar i betonas mycket starkt. I den kinesiska kulturtraditionen spelar pragmatismen en stor roll: en idé accepteras bättre ju mer den är praktiskt tillämpbar för att lösa problem. I den kulturella kinesiska kontexten av idag möter därför Luthers uppfattning om rättfärdiggörelse enbart genom tron liksom dess teologiska fundament stora svårigheter. Så var det också på 1800-talet när protestantiska missionärer kom till Kina. Pilgrim Lo beskriver förhållandet mellan Luthers teologi och hans kulturella inflytande allegoriskt som förhållandet mellan en själ och dess kropp.

Inte alla 21 seminarierna höll sig till huvudämnet för kongressen. Sammanhanget med det övergripande temat varierar, från nära sammanhängande till ganska, delvis, till mer eller mindre relevant, men innehållet kan också spreta åt olika håll. Deras sammanfattningar ger ofta levande intryck från intressanta diskussioner och debatter. Många är förebildligt koncisa. Första seminariet med titeln »Universität und Hochschulen des 21. Jahrhunderts als Erben der Bildungsreform Luthers [...]» håller sig tätt till ämnet och hade två syften, dels att ta fram Luthers viktigaste reformföreslag och deras reception, dels att teckna Wittenberguniversitetet med vänner och kolleger och uppvisa kontinuitet resp. diskontinuitet under Luthers verksamhetsår fram till spänningar och konflikter under 1560-talet. Också frågan när Luther som »reformator» ställer sig kritisk till kyrkligt erkända auktoriteter i sina föreläsningar och disputationer är spännande och relevant och refereras relativt utförligt, liksom också Luthers och Melanchthons reception bland deras elever. Den följs av en mycket kvalificerad diskussion med flera kända

Luther- respektive Melanchthonforskare bland deltagarna (Timothy Wengert, Scott Hendrix, Robert Kolb m.fl.), mycket klart och informativt sammanfattat av Irene Dingel.

Särskilt givande finner undertecknad referatet från seminariet »Luther – Katholik und Reformer?!» där Wolfgang Thönnissen ger en överblick över förra århundradets katolska Lutherforskning och den aktuella katolsk-lutherska dialogens »derzeitigen Stand». Den nyare Lutherforskningen ses ta fart under senare hälften av 1970-talet; särskilt omnämns Otto Hermann Pesch och Vinzenz Pfnür. Det sägs att Andra vaticankonciliet visserligen inte nämner Luthers namn, men att det ändå upptagit och inarbetat några av hans centrala åsikter. Redogörelsen avslutas med en »Konfessorisch-katholische Lutherinterpretation vorgetragen von Augustinus Sander OSB», en interpretation om vilken det sägs att dess konfessionella betydelse och därmed ekumeniska relevans ännu på långt när inte har uttömts tillfullo. Med dessa förpliktande ord slutar kongressdelen.

Den sammanfattning som Anna Vind avslutar sin redogörelse för seminariet »Luther's Commentary on Galatians 1519» med skall här citeras, eftersom den också stämmer med den inspirerande följd av att botanisera och punktvis gräva ner sig i konferensens handlingar, med sin mångfald och internationella, världsvida horisont:

Winding up the seminar we found that we had touched upon a wide range of interesting topics and discussions which we could not sum up to some kind of mutually workable result, but which inspired each of us in our continuing work with Luther's theology. (s. 251)

Sju recensioner och den sedvanliga Lutherbibliografin i bearbetning av Michael Beyer avslutar det digra bandet. Nästa internationella Lutherforskningskongress kommer att äga rum under reformationsjubileumsåret 2017 i Wittenberg. Dess ordförande blir Carl-Axel Aurelius.

BIRGIT STOLT

## Brad S. Gregory

THE UNINTENDED REFORMATION. How a Religious Revolution Secularized Society

Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press 2012, 574 sid.

Brad S. Gregorys tes i *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* är att reformationen lade grunden till flera utmärkande drag i det moderna projektet. I den omvärldsanalys författaren gör ser han ett liberalt västerländskt samhälle präglad av kapitalism, konsumism och individualism. Kännetecknande för detta samhälle är att det helt tycks sakna en gemensam, solid värdegrund att utgå ifrån. Rötterna till detta samhällsliga tillstånd är enligt Gregory reformationen, eller snarare alla de riktningar, tolkningar och konflikter reformationen gav upphov till och som beskrivs som »an unintended disaster that has fundamentally shaped the subsequent course of Western history» (s. 160). Gregory karakteriserar detta västerländska samhälle som »hyperpluralistiskt», dvs. att vi lever i ett så kallat »Kingdom of Whatever» (s. 112) där alla tolkningar är lika goda, alla argument lika giltiga. I detta hyperpluralistiska samhälle ser Gregory en alltmer växande polarisering mellan olika åsikter och grupper.

*The Unintended Reformation* är en på flera sätt lärd, många gånger rolig men också en provocerande bok. Styrkan med boken är att jag som läsare blir engagerad. Mitt eget exemplar av boken är fylld av anteckningar, utropstecken och frågetecken. Gregory presenterar sina utgångspunkter i bokens introduktion. Introduktionen visar sig också vara bokens mest läsvärda text. Författaren accentuerar här ett konfliktperspektiv som väcker nyfikenhet på den fortsatta argumentationens utformning. Tyvärr infrias inte allt det som utlovas i introduktionen, bland annat utlovas en koppling mellan reformationen och dagens Europa och Nordamerika men väldigt snart står endast dagens Nordamerika i förgrunden. En och annan gång riskerar Gregory

också att slå in öppna dörrar genom exempelvis den anspråksfulla diskussionen om toleransens gränser som ett nyligen uppdragat dilemma.

Förtjänstfullt är att Gregory mycket ihärdigt hävdar att historia handlar om nuet. Han vägrar acceptera en historieskrivning där det förflutna reduceras till anekdotisk bakgrund. Vi hör ihop med de människor som en gång levde och det förflutna är inte en tillflykt eller ideologifri zon. Jag hade gärna sett att han utvecklat detta resonemang ytterligare. Hade han grundat sitt resonemang teoretiskt, är det möjligt att han också tvingats fundera mer på kopplingen mellan det förflutna och nutida identitetsformande och i förlängningen vilket ansvar detta medför för historiker. Å ena sidan hade *The Unintended Reformation* vunnit mycket på att författaren lagt ner mer möda på att försöka ringa in varför historia är så viktigt och varför historia faktiskt är normativt (vi väljer och därmed har den som gör anspråk på att professionellt syssla med historia ett ansvar). Å andra sidan hade det möjligen blivit svårt för Gregory att så konsekvent följa sin egen ingång, att göra sin egen tolkning. Här blir det också paradoxalt att den kritik Gregory riktar mot dagens västerländska samhälle också tycks möjliggöra hans egen argumentation vilket han inte själv tycks notera.

Boken innehåller sex omfattande kapitel. I kapitel 1 kritiserar Gregory det moderna projektets stränga åtskillnad mellan religion och vetenskap och här ser han reformationen som avgörande för denna uppdelning. Förvisso inleder han med nominalisterna men betonar att förklaringen till åtskillnaden mellan religion och vetenskap snarare ligger i det reformatoriska arvet. Hans förförståelse av vetenskap är ambivalent; han medger att vetenskapliga landvinningar har förbättrat livet för många men samtidigt har det moderna projektet undergrävt inifrån. Gregory lägger också ner stor möda på att argumentera för att de mänskliga rättigheterna inte kan separeras från det kristna själsbegreppet. Att vi i olika historiska kontexter där människans

själ varit självskriven ser exempel på att mänskliga rättigheter inte värnats förbigås med tystnad. Denna tystnad bidrar till att Gregory inte övertygande lyckas visa på en tydlig koppling mellan ett själsbegrepp och mänskliga rättigheter.

I bokens övriga kapitel tar författaren upp relationen till modern filosofi, den tidigmoderna statens framväxt, moral och politik, kapitalism och konsumism samt olika sorters kunskap. Som en röd tråd löper hur vi i västerlandet, i reformationens fotspar, utvecklade strategier, bland annat konsumtion, som fjärrmat oss från teologi och till och med från Gud.

Det är uppfriskande med en historiker som gör så tydligt anspråk på att tala in i nuet, möjligen beror detta på att perspektivet förvånande ofta är osynliggjort snarare än tydligt formulerat. Mer kritisk är jag till det jag uppfattar som ett berättartekniskt grepp där problem accentueras för att föra fram författarens egen åsikt på bekostnad av en perspektivutvidgning. Mest givande är att Gregory får mig att återvända till Max Webers *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* och där förundras över ett resonemang som ytterst kortfattat lyckas problematisera en teologisk 1500-talsdiskussion in i moderniteten. Vid en jämförelse mellan *The Unintended Reformation* och *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* så är fördelarna med Webers arbete det analytiska förhållningssättet. Gregory är en historiker som inte intresserar sig för förändringens mekanismer. För att göra detta krävs ofta någon social teori och att översätta sociala förklaringar till historia är svårt. Styrkan med *The Unintended Reformation* är dock att jag som läsare får flera uppslag jag tvingas reflektera över; förändringens mekanismer och krafter, hur teologiskt idéinnehåll har en benägenhet att omformas i mötet med olika kontexter och att också små nyansförskjutningar kan innebära omvandling eller omkodning trots att det tycks vara samma aktivitet som utförs.

SINIKKA NEUHAUS

Eric Wenzel (red.)

JUSTICE ET RELIGION. Regards croisés: histoire et droit. Actes du colloque international Université d'Avignon et de Pays de Vaucluse 1-3 octobre 2008

Avignon: Editions universitaires d'Avignon 2010, 350 sid.

Denna konferensvolym innehåller tjugo artiklar, ett företal och fyra tematiska introduktioner. Av artiklarna berör alla utom en, Soudabeh Marins om ett persiskt-kurdiskt poem om den gudomliga rättvisan, kristendomen. Av dessa berör alla utom en, Thomas Hochmanns om kreationismens problem med sin bristande vetenskaplighet inför domstolar i nutidens USA, nu mer eller mindre franskspråkiga områden, i Frankrike, Schweiz och Belgien. Ett gränsfall är Sylvain Parents studie av den medeltida kyrkan och påvedömetts tendens att, huvudsakligen rörande Italien, förstå uppror som heresi.

Ett antal av författarna har sin hemvist inom juridiken och de flesta artiklarna söker efter teologi i det juridiska fältet och dess material, snarare än tvärtom. Straff- och processrätten är de delar av juridiken som förekommer mest men även andra ämnen berörs.

I Bruno Lemesles artikel som utgår från en konflikt mellan två kloster om ett kapell i stiftet Angers under 1100-talets står dock kyrkorätten i fokus. Det större och mäktigare klostret hade genom ett påvligt brev erhållit rätten till kapellet som det menade sig ha berövats. Då trädde stiftets biskop Ulger in för att stödja det mindre klostrets sak inför påven. I ett senare beslut delades ansvar, makt och inkomst mellan de båda klostren och, till en mindre del, biskopen, som inte hade talat i egen sak för en sådan lösning. I centrum för artikeln står Ulgers argumentation och frågan om vilka auktoriteter han stödjer sig på.

Laure Verdon skriver om förödmjukande straff, som ofta kompletterade andra straff, under medeltiden med fokus på 1200-talets Provence. Det sena 1200-talets mer välorganiserade rättskipning ledde dels till fler bötesstraff som

gav härskarna inkomster och dels till att de förödmjukande straffen koncentrerades till de brott som ansågs som tydligast syndiga och stridande mot den allmänna moralen. Äktenskapsbrott, definierat som en sexuell relation mellan en gift kvinna och någon annan än hennes man, var, liksom att påstå att någon begått brottet, ett mycket offentligt brott både mot moral och mot allmän ordning. Synlig offentligt blev också den som dömts då avkläddhet eller nakenhet var en vanlig del av de förödmjukande straffen. Ändock låg sådan avkläddhet nära delar av fromhetslivet, som hos flagellanterna som tog av sig vissa kläder för att ödmjuka sig och för att gisslandet skulle få effekt.

Ett liknande tema skildras av Julie Doyon och David El Kenz – *l'amende honorable* under 1500-1700-tal. Med den dömde knäböjande, endast iklädd en skjorta, med en snara kring halsen och bärande en fackla i handen handlade straffet i sin sociala miljö inte om förlåtelse utan om förlorad ära och om att vara placerad utanför skyddet från det sociala umgänge vars konventioner straffet inte följde. *L'amende honorable* påminner i svensk rätt och kyrka om de av domstol utdömda skriftmålen och frågeställningarna om dess roller som religiös botakt och/eller sekulär förödmjukelse känns inte heller främmande. I Frankrike och delar av Schweiz kom dock *l'amende honorable* att utdömas som kompletterande straff för utvalda brottslingar, företrädesvis sådana vars brott var av skandalös karaktär – så, menar författarna, illustrerar straffet den porösa gränsen mellan brott och synd. Vanligast kom straffet att bli vid våldsbrott och i samband med dödsstraff, men under reformationstiden var det också vanligt för protestanter. Genomgick man det sågs man som katolik, genomgick man det inte väntade vanligen ytterligare straff, till exempel tungans avskärande. Orsaken till den dömdes vägran var vanligen att bönen om förlåtelse inte bara riktades till Gud, utan till exempel kunde riktas till Gud, kungen och rättvisan. Avvisandet av *l'amende honorable* kan därför också förstås

som ett avvisande av den jordiska rättvisans helighet.

I sin studie av dränkningen som straff i 1500- och 1600-talens Genève berör Sonia Vernhes-Rappaz många teman av principiellt intresse som att Jean Calvins syn på staten och rätten var den att under Gud är statliga och kyrkliga auktoriteter separerade, men den andliga makten är ändå underlagd den sekulära. Även om han själv huvudsakligen verkade inom den andliga sfären förekom det dock att juristen Calvin liksom andra jurister lämnade sina synpunkter till stadens domstol. Förutom strängare straff för äktenskapsbrott låg Genève straffrättsligt i linje med övriga Europa, kanske kan det också ses som integrerat i en europeisk linje av rättens och därmed också den sekulära rättsapparatus sakralisering. Återfall i äktenskapsbrott hörde i Genève till brott mot naturen för vilka endast dödsstraff kom i fråga, men själva tanken på särskilda brott mot naturen vilka för att undvika Guds direkta ingripande måste straffas strängt var ett arv från medeltida juridiskt tänkande. Genève synes alltså juridiskt inte ha varit så avvikande vare sig mot sin samtid eller sin historia.

Elisabeth Salvi fokuserar på några predikningar från den sydvästra delen av den dåvarande kantonen Bern hållna under 1700-talet och studerar dem som politiska dokument. Predikningarna hölls kring avrättningar, ofta omedelbart innan dessa, men var ändå inte egentligen relaterade till den dödsdömde. Predikningarna var en del av rättsväsendet och prästen stod i överhetens tjänst och att som Louis-César de Saussure i en predikan 1725 ovanligtvis lyfta fram goda sidor hos den dödsdömde och antyda att det finns tillfällen då uppror är rätt gjorde honom inte populär hos maktens representanter. Avrättningen och predikan var en rättens symbolik, en ceremoni som försonade samhället med Gud och gav makthavarna sakral legitimitet.

Béatrice Chapleau studerar det efterrevolutionära och sekulariserade Frankrike. Där skyddas vare sig det gudomliga eller tron i sig mot hädelse.



I stället är det individerna som skyddas från att få sin tro angripen, på samma sätt som ära och rykte är skyddade mot ärekränkning. Dock visar sentida rättsfall rörande karikatyrer innehållande angrepp på katolska kyrkans inställning till preventivmedel och profeten Muhammed att skyddet i relation till yttrandefriheten är svagt.

Detta är några xplock och andra skulle säkert välja andra artiklar att lyfta fram som exempel. Själv uppskattar jag också mycket Pascal Bastiens försök att hitta den dödsdömdes egen röst i de officiella protokollen från avrättningsprocessen och Vincent Petits studie av diskursen kring dödsfångars kommunion under några decennier av 1800-talet. Båda bryter de ny mark. Bokens innehåll är rikt och genom bredd och infallsvinklar öppnas ögonen för nya ämnen och rön.

Samtidigt är det korta formatets begränsningar tydliga. Några mer översiktliga texter skulle behöva mer djup, men ofta är det använda källmaterialet mycket begränsat och ett enstaka eller ett fåtal ärenden får utgöra exempel för något större. Koncentrationen är dock inte så stor att någon text skulle kunna kallas mikrohistoria. Mest positivt är att man ofta önskar att texten inte skulle ta slut.

Bara en av författarna, Christian Grosse, som skrivit en introducerande text till volymen har sin bakgrund inom den akademiska teologin. Teologiska teman och begrepp dyker dock upp nästan överallt, kanske allra mest synden och, i mycket mindre mån, förlåtelsen. Mot bakgrund av ett Frankrike präglad av revolutionen och laiciteten är det inte utan att en viss förvåning kan spåras hos några av författarna till inledande texter över religionens aktualitet. Dock visas här hur nära sambanden mellan rätt och religion kan vara och hur fruktbar forskning som kan vaskas fram i denna relation.

Så vitt jag kunnat utröna återfinns tyvärr ej denna mycket stimulerande och informativa bok i något nordiskt bibliotek.

MARTIN BERGMAN

## Franklin Steven Jabini

CHRISTIANITY IN SURINAME. An Overview of its History, Theologians and Sources

Carlisle: Langhan Monographs 2012, 392 sid.

Surinam är en av de tre Guayanastaterna som ligger norr om Brasilien. De andra är det forna brittiska Guayana och franska Guayana, en före detta koloni som nu har fått status av »département d'outre-mer», alltså en provins i Frankrike. För utomstående är (brittiska) Guayana kanske bara känt för mass(självm)ordet i Jim Jones People's temple 1978 och Franska Guyana är möjligen bekant genom Djävulsön och uppskjutningar av raketer och satelliter från en rymdbas där. Surinam är antagligen ännu mindre känt.

Landet, som har cirka en halv miljon invånare, var en nederländsk koloni fram till 1975 och kännetecknades då sedan länge av en mycket stor etnisk och språklig mångfald. Flera indianska grupper med vitt skilda språk levde där innan européernas invasion. Västafrikaner tvingades dit som slavar, framförallt under 1600- och 1700-talet. Under 1800- och 1900-talet anlände kontraktsarbetare från Indien, Indonesien och Kina tillsammans med mindre grupper från Mellanöstern och Madeira. Huvudspråken i dag är nederländska och kreolspråket sranantongo (»talkie-talkie»), men dussintals andra språk används också, bland annat en surinamesisk variant av hindi. Resultatet av den historiska utvecklingen är också en mycket stor religiös pluralism. Den största befolkningsgruppen är i och för sig kristen (cirka 40 procent), men omkring en fjärdedel är hinduer och runt 15 procent muslimer. Den kristna befolkningen är dessutom, föga förvånande, fördelade på en mängd samfund, men den romersk-katolska kyrkan är den största av dessa. Ungefär en fjärdedel av surinameserna är katoliker.

Surinams kyrkohistoria är temat för Franklin Steven Jabinis nya bok. Författaren är surinamesisk teolog och har varit verksam i såväl hemlandet

som i Sydafrika och Trinidad. Verket är frukten av flera decenniers studier och byggs upp av tre delar. Den första är en mer eller mindre kronologiskt disponerad kyrkohistoria. Den andra delen innehåller presentationer av surinamesiska teologer och den tredje är en kommenterad översikt av källorna till landets kyrkohistoria. I detta sammanhang är det mest intressant att inrikta sig på den inledande skildringen av den surinamesiska kristendomens historia.

I inledningen till boken granskar författaren uppslagsordet »Suriname» i nyutkomna engelskspråkiga encyklopedier och handböcker om global kristendom, vilka i de flesta fall getts ut av evangelikalt orienterade förlag. Resultatet är nedslående. De flesta av artiklarna innehåller en mängd sakfel och i några fall överensstämmer i princip ingenting med verkligheten. Även om detta kan förklaras med enskilda författares slarv och okunskap, säger det också något om bristen på engelskspråkig litteratur om Surinams kyrkohistoria. Nästan allt som skrivits är på nederländska. Jabini försöker råda bot på detta förhållande.

Före den europeiska kolonisationen beboddes det område som i dag är Surinam framförallt av en arawak-talande befolkning. Under 1500- och 1600-talet landsteg spanjorer, men ingen av dem bosatte sig i området. En mer permanent europeisk närvaro dröjde till 1651, då grupper av engelsmän anlände dit från det överbefolkade Barbados. Anglikanerna bedrev dock ingen mission att tala om. De få präster som kom till Surinam inriktade sig helt på kolonisterna. Enskilda kväkare missionerade dock bland den inhemska befolkningen och tysken Justianus von Wetz, en av de tidigaste tongivande missionsförespråkarna på protestantiskt område kom dit, vigd till apostel, men dog efter endast något år. Den med tiden omfattade importen av västafrikanska slavar inleddes under den brittiska tiden. Arbete i kolonisternas hem och på sockerplantager blev deras öde.

År 1667 blev Nederländerna den nya kolo-

nialmakten, när de bytte Nya Amsterdam (dagens New York) mot Surinam. Under holländarna växte slavhandeln ytterligare. Stora grupper av slavar lyckades dock fly och bosatte sig på svårtillgängliga platser i inlandet. Dessa grupper kallas ofta maroons på engelska, men på nederländska användes länge det nedsättande ordet »bosnegers». Ättlingar till dessa människor lever fortfarande i området. De första femtio åren av den holländska närvaron bedrevs knappast någon kristen missionsverksamhet. Prästerna betjänade uteslutande den europeiska befolkningen, vilka utgjorde en liten minoritet. År 1738 levde drygt 50 000 slavar, men knappt 2 000 »vita» i Surinam. Det är svårt att uppskatta den indianska befolkningens storlek, men beräkningar gör gällande att endast cirka fem procent av befolkningen var europeiskättad. Slavar accepterades inte som medlemmar i den reformerta kyrkan förrän 1747 och även därefter var kyrkan i stor utsträckning nederländsk. Inte heller den lilla lutherska kyrkan döpte svarta eller indianer. Den moraviska kyrkan som inledde sitt arbete 1735 var dock, såsom på andra ställen, tydligt missionsinriktad och verkade såväl bland den inhemska befolkningen i inlandet som bland maroons. Bland de senare fanns en betydelsefull kristen ledare, Alabi, som är en av få icke-europeer från tiden som träder fram i helfigur, framförallt genom Richard Prices välunderbyggda och egensinniga *Alabi's World* (1990), vilken ger goda insikter i kulturkonfrontation och religionsförändring under 1700-talet.

Från mitten av 1800-talet kom nya kristna aktörer till Surinam. Förutom reformerta, lutheraner och herrnhutare anlände bland andra baptister, metodister och adventister. Den romersk-katolska kyrkan hade vid ett flertal tillfällen försökt etablera sig i området, men det var först under denna tid som närvaron blev permanent, framförallt genom redemptoristerna. Kyrkorna försökte närma sig den muslimska respektive hinduiska invandrargrupperna från Java och Indien, men missionen blev ett misslyckande från

kristet perspektiv; endast några få procent antog kolonialmaktens religion.

En växande surinamesisk nationalism växte fram från början av 1900-talet. Landet fick viss autonomi från Nederländerna vid Andra världskrigets slut och självständighetskampen blev mer tongivande. Det dröjde dock till 1975 innan Surinam blev självständigt, en händelse som ledde till stor emigration, framförallt till Nederländerna. Den religiösa marknaden blev under denna period än mer diversifierad. Under andra halvan av 1900-talet växte pentekostala grupper fram, såväl beroende på nordamerikansk mission som lokala initiativ, men anhängarnas antal förblev begränsat. Även om bibeltexter redan under 1800-talet översatts till några språk är det först under de senaste fyrtio åren som hela Bibeln eller åtminstone Nya testamentet blivit tillgängliga på de flesta av landets språk. 1980-talet var en omskakande tid i Surinams historia. En militärjunta tog makten och gjorde landet till en socialistisk republik. Under den drygt tioåriga diktaturen var landets viktigaste inkomstkälla narkotikasmuggling. Maktövertagandet följdes av kritik och motstånd från de flesta kyrkorna och det ekumeniska samarbetet stärktes. Kuppen ledde på sikt till att landet drabbades av ett blodigt inbördeskrig, men sedan 1991 har Surinam varit en konstitutionell demokrati, numera med den gamla juntaledaren, Dési Bouterse, som president.

Jabinis bok är fylld med information och detaljer. Hans styrka ligger inte i analys och syntetisering och resultatet blir tämligen katalogartat. Detta intryck stärks genom att han styckar upp texten i mängder av nummerade delkapitel av typen 13.3.7. Eftersom mycket kraft läggs på att uppskatta antalet medlemmar i olika kyrkor och samfund blir också den löpande texten fylld av långa sifferserier. Den främsta fördelen med boken är den kronologiska och konfessionella fullständigheten. De flesta tidigare studier har fokuserat på ett kristet samfund, medan det antagligen inte finns många kristna grupper, hur

små de än må vara, som inte uppmärksammas av Jabini. Inget liknande arbete finns, vare sig på nederländska eller engelska. Hans detaljerade genomgång av källmaterialet ger stöd till forskare och den mycket omfattande referenslistan fungerar som en utmärkt bibliografi för den som vill fördjupa sig i någon aspekt av landets kyrkohistoria.

MAGNUS LUNDBERG

## Johannes Wallmann

PIETISMUS UND ORTHODOXIE.

Gesammelte aufsätze III

Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 472 sid.

Johannes Wallman, f. 1930, har varit professor i kyrkohistoria (reformationshistoria och nyare kyrkohistoria) vid Ruhr-Universität Bochum, och är honorärprofessor vid Humboldt-Universität Berlin. I det intressanta förordet till det tredje bandet av hans samlade uppsatser motiverar förf. varför han tagit med även en forskningsöversikt – om reformation, ortodoxi och pietism – från 1972. Där skilde han första gången mellan en vidare användning av »pietism» som fromhetsrörelse, med början hos Johann Arndt, för vilken han använder ordet »pietistisk», och samma begrepp i trängre, historisk mening: en förnyelserörelse som ledde till gruppbildning, med början hos Ph.J. Spener på 1670-talet, för vilken »pietism» reserveras.

Är pietism en epokbeteckning eller ett typologiskt begrepp? Förf. ser det som nödvändigt att gentemot utvidgningen till ett »tidlöst» pietismbegrepp hålla fast vid det historiska språkbruket. Förtjänstfullt kontrasterar han Albrecht Ritschls framställning av pietismens historia mot Max Weber. Eftersom Ritschl i så hög grad koncentrerade sig på pietismen som teologi, förstod han inte att även mystik och asketism kan resultera i praktisk, världslig verksamhet. Ritschls betoning av släktskapen mellan pietistisk fromhet och »munkfromhet» avvisas inte, men den relativeras, när klostercellens asketiska fromhet

ombildas i världsligt kallelseliv. Följaktligen kritiserar Wallmann också Martin Schmidts nyan-sats, där pietismen förstås inte som reform- eller fromhetsrörelse, utan som en teologisk rörelse. Själv vill han upplösa dessa motsatser, när han konstaterar att det nya, som skiljer den spenerska pietismen från ortodoxin, är såväl de frommas samlingar som det kiliastiska framtidshoppet. Dessa kan inte spelas ut mot varandra. Men en definition av »pietism» måste också omfatta den pietistiska fromhetstypen. Här står Spener i traditionen från Arndt, och i det avseendet är Arndt pietismens fader, förutsatt att man erkänner att Arndts pietistiska fromhetsriktning helt kunde integreras i ortodoxins system. Det var först genom de frommas samlingar och de kiliastiska förväntningarna som pietismen framträdde som en särskild rörelse.

Förf. återkommer till detta tema i sina omfattande recensionsartiklar kring ett par av banden i den nya *Geschichte des Pietismus*. Diskussionens vågor gick höga i tidskriften *Pietismus und Neuzeit* 2002–2005, och har senare återkommit i delvis ny skepnad. Den första artikeln har den polemiska rubriken »Fehlstart». Kritiken riktar sig mot Martin Brecht och Hartmut Lehmann, som använt pietismbegreppet även på rörelser under slutet av 1800- och början på 1900-talet. I den andra artikeln står uteslutande Lehmann i skottlinjen, därför att han »urskillningslöst» använt pietismbegreppet på väckelse- och helgelserörelserna, evangelikalismen och Gemeinschaftsbewegung. Enligt Wallmann bör pietismens historia begränsas till perioden 1670–1780, om inte »pietism» skall bli ett »passepartout-ord». Sätter man som Lehmann »pietism» inom citationstecken är striden om begreppet dock avslutad. Detta låter ju säga sig. Men alternativet – att som en del anglosaxiska forskare beteckna redan Spener som ett uttryck för »early evangelicalism» – förefaller vara att gå den motsatta, sämre vägen: att flytta en senare beteckning bakåt i historien. Inte heller kan vi komma ifrån att användningen av »pietism» på två olika sätt

är helt etablerad: dels historiskt avgränsat, dels om en mentalitet, som kan uppträda även utan genetiskt samband med den historiska pietismen. När Carl Olbers i slutet av 1800-talet fann att teologistudenterna i Lund som inte tagit den »ortodoxa» supen »luktade pietism», hade det inte nödvändigtvis något gemensamt varken med konventiklar eller kiliasm. Det syftade på en mentalitet inom rörelser, som strängt historiskt kan kallas efterpietistiska eller nypietistiska. De nyevangeliska rörelserna reagerade teologiskt mot pietismen, men delade dess förutsättningar, och mentalitetsmässigt förstärkte de ofta en del »pietistiska» drag. Medan Lehmann sökt förena teologi och mentalitet, vill Wallmann – som dock håller samman teologi och fromhet – alltså separera dem. Lehmann representerar närmast en kulturhistorisk nyorientering, Wallmann en äldre, begreppshistorisk skola.

Bland de övriga artiklarna märks en om lutherdomen och judarna under upplysningstiden, som mynnar ut i konstaterandet att upplysningen i Tyskland genom Lessing fick en helt annan attityd till judarna än i Frankrike, där »judefienden» Voltaire dominerade. Skillnaden beror på den tyska upplysningens rötter i pietismen.

Wallmanns föredrag om Arndtreceptionen i Baltikum vid Hilding Pleijel-Symposium III i Lund 1997 gav förf. möjlighet att placera Rigautgåvan av *Wahres Christentum* i sitt nordisk-baltiska sammanhang. Dessutom gav symposiet honom tillfälle att i Lunds universitetsbiblioteks katalog finna den av Koepp icke omnämnda Rigautgåvan av Arndts *Paradiesgärtlein*. En egendomlighet är att Wallmann i ett annat föredrag, om den andra reformationen i Nederländerna och den tyska pietismen, kommenterat rapporten från symposiet i Lund (*Johann Arndt im nordisch-baltischen Raum*), där han alltså själv medverkar, med att föredragen där visar Arndts stora betydelse för de skandinaviska länderna, men inte drar någon linje från Arndt till pietismen. Symposiet syftade i själva verket till att belysa Arndts betydelse även utanför de pietistiska sammanhangen.

Artikeln om J.S. Bachs tid i Mühlhausen bekräftar att källorna stöder Ph. Spittas uppfattning att Bach anslöt sig till den ortodoxe kyrkoherden Eilmar därför att han av sin överordnade, den pietistiske superintendenten Frohne, inte fick något stöd för en »reglerad» kyrkomusik. Senare försök att bortförklara Frohnes pietism håller inte. Wallmanns slutsats om Bachs ställning till pietismen blir att ännu under hans tid i Mühlhausen rådde en djup motsättning mellan ortodoxi och pietism i kyrkolivet, medan Hallepietismen under hans senare Leipzigtid hade funnit sin kyrkliga form, vilket gör att man då istället kan tala om två skilda riktningar, som positivt påverkade varandra. För att förstå tiden i Mühlhausen får man inte använda ett brett, »ohistoriskt» pietismbegrepp, utan måste ta hänsyn till pietismens historiska utveckling.

Wallmanns värnande om det historiskt-teologiska perspektivet förtjänar all respekt, men det kan inte undvikas att påpeka att han alltför gärna tenderar till att spetsa till sin omsorg om detta perspektiv genom att beskylla företrädare för ett bredare, kulturhistoriskt perspektiv för att använda »pietism» på ett meningslöst sätt. Det tjänar ingenting till att reservera ett begrepp enbart för en epok, som vi idag definierar som pietismens tid, med bortseende från senare perioder, där aktörerna själva betecknat sig som pietister, även när detta blir principiellt begreppsligt komplicerat. Så redigerade ju också P.P. Waldenström länge den av George Scott och C.O. Rosenius startade tidskriften *Pietisten*. Det kan behöva sägas att dess namn var historiskt-dogmatiskt oegentligt, men stannar man där, bidrar man knappast till att förstå de komplexa kyrkohistoriska sammanhangen. Det uttalade syftet med tidskriften var icke-polemiskt, men själva namnet uppfattades som polemiskt. Att söka kombinera historisk-begreppslig skärpa med kritisk acceptans av i historien förekommande identifikationer är en viktig utmaning för den kyrkohistoriska forskningen.

ANDERS JARLERT

Yvonne Maria Werner (red.)  
CHRISTIAN MASCULINITY. Men and Religion in Northern Europe in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century

Leuven: Leuven University Press 2011, 322 sid.

Det av professorn Yvonne Maria Werner ledda forskningsprojektet »Kristen manlighet – en modernitetens paradox» presenterades utförligt i KÅ 2008, när boken *Kristen manlighet. Ideal och verklighet* (2008) recenserades. Under projektets gång har man engagerat också utländska forskare i arbetet och detta har resulterat i boken *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, som, utifrån några exempel ur innehållet, här kort skall anmälas. Den rymmer också en rad regionalt baserade studier.

Boken är indelad i fem avdelningar: efter ett par inledande teoretiska uppsatser handlar det om den kristna manlighetens visioner och ideal, missionerande manlighet, fostran av den kristne mannen och överskridandet av etablerade genusgränser.

Historieprofessorn Olaf Blaschke i Münster har delvis inspirerat och från början varit knuten till projektet. Ett par år var han gästprofessor i Lund och är uppmärksammas och välkänd i vårt land inte minst genom sin bok *Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter* (Göttingen 2002) och flera uppsatser på samma tema; en lättillgänglig översikt är hans »Abschied von der Säkularisierungslegende», 2006 publicerad i nättidskriften *Zeitenblicke* (<http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke>).

I sin uppsats »The unrecognised piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900» analyserar Blaschke de strategier, som kyrkor i Tyskland använt för att göra sig mera attraktiva för män. Sådant som i det borgerliga samhället var uppfattat som feminint sökte man omdefiniera i maskulina termer. Ett *Männer-Apostolat* formades på romersk-katolskt håll och en *Männerdienst* på reforma-

toriskt. Den tidigare kvinnligt orienterade Jesu-hjärta-fromheten vidgades från kyrkans sida till att rymma också en manlig kamp för lag och rätt i den enskildes liv. Jesu-hjärta-andakternas tema blev mera att visa hur Jesus drev just dessa manliga dygder. Syftet var att för religiöst indifferentia män visa, hur tron också var något som angick dem. Temat bearbetas också i Tine Van Osselaers och Alexander Maurits uppsats »Heroic Men and Christian Ideals» och jämförs bl.a. med den konfessionella lutherska fromheten så som den gestaltades bland de ledande lundahögkyrkliga under mitten och senare delen av 1800-talet. I 1900-talets politiska kontext noterar Blaschke att man på reformatoriskt håll strävade efter att använda religionen för nationella syften medan man på romersk-katolskt håll strävade efter det motsatta förhållandet: att använda nationalismen i kyrkans tjänst. Otvivelaktigt säger dessa två förhållningssätt mycket om kyrkornas identitet och självbild.

I Van Osselaers och Maurits uppsats diskuteras också hur martialiska metaforer var vanliga både på romersk-katolskt och lutherskt håll. När man skulle tala om fromhetens hjältar, beskrev de förra oftare dem i termer av trons eller kyrkans försvarare, medan de kristna dygderna på protestantiskt håll mera var präglade av mjuka ideal.

Av svenskt intresse är också Anna Prestjans uppsats »The Man in the Clergyman. Swedish Priest Obituaries, 1905–1937», där hon, genom en läsning av 220 prästmötesminnesteckningar i Västerås och (främst) Härnösands stift från de nämnda åren, vill deducera fram hur prästernas manlighet har karaktäriserats. Det är detta område hon sedan tidigare mutar in åt sig och som hon diskuterade även i projektets föregående volym. Som jag ser det är slutsatser svåra att dra endast genom den närläsning av de åberopade texterna, som hon gör. Dessa måste såsom sådana, liksom också de biograferade prästerna, sättas in i sin kyrkohistoriska miljö för att bli fullt begripliga. Härtill fordras åtskillig teologisk-kyrkohistorisk fingertoppskänsla. Problemet är

därtill framställningens svårigheter att definiera och skilja mellan *clerical manliness* och *Christian manliness*.

Erik Sidenvall utgav för några år sedan sin undersökning *The making of manhood among Swedish missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914* (2009). På samma tema gör han här en närstudie av Kinamissionären Alfred Fagerholms (1871–1923) gärning. Mycket intressant visar han, hur Moody-febern med Fredrik Franssonsk (1852–1908) temperatur vid förra sekelskiftet, ledde till att unga kristna män ur arbetarklassen for till Kina som missionärer. Sidenvall menar att missionärgärningen kan tolkas som ett alternativ till Amerikaemigration för den, som ville bort till något nytt och upp till något bättre. Man ville på så sätt byta ut arbetarklassens manlighetideal mot en borgerskapets. Om mission handlar också Yvonne Maria Werners studie om italienska barnabiter och tyska jesuiters romersk-katolska uppdrag i Sverige på 1860-talet. Hon visar hur deras manlighetsideal stod i bjärt kontrast med de lutherska idéer om manligheten som var gängse i Sverige.

Om den frikyrkliga soldathemsrörelsen har Elin Malmer skrivit sin doktorsavhandling 2013 och hon har gått vidare på samma tema i en artikel i föreliggande årgång av KÅ. I nära anslutning härtill ligger hennes uppsats i den nu anmälda boken, »The making of Christian men. An evangelical mission to the Swedish army, c. 1900–1920». När hon expressivt i en rubrik ställer frågan om soldathemmen var evangelisationsbaser eller nykterhetskaféer kan detta leda till intressanta vidare reflexioner kring frågan om mål och metod, kallelsetrohet och bekräftelsebehov i kyrkans arbete. Syftet var att fostra in män i nyevangelismen.

I anslutning till sin biografi *Drottning Victoria* (2012) diskuterar Anders Jarlert mötet mellan manligt och kvinnligt hos detta majestät: »A manly Queen with feminine Charm». Som drottning såg hon sig som landsmoder, samtidigt som hon uppvisade åtskilligt av vad som kan

kallas manliga dygder. Som parallellläsning till Jarlerts »existentiella biografi» har uppsatsen stort intresse.

Mycket läsvärd och informativ – men inte direkt inom det strikt kyrkohistoriska fältet – är Gösta Hallonstens uppsats »The New Catholic Feminism. Tradition and Renewal in Catholic Gender Theory». Han presenterar troskongregationens brev till biskoparna *On the Collaboration of Men and Women in the Church and the World* från 2004, som ger den romersk-katolska kyrkans officiella ställning. Därefter visar han på och jämför med ställningstaganden inte bara av Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Edith Stein (1891–1942) och Karol Wojtyła (1920–2005), utan också t.ex. de båda nutida engelska teologerna Michele M. Schumacher och Tine Beatty, som bidragit till diskussionen för att fördjupa den antropologiska reflexionen inom kyrkan. »In my understanding», säger Hallonsten tänkvärt på bokens sista sida, »the (im)possibility of a dialogue between Catholic feminism [...] and secular gender studies therefore comes to grief in the chasm dividing two different philosophies and world-views rather than in the assumed preservation of certain gender stereotypes by the Catholic Church».

När, från slutet av 1800-talet, och inte minst i vårt land, kristen praktik successivt kom att förskjutas från det offentliga rummet till huvudsakligen det privata, till hemmen och konventiklarna, kom den därmed samtidigt att »feminiseras». Det som i samhället uppfattades som »manliga» värden ställdes på så sätt i motsats till det »kristna», dvs. det »omanliga» och »kvinnliga». Man började samtidigt uppdelat samhället i olika sfärer, där det ena eller det andra hade sin givna plats. I det allmänna medvetandet fick det till konsekvens, att praktiserad kristendom allt mer likställdes med det som s.k. riktiga karlar inte ägnade sig åt. Inte desto mindre var ju också män kristna och behövde ha adekvata uttryck för sin tro också i den nya situationen. Därtill ska man ha i minnet att kristendomen till sitt väsen

är en gemenskapsreligion, som kvinnor och män utövar tillsammans och i större gemenskaper; den kan inte förflyttas hit eller dit utan vidare. Det är inte könet utan dopet som är det ecklesiologiskt konstitutiva. Ett intressant studieobjekt att gå vidare på i detta sammanhang, vore att se hur den här aktuella dikotomin kom till uttryck i den lågkyrkliga Stockholmsväckelsen kring lord Radstock på 1870- och 1880-talen, där en lång rad högre officerare inte bara var engagerade, utan också offentliga förgrundsgestalter.

Forskningsprojektet och den nu anmälda boken har på ett mycket intressant sätt tagit upp dessa problem, när man vill undersöka hur en uttalad kristen manlighet sökt finna sin form som motrörelse till den nämnda utvecklingen. Med sitt forskningsprojekt har Yvonne Maria Werner tillsammans med sina kolleger givit intressanta och stimulerande bidrag från ett mycket brett fält. För framtidens kyrkohistorieskrivning är det knappast möjligt att skrida till verket utan att beakta det problemkomplex som man velat belysa.

OLOPH BEXELL

Hilde Nielsen, Inger Marie Okkenhaug & Karina Hestad Skeie (red.)

PROTESTANT MISSIONS AND LOCAL ENCOUNTERS IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES (Studies in Christian Mission 40)

Leiden: Brill 2011, 337 sid.

Det var länge sedan missionshistoria var en syssla uteslutande för den kristna missionens tillskyndare; en historia som många gånger skrevs med syfte att visa på framgångar, hylla hjältar och visa på hur samhällsförändring var möjlig genom omvändelse till Jesus Kristus. Idag fascinerar det kulturmöte som den kristna missionen utgjorde (och fortfarande utgör) en allt bredare skara av forskare, av vilka långt ifrån alla delar forna tiders kristna övertygelse. Missionens historia tecknas idag i relation till hela den teoretiska

arsenal som forskare inom humaniora och samhällsvetenskap förfogar över. Det har också blivit alltmer tydligt att mission inte enbart är något som upptar den privilegierade världens intressen; alltfler forskare från forna missionsländer skänker värdefulla och nödvändiga perspektiv in i det vetenskapliga samtalet.

I den här recenserade antologin tydliggörs flera av dessa teoretiska perspektiv. Här återfinns bidrag djupt influerade av såväl genusforskning som postkolonialism men också artiklar med ett tydligt fokus på representation och diskurs. Redaktörerna för antologin, de norska forskarna Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug och Karina Hestad Skeie, har ambitionen att lyfta fram missionen som transnationell och placera detta begrepp i centrum för de sinsemellan olika bidragen i antologin. Med inspiration från socialantropologen Ulf Hannerz vill de lyfta fram det transnationella som en arena där inte så mycket det nationellt organiserade står i centrum, utan en miljö där sinsemellan olika individer och grupperingar samverkar och/eller konfronteras över gränser. Mycket talar för att denna modell är vida överlägsen en alltför nationell (eller konfessionell) historieskrivning vad gäller den kristna missionen. Att på allvar kunna anlägga ett transnationellt perspektiv (och då inte bara ett betraktelsesätt som utgår från att detta var en arena som skapades av »sändande» organisationer) torde vara en av de stora utmaningarna för historisk missionsforskning i framtiden.

De olika artiklarna i antologin sträcker sig i tid från tidigt 1800-tal till andra hälften av 1900-talet. Artiklarna är skickligt avvägda mot varandra genom att vara grupperade utifrån olika teoretiska kluster; även om antologin givetvis inte kan göra anspråk på totalitet, blir avgörande förändringar inom »missionsrörelsens» inriktning synliga när man läser antologin i sin helhet. Bland de bidrag som särskilt förtjänar att omnämnas återfinns Sigurd Sandmos artikel om hur begrepp som »smitta» och »ärftlighet» tolkades i mötet mellan teologisk diskurs och medicinsk diskurs.

Ruth Compton Brouwers artikel om hur missionsengagemanget förändrades bland de stora kanadensiska kyrkorna under 1960-talet målar väl bilden av ett avgörande förändringsskede (benämnt *negoziation*) som förtjänar större uppmärksamhet i samtida forskning. Likaledes är Michael Martens teoretiskt hållna bidrag där han applicerar Michel Foucaults begrepp *heterotopia* på missionens fysiska mötesplatser av betydelse för en förnyad förståelse av den värld missionen var en del i att skapa.

Lyckas antologins redaktörer i sin ambition att visa på missionens transnationella karaktär genom denna samling artiklar? Trots att utblicken är märkbar, når volymen som helhet knappast bortom ett »internationellt» perspektiv (med huvudsakligt fokus på »protestantisk» mission i nordvästra Europa och Nordamerika). Det transnationella perspektivet lämnas mestadels åt läsaren att själv identifiera. Kanske kan man egentligen inte lasta redaktörerna för detta. Det transnationella perspektivet är uppenbart när vi närmar oss missionsrörelsen, likväl innebär den nationella historieskrivningen, men framförallt de utspridda arkiven, fortfarande problem. En möjlig väg runt dessa hinder torde vara att i fortsättningen än tydligare definiera undersökningsområden där en internationell forskarvärld kan upptäcka mönster av samtidighet och gemensamma rörelser som spränger det nationellas ram i ett gemensamt projekt att skriva historia.

ERIK SIDENVALL

### Edward T. Brett

THE NEW ORLEANS SISTERS OF THE HOLY FAMILY. African American Missionaries to the Garifuna of Belize

Notre Dame: Notre Dame University Press 2012, 227 sid.

Sisters of the Holy Family var den tidigaste romersk-katolska kongregationen som grundades av och för afro-amerikanska kvinnor. Initiativtagare



var Henriette Delille (1813–1863), en *femme de couleur libre* med afro-amerikansk mor och franskättad far, som levde hela sitt liv i New Orleans. Det dröjde dock femtio år innan gruppen fick officiell status. Det första steget togs redan på 1830-talet, då Delille skapade ett systraskap, vars medlemmar verkade bland fattiga och sjuka afro-amerikaner. Först 1887 blev kongregationen officiellt erkänd och ärkebiskopen fastställde deras konstitution. Under hela processen kom gruppen att ifrågasättas i det rasistiska samhället och mötte starkt motstånd, bland annat från »vita» ordnar och kongregationer. Segregation var en grundläggande princip och afro-amerikanska kvinnor nekades tillträde till alla andra ordnar och kongregationer. Å andra sidan välkomnade inte Sisters of the Holy Family kvinnor som ansågs ha alltför mörk hudfärg eller var frigivna slavar. Detta betraktades som en nödvändighet för att överhuvudtaget accepteras i kyrkan. Den nya kongregationen startade skolor på flera ställen i Louisiana och inriktade sig framförallt på fattiga afro-amerikanska barn, men systrarnas verksamhet saknade en fast ekonomisk grund, eftersom de knappt kunde ta ut skolavgifter och bidragen från den lokala kyrkan var knappa.

Historikern Edward T. Brett har skrivit en bok om kongregationens mission i Brittiska Honduras, som idag är den självständiga staten Belize. Det finns relativt få studier av »usa-ianska» kvinnliga kongregationers missionsarbete och i princip inget har skrivits om Sisters of the Holy Family, utöver krönikor författade av medsystrar. Författarens kronologiska avgränsning är ganska självklar. Han behandlar de 110 år som kongregationen verkade i Brittiska Honduras/Belize, mellan 1898 och 2008. Källmaterialet är framförallt dokument från kongregationens arkiv i New Orleans, men Brett använder sig också av intervjuer och korrespondens med systrar som verkat i Belize. Studien är kronologiskt disponerad och har två huvudavsnitt med Andra vatikankonciliet som vattendelare.

Den skola systrarna ansvarade för låg i Stann

Creek district i södra delen av landet. Eleverna var framförallt garifunas, ättlingar till slavar som efter ett uppror på 1790-talet deporterats från den karibiska ön San Vicente till Centralamerikas östkust. Den första gruppen Holy Family-systrar som anlände till Brittiska Honduras leddes av Mother Austin Jones (1861–1909). Hon och kongregationen hade goda kontakter med den apostoliske vikarien, jesuiten Salvatore Di Pietro, som beslutade att de inte skulle stå under hans jurisdiktion utan vara direkt underställda moderhuset i New Orleans. Systrarna anlände i princip utan några kunskaper om landet och befolkningen. De insåg snart att språket skulle bli ett problem. Garifunas förstod i regel inte engelska utan talade ett språk som var en blandning av engelska, franska och olika afrikanska språk, men undervisningsspråket blev ändå engelska och undervisningen skedde på exakt samma sätt som i Förenta staterna. Med tanke på att inte fler än tio systrar verkade i landet på samma gång var deras pedagogiska inflytande mycket betydande. Till skillnad mot hemlandet fanns ingen formell rassegregation i Brittiska Honduras och förutom garifunas deltog barn från flera andra befolkningsgrupper i undervisningen, flickor såväl som pojkar.

Di Pietro avled 1899 och efterträddes av Frederick Hopkins, en engelsk jesuit, som var apostolisk vikarie i 25 år. Han var inte alls lika positiv till systrarna som företrädaren och stred om jurisdiktionen. Dessutom minskade han systrarnas ekonomiska resurser till ett minimum. Tyvärr finns det bara ett mycket begränsat källmaterial som beskriver systrarnas arbete mellan 1920- och 1950-talet. De drabbades hårt av den ekonomiska kollapsen 1929 och på 1930-talet brann skolan ned, men antalet elever ökade stadigt. I mitten av 1950-talet hade det stigit till över tusen, fördelade på grundskola och lärarutbildning. I början av 1970-talet drev kongregationen tre skolor, inkluderat en high school, med sammanlagt 2 200 elever. Av eleverna blev ett antal medlemmar i kongregationen. Sammanlagt ett

fyrftioal kvinnor från Brittiska Honduras avlade löftena fram till konciliet, bland dem många garífunas, vilka oftast också kom att verka i Förenta staterna under kortare eller längre perioder. Några av eleverna blev katolska präster och en blev Belizes första katolska biskop.

Andra vatikankonciliet och medborgarrättsrörelsen innebar stora förändringar för det kvinnliga ordenslivet. I Förenta staterna öppnades fler ordnar för afro-amerikanska kvinnor. Efter konciliet förändrades systrarnas dräkt, en nog så viktig reform, och den nya var betydligt mer avpassad för utåtriktad verksamhet och arbete i länder med hett klimat. Den efterkonciliära kyrkan öppnade sig också i större utsträckning mot andra kristna grupper och systrarnas high school i Belize omformades 1974 till ett ekumeniskt samarbetsprojekt tillsammans med anglikaner och metodister, något som måste sägas vara ovanligt. På grund av sitt lilla antal och bristande ekonomiska resurser minskade systrarnas inflytande över skolan och kallelserna blev mycket färre.

Brittiska Honduras fick ett visst mått av självständighet 1962 och strax därefter började det officiellt benämnas Belize, men landet blev en nationalstat först 1981. Självständighetsprocessen innebar bland annat att garífunas fick större kulturellt självmedvetande och i slutet av 1970-talet ville garífunas-systrar läsa vissa gemensamma böner på sitt eget språk, men mötte starkt motstånd från de afro-amerikanska medlemmarna, som menade att allt även i fortsättningen skulle läsas på engelska och att de inte ville lära sig kreolspråket. Även om inte språkstriden var den enda orsaken, kan man observera att ingen garífunakvinna har avlagt löften i kongregationen sedan dess. Från 1980-talet ändrade systrarna i viss utsträckning sitt arbete och verkade inte minst genom hembesök hos de allra fattigaste, bland annat maya-befolkningen nära gränsen till Guatemala. I början av 1990-talet levde bara fyra systrar i Belize och den sista medlemmen lämnade landet 2008 för att åter-

vända till New Orleans. Två kvinnliga kongregationer finns i dag kvar i Belize, Sisters of Mercy och Pallottine sisters, vilka fram till konciliet var stängda för afrikanskättade kvinnor, men som sedan öppnats också för dem.

Det är en fascinerande historia som Edward T. Brett kan berätta. Han är uppenbart imponerad av det betydande arbete som en mycket liten grupp systrar med synnerligen begränsade resurser lyckades genomföra, men det är absolut ingen hagiografisk historia utan en mångfacetterad och källkritisk skildring. Inomkyrklig rasism och inomkyrkliga konflikter blir tydliga. Det handlar om den underordnade ställning som kvinnliga kongregationer hade före konciliet, och i viss mån fortfarande har, och om det motstånd afro-amerikanska kvinnor mötte inom och utom kyrkan. Brett kombinerar studier av dokument i kongregationens arkiv i New Orleans med muntlig historia, men det är tydligt att det finns luckor i materialet framförallt rörande 1930- och 1940-talen, vilket påverkar resultatet. Dessutom nekades författaren, utan tydlig förklaring, plötsligt tillgång till arkivet i ett sent stadium av projektet. Sammantaget ger Brett ett viktigt bidrag till en mycket lite känd del av »usa-iansk» och latinamerikansk kyrko- och missionshistoria, som visar hur ras, kön, ekonomi och religion har samspelat i ett konkret sammanhang, vilket också ger många mer allmänna insikter.

MAGNUS LUNDBERG

## Vinson Synan

DEN HELIGE ANDES ÅRHUNDRADE.

Ett ögonvittne berättar

Blidsberg: Evangelie förlag 2013, 227 sid.

Föreliggande volym är innehållsmässigt en blandning av en historisk-kronologisk beskrivning av den pingst-karismatiska väckelsen i USA, men glimtvis även på den internationella scenen, och en personlig memoar. Den är författad av Vinson Synan (f. 1934, Ph.D. i American Social and Intellectual History vid University

of Georgia), en erkänd pingsthistoriker med den pingst-karismatiska väckelsen som främsta intresse. Han har bland annat varit verksam som pastor och generalsekreterare inom Pentecostal Holiness-samfundet, professor i pentekostal och karismatisk historia och dekanus vid Regent University Divinity School, ett universitet grundat av senatorssonen och Yale-juristen Pat Robertson (f. 1930, mer känd som presidentkandidat och konservativ TV-evangelist). Volymen publicerades ursprungligen under titeln *An Eyewitness Remembers the Century of the Holy Spirit* (2010), men återfinns alltså nu även i svensk språkdräkt tack vare Ulrika Stenlund.

Vi möter ett direkt uttalat och omedelbart uppenbart inifrånperspektiv; en ögonvittnesskildring av en betraktande men samtidigt högst aktiv deltagare i den pingst-karismatiska 1900-talsväckelsen och dess ekumeniska uttryck.

Synan visar på huvudlinjer, viktiga skeenden och avgörande händelseförlopp, och värjer sig inte för att uttrycka kritik, skildra konflikter och uttryck som ansågs som avarter inom väckelsen, men också pentekostal oro inte minst inför katolsk men även luthersk karismatik.

Skildringen startar i en kort tillbakablick på väckelsen på Azusa Street i Los Angeles 1906–1909. Synan påtalar att han är ett barn av denna väckelse; dess historia är en del av hans eget arv. Synan är pingstpredikantson (fadern predikade bland annat tillsammans med Oral Roberts, omskriven profil och grundare av Oral Roberts University, och kände Billy Graham, den mest välkände av alla amerikanska evangelister). Intressant är att Synan påpekar att det bakom den välbekante Azusa-predikanten William J. Seymour fanns en teolog vid namn Charles Fox Parham inom Holiness-rörelsen, som 1898 grundat en bibelskola i Kansas, där tungotal och andedop förekom, och som under sin tid i Houston, Texas, blev Seymours mentor. Den moderna pingstväckelsens historia är alltså något äldre än Azusa Street-väckelsen, även om det var där den tog ordentligt fart år 1906. Från

Azusa spred den sig snabbt runt om i världen, bland annat genom svenskarna Daniel Berg och Gunnar Vingren till Brasilien.

Synan noterar att hans samfund, Pentecostal Holiness, överraskande gick med i The National Association of Evangelicals redan året efter denna organisation grundats år 1942. Synan noterar även att samfundet, med Synans far som samsfundsrepresentant, startade den amerikanska pingströrelsens första ekumeniska organisation år 1948, benämnd The Pentecostal Fellowship of North America. Samsfundsöverbyggande engagemang fanns alltså tidigt i Synans omedelbara närhet.

Vi möter i skildringen företeelser som Latter-Rain- och Jesusrörelsen, kontroverser kring Oral Roberts, världspingstkonferenser, och grundandet av The Society for Pentecostal Studies, som såg Synan som sin förste generalsekreterare. Närvarande vid den senare händelsen var bland andra vännen David Yonggi Cho och katoliken Kilian McDonnell.

Skildringen av den så kallade neopentekostala väckelsen bland protestanter, såsom bland anglikaner och lutheraner, väcker intresse. Synan skriver själv att en nära erfarenhet av en tungotalade luthersk präst blev till en vändpunkt i hans liv. En tidigare kritisk bild till katoliker vändes till en mer nyanserad sådan vid möten med romersk-katolska karismatiker.

Pingströrelsen hade breddats till en karismatisk väckelse och omfattade såväl pingstvännen som protestanter, katoliker och andra. Vid de stora ekumenisk-karismatiska konferenser som hölls med upp till 50 000 deltagare utgjorde ofta katolikerna den största gruppen. Det breda ekumeniska deltagandet var påtagligt.

Efter den moderna pingstväckelsens start vid början av 1900-talet och den påföljande karismatiska förnyelsen, med ett bredare ekumeniskt anslag, från 1960-talet, kom en tredje förnyelsevåg omkring 1980. Den kom till uttryck genom nya och starkt växande kyrkor som Vineyard och Calvary Chapel med John Wimber respek-

tive Chuck Smith som ledargestalter. Den tredje vågen hade onekligen ett arv från de två tidigare väckelse-förnyelsevågorna, men verkade självständigt. Företrädarna kallade sig varken för pingstvännen eller karismatiker utan hade istället ett bredare evangeliskt anslag och de skapade aldrig någon gemensam central organisation eller överbyggande struktur.

Synan beskriver även den amerikanska pingst-rörelsens väg mot försoning över rasgränserna, med viktiga hållpunkter år 1996 och 1997. Även kommentarer till den så kallade Torontovälsignelsen, den omskrivna Lakelandväckelsen, samt den ganska säregna »apostlaskapsdebatten» ingår i Synans skildring. Han avslutar med att beskriva »saker jag aldrig trodde att jag skulle få se under min livstid» – och nämner exempelvis Johannes Paulus II:s starka stöd för katolska karismatiker – samt »saker jag förväntar mig att få se i framtiden», det senare en sorts syn på eller »förutsägelse» av kommande utveckling.

Synan har sett och erfarit mer än de flesta. Han har under sitt innehållsrika liv fått möta stora förgundsgestalter inom världsvid och amerikansk pentekostal och karismatisk kristenhet och själv varit delaktig i en viktig utvecklingsprocess under 1900-talets amerikanska kyrkohistoria. Väckelsevågorna har tagit sig olika uttryck. Diskussioner, oenighet och intern kritik har naturligtvis återfunnits. Men samtidigt och kyrkohistoriskt mycket viktigare är den för många oväntade breda enigheten på ekumenisk grund för förnyelsens sak. Denna inifrån sedda ögonvittnesskildring, enkelt och personligt presenterad, bidrar utan tvekan positivt till förståelsen av händelseutvecklingen inom pingstväckelsen och den karismatiska förnyelsen i USA på ett sätt som kompletterar andra skildringar, särskilt de med utifrånperspektiv.

KJELL O. LEJON

## Tine Van Osselear

THE PIOUS SEX. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium c.1800-1940

Leuven: Leuven University Press 2013, 272 sid.

## Thomas Forstner

PRIESTER IN ZEITEN DES UMBRUCHS. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 603 sid.

## Lucy Delap & Sue Morgan

MEN, MASCULINITIES AND RELIGIOUS CHANGE IN THE TWENTIETH-CENTURY BRITAIN

Basingtoke: Palgrave, Macmillan 2013, 352 sid.

Under de senaste tio åren har det utkommit en hel rad studier om män och religion, och den religionsblindhet som tidigare utmärkte den historiska maskulinitetsforskningen är sedan länge övervunnen. Inom den kvinnohistoriska forskningen fortsätter kvinnor och religion att intressera och det publiceras ständigt nya arbeten på detta tema. I sin doktorsavhandling *The pious sex* från 2009 tar den belgiska historikern Tine Van Osselear sikte på religionens betydelse för båda könen och belyser sambandet mellan genus och fromhet inom belgisk katolicism från slutet av 1700-talet till med 1930-talets slut. Detta arbete, vilket jag i egenskap av opponent recenserade i KÅ 2009 (176f), har nu utkommit i en bearbetad version, där argumentationen, resultaten och slutsatserna framträder klarare än i avhandlingen. De tidigare långa berättande fotnoterna har kortats och ny litteratur har inarbetats; dock har författaren missat att uppdatera en del centrala arbeten

som figurerar som »paper» trots att de sedan flera år tillbaka är publicerade.

Empiriskt handlar Van Osselears välskrivna, skickligt komponerade och teoretiskt drivna undersökning dels om de genusideal som präglade det katolska familjelivet, dels om två av periodens mest utbredda och populära katolska lekmanarörelserna, det jesuitledda Jesu-hjärta-apostolatet och den »katolska aktionen». Teoretiskt tar hon avstamp i de under de senaste åren livligt diskuterade teorierna om kristendomens feminisering respektive remaskulinisering under den moderna eran. Hon visar i linje med tidigare forskning att den borgerliga särartsideologins uppdelning i manligt och kvinnligt fick allt större genomslag i de katolska religiösa lekmanarörelserna. Männerna uppmanades uppträda till försvar för kyrka och religion i den offentliga sfären, medan kvinnorna hänvisades till verksamheter som på olika sätt var knutna till den husliga sfären.

I ett sammanfattande avslutningskapitel kopplar Van Osselaer sina resultat till teorierna om feminisering respektive maskulinisering. Hon visar övertygande på svagheter i dessa teoretiska perspektiv och pläderar för en mer allsidig analysmodell som tar sikte på de varierande, ofta motsägelsefulla genuskonstruktioner som förekommer under en viss tid. Det som i tidigare forskning betecknats som remaskulinisering var, menar hon, snarare en strävan från den kyrkliga hierarkins sida att genom en mobilisering av männen värna kyrkans inflytande i samhället. På samma sätt bygger feminiseringsdiskurserna ofta på kritik mot äldre kultformer som i kritiker- nas samtid främst tilltalade kvinnor. Med udden riktad mot Callum Browns utifrån brittiskt källmaterial formulerade tes att kristna män hade att anpassa sig till feminina dygdemönster för att kunna vara fullt ut kristna understryker Van Osselaer sammanfattningsvis de katolska dygdeidealens könsöverskridande karaktär; männen kunde på sina egna villkor tillhöra »the pious sex». Detta konstaterande, som på ett elegant

sätt knyter an till bokens titel, utgör samtidigt en symbolisk markering av författarens kritik mot att använda historiska genusstereotyper som redskap för historievetenskaplig analys.

Också Thomas Forstners arbete om katolska präster i Oberbayern under perioden 1918–1945 är en bearbetad och något kortad version av en doktorsavhandling, vilken las fram vid universitetet i München 2011. Här ligger tyngdpunkten på empirin, och det övergripande syftet är att analysera prästernas praktiska verksamhet och vardagsliv. Tidigare forskning har ofta fokuserat på prästernas politiska engagemang och motståndet mot nationalsocialismen. Forstner har valt att i stället lägga tyngdpunkten på »habitus clericalis», alltså på de normer, värderingar och förhållningsregler som präglade den katolska klerikala kulturen med fokus på prästernas rekrytering, utbildning, pastorala verksamhet och relationer till samhället i stort. Hans arbete bygger på ett omfattande källmaterial och analysen görs genomgående i dialog med tidigare forskning och de teoretiska perspektiv som använts där. Även om han inspirerats av studier om den katolska miljöbildningen under den ultramontana eran, tar han avstånd från konceptet »katolsk miljö» för egen del och väljer att i stället utgå från begreppet »Lebenswelt», livsvärld. Han motiverar detta med att katolicismen i det katolska Oberbayern inte utgjorde någon separat kulturmiljö utan var en integrerad del av majoritetssamhället. Däremot ser han prästerskapet som en specifik delkultur.

Boken består av sex empiriska kapitel och ett mer analytiskt avslutningskapitel. Forstner inleder med att ge en ingående beskrivning av ärkestiftet München-Freising, som under perioden stod under ledning av kardinal Michael Faulhaber. Denne stridbare prelat var med sin autokratiska ledarstil, triumfalistiska framträdande och hierarkiska positionering i relation till underlydande en på många sätt typisk företrädare för den ultramontana katolicismen. Självården och gudstjänstlivet jämte värnandet av den katolska

kyrkans självständighet och normativa ordning gavs högsta prioritet, och dessa mål präglade också prästutbildningen. I bokens andra kapitel ges en detaljerad redogörelse för prästernas sociala bakgrund, kallelse, utbildning och religiösa och ideologiska formering. Ett avsnitt ägnas firandet av förstmässan (Primiz) och dess symboliska och sociala betydelse. Majoriteten av prästkandidaterna kom från enkla förhållanden, och för dem var prästkallelsen förbunden med socialt avancemang. Prästutbildningen inleddes vanligen i de lägre tonåren med en förberedande utbildning på ett så kallat »småseminarium», och fortsatte sedan på något av stiftets prästseminarier och avslutades med teologisk högskoleutbildning. Seminariemiljön var strikt disciplinerad och organiserad efter en närmast monastisk modell, där fokus låg mer på religiös och spirituell formering än på förberedelse för pastoral verksamhet.

I de följande tre kapitlen skildrar Forstner prästernas pastorala praxis och vardagsliv samt hanteringen av normöverträdelser av olika slag. Det fram till Andra vaticankonciliet på 1960-talet rådande prästideal var markerat klerikalt och betonade den prästerliga tjänstens höghet och värdighet. Prästen skulle vara en lärare och ledare för de troende och en förebild vad gällde andaktsliv och asketisk levnadsföring, och han förväntades hålla viss distans till lekmännen och till den »moderna världen». Detta idealiserade prästideal förmedlade en klar identitet och en stark kåranda men bidrog, enligt Forstner, samtidigt till att prästerna blev isolerade från det samhälle de var satta att verka i. Enligt rådande regelverk skulle prästerna avhålla sig från världsliga nöjesförolyxer, men vad gällde deltagande i det i Bayern så viktiga kroglivet var det många som satte sig över de kyrkliga direktiven.

Prästernas vardag var uppfylld av religiösa förpliktelser som mässfirande, andakter och hörande av bikt. Till detta kom religionsundervisning, kyrkligt föreningsliv, ungdomsverksamhet och i vissa fall också publicistisk verksamhet. Många av de yngre prästerna ägnade sig åt sport

i olika former, vilket föranledde en del diskussioner angående lämplig klädsel; helst skulle prästen idka sport iklädd sin talar. I sin dagliga praxis använde sig prästerna av den moderna tidens tekniska landvinningar, även om man inom stiftsledningen ibland ställde sig skeptisk. Så var fallet vad gällde användningen av bil för självårdsbesök, där kritiker pekade på svårigheten att kombinera bilkörande med den andliga hållning som exempelvis distribution av sjukkommunion krävde.

Prästhushällets funktion och ekonomi skildras ingående. Här levde förutom prästen och hans hushållerska, som ofta var en syster eller kvinnlig släkting, även yngre kaplaner, skolpojkar, tjänstefolk och ibland även anhöriga till prästen. Att hushållerskan kunde ha ett stort inflytande över kyrkoherden, ger Forstner flera exempel på. Normöverträdelser och deras hantering undersöks i kapitel fem. Amorösa relationer och andra förbrytelser mot de kyrkliga regelverken som inte var brott i den civila lagens mening hanterades internt av stiftsledningen. De redovisade fallen är inte många och bestraffades med disciplinära åtgärder av olika slag eller med en tids botgöring i klosterliga straffanstalter; vid grövre överträdelser var straffet suspendering och i värsta fall exkommunikation. Kyrkoledningen sökte i möjligaste mån förhindra att prästers brott kom till allmänhetens kännedom. Detta gällde särskilt under den nationalsocialistiska eran, eftersom regimen tog alla tillfällen i akt att använda sådant för att komma åt den katolska kyrkan.

Den nationalsocialistiska politikens inverkan på den pastorala verksamheten och på kyrkans ställning i samhället är ett ständigt återkommande tema i boken. I kapitel sex ägnas denna fråga en mer samlad analys. Alla avgränsningsstrategier till trots gjorde sig den nationalsocialistiska tidsandan gällande på mångahanda sätt. En regimkritisk lärare på småseminariet i Freising angavs av en kollega och skickades till koncentrationsläger, och Faulhabers vägran acceptera en regimtrogen teolog som professor vid uni-

versitetet i München ledde till att den teologiska fakulteten upphävdes 1939. Forstner finner det anmärkningsvärt att vissa »modernt» sinnade teologer visade en viss öppenhet för national-socialistiskt tankegods, medan de konservativa ultramontanerna var mer resistenta mot sådana influenser. Han betonar emellertid samtidigt att den kyrkliga antimodernismen utgjorde en spärr mot denna typ av anpassning. Att det sedan finns vissa beröringspunkter mellan den katolska världsåskådningen och nationalsocialismen i avståndstagandet från liberalismen och dess principer, ändrar inte på detta faktum. Den katolska världsåskådningen var också den »totalitär», och från den kyrkliga hierarkins sida betonades katolikernas plikt att verka för att stat och samhälle underordnades Kristi och därmed kyrkans andliga herravälde.

I de fyra sista kapitlen behandlas prästers och seminaristers verksamhet som fältpräster och soldater och det kyrkliga motståndet mot nationalsocialistiska regimen. Forstner ställer sig kritisk till den tendens att förväxla kyrklig självhävdelse med antinazistisk motståndskamp som han menar dominerar i katolsk historieskrivning. Detta motståndsbegrepp ligger i linje med regimen eget, enligt vilket den som inte frivilligt ställde sig bakom den statligt förordnade ideologin var en potentiell fiende. Aktivt motstånd förekom dock, men det varken uppmuntrades eller stöddes av stiftsledningen. Dess ledstjärna var enligt Forstner att till varje pris upprätthålla själavården och det kyrkliga systemet och därför så långt möjligt undvika direkt konfrontation med makthavarna. Kyrkan tvingades anpassa sig till de antisemitiska raslagarna, och de protester som förekom från hierarkins sida gällde kyrkans egna medlemmar, inte förföljelser mot andra grupper. Under den nationalsocialistiska eran inskränktes kyrkans handlings spelrum successivt och det tidigare så blomstrande kyrkliga organisationsväsendet reducerades till rent inomkyrklig verksamhet. Men trots alla trakasserier och antiklerikal propaganda från regimen

sida kunde kyrkan fortsätta sitt pastorala arbete, och den ekonomiska basen för denna verksamhet förblev bestående.

Forstners arbete, vilket bygger på ett mycket omfattande källmaterial, ger en intressant inblick i det bayerska katolska prästerskapets tankevärld och pastorala arbete. Även om skildringen ibland är väl detaljrik, är analysen oftast träffande och slutsatserna trovärdiga. Forstner ser prästerskapet som en egen subkultur, präglad av en stark kåranda och en antimodern ideologi, som bidrog till att immunisera mot nationalsocialismen och andra konkurrerande världsåskådningar. Till skillnad från många andra arbeten om den nationalsocialistiska eran är Forstners bok fri från moraliserande omdömen. Att den sedan bitvis är skriven på ett medryckande sätt gör den än mer läsvärd.

Manlighet och genus är inget tema i Forstners arbete. Detta står däremot i centrum i den av historikerna Lucy Delap och Sue Morgan redigerade antologin *Men, Masculinities and Religious Change*, som handlar om manlighet och religiös förändring i 1900-talets Storbritannien och är ett resultatet av en konferens som hölls 2012. Till skillnad från de flesta arbeten om religion och manlighet i ett historiskt perspektiv handlar det här inte bara om kristendom utan också om andra religioner. I antologins elva artiklar ges en bred belysning av hur manlighet som ideal och praxis på olika sätt präglats och påverkats av religion i samspel med andra kulturella faktorer som exempelvis klass, etnicitet, social kontext och samhällsförändring i riktning mot ökad pluralism. Författarna ifrågasätter bilden av en hegemonisk religiös maskulinitet och lyfter fram både den religiösa kontextens och manlighetskonstruktionernas heterogena karaktär.

I en inledande artikel framhåller redaktörerna att forskning på temat genus och religion länge präglats av sekulariseringsparadigmet och hypoteser om religionens feminisering och att studier om män och religion dominerats av muskelkristna diskurser. Manlig religiositet står sällan i fokus

för denna typ av studier och manlig fromhet har närmast hanterats som ett randfenomen i det moderna samhället. Som exempel på arbeten som går emot denna trend nämns bl.a. den av undertecknad redigerade antologin *Christian Masculinity*, vars vidare perspektiv man velat anknyta till och vidareutveckla. I inledningen diskuteras också begreppet »manliness», som syftar på karaktärsegenskaper och moral, i relation till »masculinity», vilket tar sikte på mannen som biologisk varelse.

Fem av bidragen handlar om manlighet i kristna miljöer. Lucy Delap analyserar med utgångspunkt från det manliga föreningslivet manlighetskonstruktioner i den anglikanska kyrkan. Hon visar hur de teman och problem som diskuterades på möten och i tidskrifter förändrades över tid och att det inte går att tala om en specifik anglikansk manlighet. Olika ideal gjorde sig gällande i olika grupper beroende på socioekonomisk kontext, och dessa ideal förändrades över tid. Det pekar dock på vissa övergripande trender, som exempelvis betoningen av skötsamhet, pliktuppfyllelse och heterosexuallitet samt ett med tiden allt starkare fokus på kristna ideal kopplade till hem och familj. Detta skifte från ett politiskt orienterat, heroiskt mansideal till ett mer familjeorienterat framträder också i Sue Morgans studie av den skotske presbyterianske prästen och författaren Hebert Gray, vars tidigare skrifter handlar om krig och moral och reflekterar muskelkristna ideal. Efter Första världskriget kom han att ägna sig åt familjefrågor, och hans publicistiska verksamhet speglar en strävan att förena kristen sexualmoral med den moderna tidens krav och utmaningar. Här framträder ett mer »husligt» och samtidigt markerat heterosexuellt manlighetsideal. En liknande utveckling skedde också inom den brittiska katolicismen, vilket kommer tydligt till uttryck i Alana Harris undersökning av den katolska föreningen Catena, vilken under 1900-talets lopp förändrades från ett frimurarliknande sällskap för katolska medelklassmän till en sällskapsförening för katolska familjefä-

der. Förändringarna ligger i linje med den avritualisering av den katolska spiritualiteten som följde på 1960-talet.

Heterosexualitetens normativa ställning i de kyrkliga genusediskurserna illustreras i Sean Bradys artikel om manlighetskonstruktioner på Nordirland. Han visar hur konflikten mellan katoliker och protestanter, vilken institutionaliserats i militariserade konfessionella block, bidrog till att upprätthålla konservativa attityder i genusfrågor och en negativ syn på kvinnoemancipation. Medan den protestantiska manligheten var lojalistisk präglades den katolska av en offerdiskurs. I en analys av den anglikanska kyrkan hantering av sexualfrågor visar Timothy Jones hur man här genom att lyfta fram pastorala aspekter utvecklade en ny syn på homosexualitet som bidrog till att stärka de homosexuellas rättigheter i Storbritannien och till att utmana rådande könsstereotyper. Denna sistnämnda funktion fyllde också vissa av de nyreligiösa rörelser som Stephen Hunt undersökt, medan andra snarare bidrog till att befästa heteronormativa ideal.

Inom de icke-kristna religiösa religions-samfunden präglades genusföreställningar och genusedial i hög grad av spänningen mellan önskan att bevara det egna religiösa arvet och strävan efter anpassning till det brittiska samhället. Detta belyses i undersökningar om indiska hinduer, pakistanska muslimer och det judiska föreningsväsendet. Här speglas också generationskonflikterna mellan invandrare med starka rötter i den egna nationella kulturen och deras barn och barnbarn. Ett intressant exempel erbjuder Amanullah De Sondys artikel om pakistanska muslimska invandrargrupper. Han visar också hur Rushdieaffären med dess kritik av profeten Muhammed bidrog till att stärka den traditionella islamska särartsideologin och därmed sammanhängande manlighetsideal. Generationsperspektivet lyfts fram också i Callum Browns artikel, som utifrån intervju-material med icke-troende män och kvinnor gör gällande att den offentligt manifesterade ateismen var manligt konnoterad



och att icke-troende kvinnor sällan manifesterar sin ateism. Detta resultat ligger i linje med hans teori om kristendomens diskursiva feminisering och kopplingen mellan religiositet och feminitet.

Antologin illustrerar att religiös manlighet är ett mångtydigt fenomen som kan ta sig skiftande uttryck och som förändras över tid. Den visar också hur svårt det är att bedriva forskning på detta tema. Flera av artiklarna tycks i grunden ha ett annat fokus än genus och manlighet, och genustematiken ter sig ibland något påklistrad. Antologin är inte desto mindre mycket läsvärd och ger en intressant inblick i den kulturella, politiska och sociala utvecklingen i ett alltmer mångkulturellt brittiskt samhälle.

YVONNE MARIA WERNER

### Yvonne Maria Werner & Jonas Harvard (red.)

EUROPEAN ANTI-CATHOLICISM IN A COMPARATIVE AND TRANSNATIONAL PERSPECTIVE (European Studies: An Interdisciplinary Series in European Culture, History and Politics, 31)

Amsterdam: Rodopi 2013, 251 sid.

Det har länge varit känt att identitet konstrueras i relation till olika former av mottyper. Historikern George Mosse har till exempel visat att konstruktionen av manlighet i hög grad utmejslas i relation till vad som betraktas som anti-ideal. Även kulturella och religiösa identiteter konstrueras på ett liknande sätt.

I de protestantiska delarna av Europa har det katolska inte sällan fått utgöra den mottyp mot vilken den nationella och religiösa identiteten har konstruerats. Men även i katolska delar av Europa bidrog liknande stämningar till identitetsformeringen, både i form av antiklerikalism riktad mot den egna konfessionens prästerskap och antiprotestantism.

För historiker finns det alltså all anledning att undersöka den antikatolicism som präglat Europa och Nordamerika alltsedan reformationstiden.

Det är också vad föreliggande antologi syftar till att göra. I antologin, som är resultatet av en tvärvetenskaplig konferens 2011, bidrar fjorton historiker, idéhistoriker, kyrkohistoriker och litteraturvetare till att belysa den roll som antikatolicismen haft i Europa och Nordamerika under tidigmodern och modern tid. Antologin är uppdelad i tre sektioner som behandlar mer övergripande perspektiv, antikatolicism och nationell identitet samt antikatolicismens roll i den politiska kulturen.

Introduktionen understryker redaktörerna att antikatolicismen är ett transnationellt fenomen som har utgjort ett gemensamt symboliskt språk i Europa sedan reformationen. Samtidigt understryker de att antikatolicism är ett komplext fenomen som tar sig olika teologiska, politiska och kulturella uttryck. Redaktörerna introducerar också historikern Linda Colleys begrepp »the unifying other» som ett teoretiskt raster för bokens olika bidrag. Centralt för denna teori är uppfattningen av det katolska som en negativ relief mot vilken den egna nationella och protestantiska identiteten kan kontrasteras och formas.

Antologins inledande artikel är skriven av den brittiske historikern John Wolffe och syftar till att jämföra de uttryck som antikatolicismen tog sig i Nordamerika och på de brittiska öarna under 1800-talet. Likhetererna är slående, och på båda sidor om Atlanten var de antikatolska stämningarna särskilt påtagliga under 1840- och 1850-talen, vilket bland annat kom till uttryck genom ett vidmakthållande av en gentemot katoliker strikt lagstiftning. Det är vidare tydligt att den evangelikala väckelsen bidrog till att skärpa motsättningarna. Konsekvensen blev på kort sikt en konfessionalisering och på längre sikt en mer sekulärt präglad form av antikatolicism.

Historikern Manuel Borutta diskuterar i sitt bidrag vilka uttryck antikatolicismen kom att ta sig i Tyskland och Italien under senare hälften av 1800-talet. Den för Tyskland så karakteristiska kulturkampen, med skarpa motsättningar mellan den protestantiska statsmakten och den

romersk-katolska kyrkan, var enligt Borutta en betydligt mer vittomfattande konflikt. Sammandrabbningen mellan progressiv protestantism och en konservativ katolicism präglade inte bara det tyska samhället utan flera europeiska samhällen, och som en parallell till Tyskland anför Borutta Italien. I samband med den italienska nationsformeringsprocessen utmålade progressiva krafter det katolska som något omodernt. Modernitetens fiende var på så vis – oavsett om man befann sig i Italien eller Tyskland – katolicismen och snarlika metoder för att smutskasta det katolska gjorde sig gällande i dessa och andra länder.

Med tanke på den konfessionella uppdelning som präglade vissa europeiska samhällen långt fram i tiden är Edwina Hagens artikel om antikatolicismen i Holland under senare delen av 1700-talet av stort intresse. Även om den reformerta kyrkan inte hade en särställning som statskyrka och trots att katolikerna var en tredjedel av befolkningen så uppfattades katolikerna som andra klassens medborgare. Antikatolska stämningar spelade också en viktig roll då eliten önskade förstärka bilden av en nation präglad av upplysningen och ett protestantiskt arv. Det katolska uppfattades med sin starka betoning av det monastiska livet och påvens särställning som något oförnuftigt, och avståndstagandet från det katolska kom i offentlig debatt, böcker och tidningar till uttryck i olika former av metaforer eller klichéer. Det var dock inte alltid katoliker som var de primära måltavlorna för den antikatolska retoriken. Inte sällan var udden riktad mot konservativa protestanter. Det katolska blev med andra ord ett skällsord, precis som det senare skulle bli bland liberaler i Sverige då de vill ta avstånd från högkyrklighet av både äldre och nyare snitt.

Den tyske historikern Olaf Blaschkes bidrag skiljer sig från mängden eftersom han inte endast talar om antikatolicism, utan nyanserar framställningen genom att sätta ljuset på den antiprotestantism som utmärkte det konfessio-

nellt delade Europa under det långa 1800-talet. Blaschke konstaterar framt att katolikerna inte endast var offer. I de katolska delarna av Tyskland, men också i Frankrike och Belgien, var intoleransen gentemot och de negativa föreställningarna om protestanter framträdande. Mot bakgrund av detta menar Blaschke att det finns en påtaglig snedvridning inom forskningen och att det finns fog för att tala om den bortglömda antiprotestantismen. I grunden liknade dessa företeelser varandra även om Blaschke menar att antikatolicismen var mer explicit och oftast hade liberala förtecken medan antiprotestantismen oftast hade antimoderna drag och inte på samma sätt fungerade som ett offentligt slagträ.

Även om antologin rymmer fler intressanta bidrag om antikatolicismens uttryck i olika europeiska länder så inskränker jag mig här till att avslutningsvis säga något om de bidrag som berör Sverige. Yvonne Maria Werner belyser i sin artikel hur »den katolska faran» uppfattats i media och riksdagsdebatt i Sverige under perioden 1850–1965. Bland annat menar hon att den långsamma takt varmed religionsfrihet infördes i Sverige i hög grad berodde på en rädsla för det katolska. Det är enligt min mening dock inte riktigt så enkelt. Kyrkohistorikern Per Dahlman har till exempel nyligen visat hur det så kallade »katolikmålet» faktiskt medverkade till att driva fram en liberalisering av lagstiftningen. Samtidigt har Werner helt rätt i att det i prästeståndet fanns ett starkt motstånd mot en liberalisering av lagstiftningen. Det var dock inte katolikerna som var det primära problemet för prästerna i Svenska kyrkan vid denna tid, utan snarast att olika protestantiska väckelserörelser vann mark och hotade Svenska kyrkans hävdvunna ställning, en position som konservativa företrädare inom prästeståndet ville slå vakt om. Med detta inte sagt att det inte fanns antikatolska stämningar. Medan man från konservativt håll kritiserade den romersk-katolska kyrkan, och särskilt påven, på ett teologiskt och ideologiskt plan, så gick de liberala ett steg längre och drog

nytta av den antikatolska anda som präglade hela den svenska diskursen genom att utmåla konservativa biskopar som kryptokatoliker. Detta var givetvis en beskyllning som saknade grund, men som fungerade väl som ett politiskt invektiv. Med tiden kom dock den fientliga inställningen till den romersk-katolska kyrkan att förändras och idag är det – som Werner mycket riktigt påpekar – inte rädslan för det katolska utan snarast rädslan för det muslimska som präglar delar av det svenska samhället.

Historikern Jonas Harvard diskuterar hur antikatolicismen under perioden 1850–1870 kom att påverka den offentliga debatten om religionens samhälleliga ställning. Han visar hur negativa stereotyper rörande katolicism användes i den offentliga debatten för att konstruera en svensk offentlighet med liberala förtecken. Precis som i Holland användes en antikatolsk retorik både av liberala och konservativa för att utmåla den egna gruppen som modern och protestantismen som en förnuftsbasead religion. En viktig skillnad från Holland var dock att den svenska antikatolicismen kom till i en kontext som i princip saknade katoliker. Det blev således huvudsakligen en retorisk bild, men givetvis i viss mån också en reaktion mot utvecklingen inom den romersk-katolska kyrkan, vilken uppfattades som ett avståndstagande från protestantiska kännetecken såsom individens frihet och rätt till självbestämmande.

Samtidigt fanns enligt Harvard ett mått av självkritik inom det svenskkyrkliga prästerskapet. I en situation med en ökande grad av frihet avseende individens religiösa tro hyste man en misstro till den egna förmågan att attrahera människor. Katolikerna uppfattades helt enkelt vara bättre på mission och man ansåg att den egna förmågan till offentlig debatt eller apologetik hade sina klara begränsningar i jämförelse med till exempel jesuiterna. I ett sådant läge fanns det vissa präster som välkomnade en »konkurrenssituation», men det stora flertalet ansåg att man allttjämt behövde en restriktiv lagstiftning.

Avslutningsvis vill jag understryka att antologin är välskriven och att bidragen överlag är mycket intressanta. De ger en bild av ett konfessionellt landskap som i förstone kan verka främmande ur ett nutida perspektiv. Om man tänker på den segregering mellan olika religiösa grupper som präglar vår omvärld idag så är de företeelser som diskuteras i antologin dessvärre inte så obekanta. Även i vår tid konstrueras mottyper och klichébilder som liknar de antikatolska (och antiprotestantiska) stämningar och retoriska mönster som beskrivs i antologins olika bidrag. Boken visar därmed på vikten av ett historiskt perspektiv när vi ska belysa, bedöma och dekonstruera företeelser i vår egen tid.

ALEXANDER MAURITS

## Lamin Sanneh

SUMMONED FROM THE MARGIN.

Homecoming of an African

Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2012, 281 sid.

För envar som något känner till Lamin Sanneh och hans osannolika livsväg måste hans självbiografi väcka nyfikenhet. Han är specialist på afrikansk historia, islam och kristendom, religionsdialog och missionsvetenskap, professor i World Christianity. I sin självbiografi låter han läsaren följa med på sin unika »klassresa». Ordet är egentligen alltför tamt för att ens i grova drag beskriva hans livsväg. Han är född i ett fattigt, muslimskt polygamistiskt hem i Georgetown, en pytteliten stad på en liten ö i ett Västafriska stätt i förvandling redan då. Lamin blev tidigt medveten om spänningarna mellan infödda och vita. Hans far tjänstgjorde för de brittiska kolonialmyndigheterna, vilket gjorde att omgivningen såg ner på honom. Fadern ville inte öka sin skam genom att sända sina barn till en västerländsk skola, men Lamins mor tog emellertid saken i egna händer och den kunskapsstörstande pojken sattes i skola. Fadern, som var borta då det hände, godkände i efterhand mycket motvilligt arrangemanget.

Han vägrade dock att betala vare sig skolvavgifter, mat eller kläder. Det fick pojken sköta själv, från början genom att diska, tvätta golv och hämta vatten åt en katolsk familj.

Den bild Lamin Sanneh tecknar av sin ursprungsmiljö är krass. Hushållet bestod då Lamin var 10 år av fadern, hans två hustrur och åtta barn och fler blev de. I denna omgivning existerade alla kollektivt, i ett sammanhang. För sin överlevnad gällde det att skapa interpersonella pragmatiska allianser. Det kunde löna sig att för stunden avstå från sina rättigheter och i utbyte få något annat, kanske en stor och stark allierads beskydd i den hårda miljön. Här finns inget rum för romantisering av infödingarnas enkla ursprungliga afrikanska liv i byn, tvärtom. Men visst ges samtidigt erkännande åt de goda sidorna av den täta gemenskapen. Redan här i bokens början (s. 23–28) får vi prov på hans balanserade och distanserade sätt att beskriva och analysera sitt liv. Det är den bildade Yale-professorn med ordet i sin makt som står för framställningen. Med sina breda perspektiv är boken både självbiografiskt och analytiskt diskuterande och i förbifarten också undervisande. Den röda tråden är det självbiografiska, men läsaren får också mycket modern historia till livs. Detta ökar bokens värde. Helt lättläst är inte boken, men absolut fascinerande. Förhållandet mellan islam och kristendom står i fokus, både historiskt och tematiskt.

En insikt om att utbildning var biljetten till en bättre framtid styrde tidigt Lamins val och hjälpte honom att hålla ut också då alla odds föreföll vara emot honom. Genom att iaktta och analysera sin omgivning kom han snabbt till att en gemensam nämnare för de människor som lyckades i livet och som han ville efterlikna var deras beredskap att gå nya vägar. Hans skolgång öppnade nya kontaktytor och vyer. Då ett stipendium småningom erbjöd möjligheten att fortsätta i en muslimsk internatskola fick han också faderns passiva godkännande, främst därför att det var hit hövdingarna sände sina söner. Från

denna koranskola gick den osannolika vägen vidare med målmedveten inriktning. Olika stipendier, sammanträffanden och intellektuell nyfikenhet ledde till nya skolor, nya kontinenter, nya frågeställningar, allt fler forskningsuppgifter, universitet och sociala sammanhang.

Efter en tid i Europa kom Lamin Sanneh 1963 till USA för att studera, först vid Virginia College och därefter vid Union College. Livet i Amerika innebar en kulturchock i många avseenden. Han nämner kristendomens perifera roll och amerikanernas oskick att använda Guds och Kristi namn som svordomar. Konstigt fann han också de amerikanska ungdomarnas dejtande. Ur ett afrikanskt perspektiv tyckte han att det såg ut som ett mellanting mellan att jaga flickor och fria. Men det fanns också mycket som han fann odelat positivt, inte minst den totala avsaknaden av avund i den amerikanska mentaliteten. Detta var möjligheternas land. För den medellösa afrikanen gällde det dock att hålla hårt i varenda stipendiedollar för att få dem att räcka. Han lärde sig att avstå från det mesta, kockade själv eller levde på burksoppor för att efter ett läsårs sparande få råd med en liten skivspelare för musik. I stället var den obegränsade tillgången till böcker hans fröjd.

Från Amerika gick Lamins väg tillbaka till Europa, sen till Afrika bl.a. Sierra Leone och Nigeria, så England och Skottland och så vidare. Många år senare inbjöds han på nytt till Amerika. Denna gång kom han som välrenommerad forskare i religionsvetenskap och teologi, inbjuden till Harvard. Slutligen valdes han till professor i World Christianity, vid Yale. Hur i all världen kunde allt detta bli möjligt? undrar man som läsare. Detta är i korthet de yttre ramarna för en akademisk askungesaga, som man nog förgäves torde få söka maken till. Boken ger dock långt mer än de yttre ramarna av en exceptionell livsväg.

Själv betonar Lamin Sanneh att självbiografen handlar om hans andliga och intellektuella resa, från dess osannolika utgångspunkt i ett tradi-

tionellt afrikanskt muslimskt samhälle till dess kulmination i den amerikanska, akademiska världen: »Inkallad från marginalen» som hans självbiografiska bok heter. »Inkallad» hör ihop med hans egen känsla att ha blivit kallad, att ha snavat över kristendomen. I den värld han då befann sig i, låg kristendomen ytterst i tillvarons marginal, i den muslimska världens yttersta dimmiga gränsland. Då han nu reflekterar över sitt liv, säger han att han i många situationer upplevt hur en liten, lågmäld, men tvingande röst har utmanat honom och fordrat hans svar på frågan för vilket ändamål hans finns och vilken sak är han här för att tjäna. Den frågan ger självbiografen dess kärna. Visst har han själv valt riktning för sitt liv, men han ser att oförutsedda omständigheter har bidragit på ett sätt som varit omöjligt att kalkylera. För andra människors godhet och hjälp säger han sig känna en bottenlös tacksamhet.

Att Lamin Sanneh med sin muslimska bakgrund nu sitter som professor vid ett välkänt amerikanskt universitet och är känd som en av världens främsta experter på missionsvetenskap och religionsdialog mellan islam och världsvid kristendom, en expert som både akademiker och kyrkoledare uppmärksammat lyssnar till, det är ett märkligt faktum. Här förs vi in i självbiografins innersta lager: Lamins inre sökande efter det livssammanhang där han skulle kunna känna sig andligt hemma blev en brottnings med Gud och människor.

Läsningen av Helen Kellers självbiografi *The Story of my Life* blev för honom tidigt till enorm uppmuntran. Av henne lärde han sig att utbildning är nyckeln till att övervinna fysiska och personliga handikapp. Hon, en »otrogen» blind kvinna, blev en tidig vägvisare till inre frihet och ett bestående hopp för den unga kunskapstörstande och målmedvetna muslimska pojken. Det är han själv noga med att påpeka. Underrubriken på sin bok, »En afrikans hemkomst», använder han som en metafor. Det står för att komma hem, att komma till tro på Gud på ett sätt som sedan

dess format och skapat hans liv, förklarar han (s. 20).

Hans väg som sökare efter de kristnas Gud var famlande och allt annat än självklar. Andra författare som han nämner som hjälp på vägen inkluderar bland annat C.S. Lewis, Frank Morison och Kenneth Cragg. Men hur svårt var det inte då han själv kommit så långt att han ville bli döpt! Det tog många år innan han fann ett kyrkligt sammanhang som välkomnade honom. Efter ett mångårigt mödosamt sökande efter ett verkligt andligt hem fann han det äntligen under tiden som professor i Yale, tack vare en katolsk kollega som inbjöd till en katolsk kyrka som på riktigt välkomnade honom och hans familj.

I ovanligt hög grad tycks Lamin Sanneh ha lyckats befinna sig på platser i historiens brännpunkt just vid kristiderna. Uppväxten och skoltiden i Gambia, där det brittiska koloniala styret gick mot sitt slut, bjöd tidigt på konflikter och motsättningar som en del av livet, både på mikro- och makronivå. Då han år 1963 första gången kom till USA var rasfrågan brännande aktuell. Medborgarrättsrörelsen delade befolkningen. I januari 1967 anlände han till Ibadan i Nigeria och blev ögonvittne till hur motsättningarna och hatet ökade i det politiska kaos som rådde där inför landets inbördeskrig, som bröt ut i juli. Året därpå reste han till Beirut för att fördjupa sina studier i arabiska och för att studera Libanons sätt att få olika religiösa grupper att leva i fredlig samexistens. Libanon hade betraktats som Mellanösterns Schweiz, ett ekonomiskt blomstrande land, där de olika grupperingarna levte i fredlig samexistens, men efter sexdagarskriget spred sig oron också till Libanon.

För Lamin Sanneh gick andligt sökande och intellektuellt dryftande hand i hand. Hans aptit på böcker har varit enorm och de frågor som därvidlag engagerat honom handlar om islam och kristendom och mötena dem emellan. I Birmingham kom han att studera arabiska och islam samt afrikansk historia. Detta blev alltmer hans specialområde. Att gå närmare in på hans forskning och forskningsresultat är tyvärr inte

möjligt här, men något ska antydast. Först ska sägas att han också som forskare är en självständig och frimodig sanningssökare som ruskat om många vedertagna vetenskapliga »sanningar». Det är rätt skakande att följa hans analys och resonemang av hur islam favoriserats och getts företräde av de styrande under kolonialismens tid. Detaljstudier visar att islam ökat mest just under kolonialismens tid då den getts påtagligt bättre betingelser, medan kristendomen satts i karantän, hävdar Sanneh.

Ett annat ämne som fascinerat honom är frågan om översättning från ett språk till ett annat, från en kultur till en annan. Kristen mission satsar mycket på att översätta Bibeln, i motsats till islam som håller fast vid att koranens officiella heliga språk är arabiska. Kristen missions enorma satsningar på de inhemska språken i form av språkstudier, ord- och grammatikböcker utgår från insikten att kristendomen är översättningsbar från en kultur till en annan. Med islam är det annorlunda. Den proklamerar på arabiska. Hans mycket lästa bok *Translating the Message. The Missionary Impact on the Culture* lyfter fram detta. Följande bok *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity* (2003) följer upp effekterna av bibelöversättning och reflekterar kring kristendomens så ofta missförstådda kulturella historia. Till de obekväma frågor han ställt hör vidare: Varför förefaller islams kärna vara så mycket stabilare än kristendomens? Den myt han här slår hål på är att vetenskapligt tänkande skulle kunna dränera islam. Problemet är, fastslår han, att man i väst helt enkelt är religionsblind och dessa blinda fläckar gör att man inte förstår islam.

Som svart har han stuckit ut där han rört sig

i väst, både i kyrka och i universitet. Rasfrågan har han fått bära med sig under skinnet. I sitt dilemma är han extra medveten om att han och andra akademiker i samma position har ett särskilt ansvar att visa fördragsamhet då man möter rasism. Vilket annat svar som helst på kulturella fördomar än total tystnad kan ge fog för anklagelsen att vara överkänslig och kulturellt omogen och därigenom egentligen inte ha rätt till sin ställning i en elitinstitution. Så vad säger han när han blir ifrågasatt på grund av sin hudfärg? Ingenting, ingenting alls. I sin forskning har han grävt där han står och gett ett fint bidrag också till afrikansk historieskrivning: *Abolitionist Abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa* (1999). Den boken fyller en dittills vit fläck och visar att de svarta ingalunda var passiva då kampen för slaveriets avskaffande fördes. Deras insats hade tidigare inte undersökts

Framför allt annat är Lamin Sannehs självbiografi en bra inkörsport till hans tänkande. Den är samtidigt en vidsynt, kristen akademikers bokslut och en mogen och luttrad människas andliga testamente till samtid och eftervärld. Vidare är den, utan att ha det som primär målsättning, också en lågmäld men tydlig omvändelseberättelse, dessutom utmärkt som dokumenterande lärobok, användbar i många sammanhang. Den ger oss nya breda hälsosamma perspektiv på vad kyrkohistoria egentligen handlar om. Läs den!

Boken ger med sina fascinerande mikro- och makroperspektiv oss alla som är intresserade av kyrkohistoria mycket att begrunda.

RUTH FRANZÉN

RECENSIONER

# Nordisk kyrkohistoria

Richard Wottle (red.)

KYRKORNAS Ö. Årsbok 2012–2013 för  
Gotlands kyrkohistoriska sällskap

Visby: Gotlands kyrkohistoriska sällskap  
2013, 289 sid.

Stiftshistoriska sällskap har bildats i sådan omfattning att det nu finns ett i nästan alla svenska stift. För Visby stift har man valt namnet Gotlands kyrkohistoriska sällskap. Ett skäl är att ön relativt sent blev eget stift, ett annat att ön har många församlingsgemenskaper även utanför Svenska kyrkans ordning. På Gotland med dess avskilda läge har åtskillnaden mot fastlandet ibland varit större än mellan de kyrkliga samfunden. En av sällskapens uppgifter är att teckna den regionala kyrkohistorien. Det gotländska sällskapet har hittills givit ut tre böcker i en skriftserie och två årsböcker. Årsböckerna, varav den andra delen föreligger som dubbelårsgången 2012–2013, har den både passande och samlande återkommande titeln *Kyrkornas ö*, vilket också anger en hedervärd ambition att fylla tomrummet efter den nedlagda stiftsboken *De hundra kyrkornas ö*.

Den föreliggande årsboken utgör en antologi och har, förutom förord av sällskapets ordförande förre stiftsdirektorn Ragnar Svenserud och inledning av bokens redaktör stiftsprosten Richard Wottle, tre avdelningar med fjorton bidrag av tolv författare. Den första avdelningen utgörs av en biskops och två prästers minnesskildringar av sin verksamhet på Gotland, från 1950-talet till idag. Den andra berör församlinglivet utifrån olika teman. Den tredje har huvudsakligen en konstvetenskaplig inriktning och ägnas den på Gotland ovanligt rika och välbevarade medeltida konstnärliga utsmyckningen av kyrkorna.

Gotlands ställning som eget stift utgör tema för inledningen. Richard Wottle betonar stiftet som »kyrkan i dess fullhet». Där det finns en biskop som kan viga präster och diakoner, där kan kyrkan hållas levande. Den första av de tre minnesskildringarna är skriven av biskop emeritus Biörn Fjärstedt, som jämför sitt herdabrev 1991 med hur förhållandena ser ut i dag. Skildringen rör frågor som Östersjösamarbete, syn på liturgi och nattvard, nedläggning av sockerbruk och regementen. Texten ger en tänkvärd och delvis överraskande bild av hur mycket som faktiskt förändrats i kyrkan och samhället under två årtionden.

Hedersprosten Sune Österdahl tecknar kyrkolivets förändringar på landsbygden under senaste halvsekle och frågar sig om man skulle kunna konvertera till 1960-talets kyrka. I en personlig sammanställning utifrån minne och dagboksanteckningar skildrar komministern i Skarpnäck Magnus Olsson sin tid som pastorsadjunkt i Visby i mitten av 1990-talet. Textens ovanliga grepp med fylliga finstiltade fotnoter väcker först förundran. Men snart framträder hur detta illustrerar minnet – ett återkommande tema i Olssons kapitel. Till olika händelser i berättelsen kopplar fotnoterna hågkomster, reflexioner, förtydliganden eller utvikningar och gör dem till en serie korta och intressanta utläggningar som även kan läsas självständigt.

Den andra avdelningen inleds med konst- och liturghistorikern Bengt Stolts porträtt av prosten Reinhold Matsson (1870–1938). »Rosa-Matsson», som han kallades av samtiden, var född på Gotland men blev efter Uppsalastudierna präst i Hälsingland. Tillnamnet syftade på hans botaniska insats att registrera inhemska arter av rosor, »en gotländsk representant för

den linneanska traditionen inom prästerskapet» skriver Stolt, och som ledde till samröre med flera av tidens namnkunniga vetenskapsmän.

Församlingsföreståndare Per Olof Sahlberg skildrar Elimförsamlingens historia i Katthammarsvik, en friförsamling vars rika samarbete i dag med Östergarns pastorat i Svenska kyrkan hade varit helt otänkbart för ett sekel sedan. Sahlberg börjar vid 1800-talets mitt, en i hög grad omvälvande tid. Tio år efter de första gotländska baptistdopen i havet utanför Väskinde bildade tre män och fem kvinnor en baptistförsamling i Östergarn. Man möttes i hemmen tills det länge planerade Elimkapellet stod klart 1929.

Svenska kyrkan i utlandet, SKUT, ingår sedan en tid i Visby stift. Per Anders Sandgren, kyrkoherde i Svenska Margaretaförsamlingen i Oslo, tar upp värdefulla erfarenheter från olika utlandsförsamlingar, där stark församlingsmedvetenhet och ideella arbetsuppgifter utgör en viktig grund.

Här, ungefär mitt i årsboken, övergår texterna till att röra kyrkolivets mera materiella lämnningar, delvis byggnaderna men främst kyrkornas konstnärligt gestaltade liturgiska föremål. Om uppsatserna i bokens första halva huvudsakligen rör 1900-talet med stråk ned i 1800-talet – det som mer eller mindre kan framstå som vår samtid – vandrar texterna i den senare delen bakåt i tiden och slutar vid 1100-talet. Vår egen historia kan skrivas utifrån egna minnen, stödda på uppgifter ur brev och privata samlingar. För den äldre historien får mera strövisa spår i offentliga arkiv en större betydelse, i det här fallet församlingarnas kyrkoarkiv, men även rapporter från kulturhistoriska forskare sedan 1600-talet och framåt. För den äldsta tiden, den för Gotlands kyrkohistoria viktiga medeltiden, finns bara föremålen själva kvar att analysera genom närstudier och jämförelser.

Med prästgården i Havdhem som exempel visar historikern Torsten Gislestam hur stämprotokoll, kontrakt och inventarieförteckningar kan ge inblick i vardagslivet. Prästgården ägdes

gemensamt av pastoratets två församlingar, ibland handfast reglerat: moderförsamlingen ägde den stora av brygghusets båda bakugnar, annexförsamlingen i Näs den lilla. Konstvetaren Torsten Svensson svarar för flera av årsbokens korta uppsatser. Den första utgör en skildring av hur föremål har flyttats mellan kyrkor, även större sådana som kyrkklockor och altaruppsatser. Exemplet åskådliggör hur viktigt det är att räkna med detta vid studier av kyrkornas inventarier. Många av landskyrkorna som bytt föremål förefaller ha varit grannkyrkor, medan föremål från Visbykyrkorna färdats längre sträckor. I den följande texten tolkar Svensson på övertygande sätt en gåtfullt långsträckt väggmålning i Endre kyrka som Kristi grav från medeltida liturgiska spel under långfredagen.

Årsbokens tredje avdelning utgör ungefär hälften av de föredrag som hölls i maj 2011 under några årligt återkommande seminariedagar kring utarbetandet av kyrkovägledning. Efter en kort inledning om seminariet ger Torsten Svensson några exempel på offerkult i och vid kyrkor. Arkitekten och konstvetaren Gunnar Redelius stannar vid det inmurade skulpterade stenblocket i västportalen till Lye kyrka. Han lägger fram den rimliga tolkningen att det utgör ett gravmonument från 1100-talet med bildreliefer som berättar om den dödes liv, men som släkten har låtit bevara i kyrkomuren på samma sätt som man ofta gjort med runstenar. Konstvetaren Margit Gerhards analyserar de svårtolkade relieferna på Fardhems kyrkas korportal, tillkommen mellan 1180 och 1200. Gerhards visar att relieferna bör läsas som motsatspar. Till skillnad från tidigare forskare kopplar hon dem till Fardhems roll enligt Gutasagan som asylkyrka, där förbrytare hade rätt att söka skydd i 40 dagar. Konstvetaren Svetlana Vasilyeva omprövar tidigare tolkningar av de bemålade bräder från 1100-talet som påträffades 1931 återanvända som panel i ett väggskåp i Sundre kyrka. Vasilyeva visar att alla bräderna inte visar motiv ur Yttersta domen, vilket tidigare forsk-



ning antagit, och att bräderna därför kan antas ha suttit på olika väggar i en tidigare träkyrka. Genom analysen av bilderna finner Vasilyeva att det knappast har varit ryska konstnärer som målat denna typ av arbeten, något man ibland menat, utan snarare gotländska mästare som under påverkan av den västerländska romanska traditionen följt rysk-bysantinska förlagor. Ett givande kulturmöte som borde analyseras mera, menar Vasilyeva.

I årsbokens sista artikel ställer den nyligen bortgångne konstvetaren Lennart Karlsson ett antal tidigare forskare kring en serie 1100-talskrucifix mot varandra. Krucifixen kopplas sedan femtio år till samma verkstad som den kända Viklaumadonnan. Från att i äldre forskning ha betraktats som mindre intressant bygdekunst har de sedan dess setts som något av landets mest högkvalitativa arbeten. Grunden för vår kunskap om Gotlandskyrkornas konst lades för hundra år sedan och uppbyggdes av projekt som *Sveriges Kyrkor*, *Snabbinventeringen* och *Ikonografiska registret*, menar Karlsson, men ägnas mindre uppmärksamhet i vår tid då pragmatisk resultat-inriktning i den konstvetenskapliga forskningen fått lämna plats åt »excerpter efter realitetsresistent extremteoretiker».

Årsboken utgör en intressant läsning inom många kyrkliga områden och man får följa flera olika spår. Övergripande och återkommande teman kan för årsbokens första del sägas vara de kyrkliga skiftena i vår närliggande tid och för den senare delen föremålets funktionsförändringar och omflyttningar i äldre tid. När dessa kyrkliga skiften i framtiden sätts in i sina sammanhang kommer årsbokens minnestexter att utgöra värdefulla källor. Flera av bokens föremålsstudier kring den äldsta bevarade kyrkliga konsten omprövar tidigare forskning. Oavsett hur länge dessa nya resultat står sig är det av stor betydelse att sådana länge drivna konstvetenskapliga frågor åter ställs för att hålla intresset och forskningen levande, delvis mot bakgrund av Lennart Karlssons beskrivning av forskningsläget.

Årsboken hade gärna fått vara något bättre korrekturläst – ett inte ovanligt problem när vi i dag snabbt byter texter med varandra och författarna själva ges ett allt större ansvar för den slutliga produkten – och några av bilderna kunde för tydlighets skull ha varit större. Men genom att lägga fram texter med så stor bredd inom ett och samma vida ämne och genom att utgöra forum för så olika röster har 2012–2013 års *Kyrkornas* ö ett stort värde.

JAKOB LINDBLAD

### Claes Theliander (red.)

KYRKA OCH TRO PÅ MEDELTIDENS GOTLAND. Till minne av Gunnar Svahnström (1915–2012) (Gotländskt arkiv, 85)

Visby: Gotlands museum 2013, 207 sid.

Under fil.dr Claes Thelianders redaktörskap har femton intressanta kapitel, fokuserade på olika aspekter av tro och kyrka under gotländsk medeltid samlats i föreliggande rikt illustrerade volym. Dessa texter är författade av fjorton sakkunniga författare och forskare från en rad olika forskningstraditioner.

Volymen tillägnas före landsantikvarien och hedersdoktorn Gunnar Svahnström (1915–2012) och inleds med en kort levnadsteckning av denne Vimmerbyson vars passion blev Gotlands kulturarv. Svahnströms litterära produktion, som fortfarande är till stor glädje för många, blev mycket omfattande. Ett tidigare opublicerat och kortfattat »hypotetiskt utkast» om den medeltida prästbostaden finns medtaget i föreliggande framställning.

Påföljande kapitel, »Gotlands kristnande enligt Gutasagan» är författat av historikern fil.dr Per Stobaeus. Som alltid går Stobaeus med stor noggrannhet igenom sitt material och klarlägger här Gutasagans betoningar, uppbyggnad och syfte, men även kort dess relation till Gutalagen. Den nuvarande versionen kom till cirka 1280, men har inslag av stycken som säkerligen är många

decennier äldre. Skildringen av kristnandet är tydligt västligt orienterat och betonar starkt gutarnas frihet och självständighet i initiativ och beslut. Det västorienterade perspektivet går hand i hand med vad exempelvis tidigare understrukits av Jan Arvid Hellström i *Sveriges kristnande*. Stobaeus fastställer att vår kunskapsbas i många fall är osäker och att en rad frågor kvarstår när det gäller kristnandeprocessen på Gotland.

Docent Sven-Erik Pernler, lärd och välformulerad, förekommer som författare till två kapitel, »Att bygga och namnge ett tempel» och »Besök vid heliga mål», men även som medförfattare, tillsammans med professor em. Anders Piltz, till ett kapitel benämnt »I medeltidens boklärd värld». När det gäller namngivandet av kyrkor noteras bland annat att det främst, på grund av ålder, är apostlar, evangelister, samt fornkyrkliga och tidigmedeltida martyrer som förekommer. S:t Olof intar en högst marginell plats, eftersom kulten kring honom först tog fart omkring år 1225. S:t Knud återfinns endast som en skulptur i ett altarskåp på ön, daterat till 1521. I kapitlet om pilgrimsvandring och pilgrimsmål understryks att många pilgrimer stannade till på Gotland under sina sjöfärder på Östersjön. Det äldsta dokument i vilket Visby förekommer är för övrigt en krönika som omnämner pilgrimer på sin resa, förmodligen till Riga, till en madonnabild som ansågs heliggörande.

Även i Gutasagan antecknades att biskopar som pilgrimer på väg till eller från Jerusalem (via Ryssland och Grekland), stannade till på Gotland. Några fynd av pilgrimsmärken, eller delar därav, visar förmodligen vart vissa gotlänningar pilgrimsvandrade, som till Maastricht och Vadstena, men möjligtvis även till Notre Dame i Paris och Santiago de Compostela. Inblick i utbildningssituationen för präster ges, för Perners del mer allmänt och för Piltz del med utgångspunkt i de studier Olaus Johannis Gutho (Olof Johannsson från Gotland) bedrev vid det nystartade universitetet i Uppsala 1477.

Såväl den medeltida gudstjänstens tillbehör

som mariologi och mariafromhet i medeltidens Gotland får särskilt utrymme genom initierade beskrivningar i kapitel av matematikdocenten och teologie hedersdoktorn Bengt Stolt, respektive förre 1:e antikvarien Mari Herlin Karnell. Återigen kan betonas att de många väl valda illustrationerna på olika sätt berikar framställningen, också när det gäller dessa två kapitel. Alla kyrkor var i viss mening byggda till jungfru Marias ära, som Pernler påpekar, och Karnell understryker att alla cisterciensordens kloster var Mariakloster och att alla klosterkyrkors altaren var invigda till Maria, så också i Roma kloster, som under år 2014 firar 850-årsjubileum.

Omkring sex hundra mirakelberättelser med anknytning till helgon och i några fall till en bild av Kristi korsnedstigning finns bevarade från svensk medeltid, i såväl akter från kanonisationsprocesser som i fristående mirakelsamlingar. Ett fåtal av dessa har en mer eller mindre tydlig anknytning till Gotland, och beskrivs i boken genom ett kapitel författat av docent Anders Fröjmark. Berättelserna, skriver han, vittnar om hur tron hjälpt folket att inte tappa modet, att i »en tid utan vårdcentraler och försäkringsbolag /.../ skapa trygghet och en känsla av att hjälpen aldrig var långt borta».

I påföljande kapitel, »Ett kristet centrum i Östersjön», beskriver lektor Louise Berglund de två kloster och de två konvent som grundlades under gotländsk medeltid. Först var cisterciencerna i Roma, grundat utifrån Nydala. Därefter tillkom dominikanernas och franciskanernas konvent i Visby, cirka år 1227–1230 respektive år 1233. Från år 1246 finns slutligen närvaron av Solberga kloster belagt. Dessa blev centrala delar av samhällsbilden. Romas egendomar sträckte sig till Öland och Estland. Artikeln avslutas, måhända lite djärvt, med att Gotland i påvens ögon kanske sågs som ett slags centrum i expansionen i öst-erled.

Ett par andra specialstudier följer. Först fil.dr Anna Blennows kapitel om prostens Nicholaus 1100-talsgravsten i Dalhems kyrka. Stenens

eller monumentets inskription, som jämförs med några andra samtida gravinskriftioner, anses vara av mycket hög standard. Därefter beskriver målerikonservatorn Carl Henrik Eliason triumfkrucifixet i Rute kyrka och altaretabelt från Ala kyrka, båda från 1300-talets mitt, med utgångspunkt i sina konserveringsarbeten av desamma. Intressant är hur digitala rekonstruktioner kan hjälpa oss att få inblick i förmodat ursprungligt skick.

Dessutom beskriver förre landsarkivarien Tryggve Siltberg händelseförloppet under reformationstidens första skede på Gotland, etnologen Ritwa Herjulfsson nedtecknade efterreformatoriska boteformler med spår i medeltida föreställningar, och slutligen får vi i det avslutande kapitlet, »Medeltiden är död – leve medeltiden!», ta del av intressanta reflektioner om synen på kristendom, kyrkor, och kulturarv. Hur ser vi på och brukar historien? Visst är kyrkorna en viktig del av kulturarvet, men väl också mer än ett kulturarv?

Varje kapitel, utom det inledande om Svahnström, innefattar en omfattande not- och referenslista. Samtliga kapitel har, föredömligt nog, en engelskspråkig sammanfattning. Visst kunde några ytterligare referenser i vissa sammanhang varit önskvärda, och visst kunde man skilt på när kristendomen blev en statsreligion och när all annan religionsutövning förbjöds inom romarriket, och var det verkligen så att Albertus Magnus undervisade i Köln när Petrus de Dacia var student där? Kanske kunde kapitlet om spår av medeltida föreställningar i gotländska boteformler placerats före kapitlet om reformationstidens första skede även om nedteckningarna är sena? Men detta är småsaker. Volymen är sammanfattningsvis både text- och bildmässigt onekligen ett gediget verk – innehållsrikt, tankeväckande och läsvänligt – om tro och kyrka under gotländsk medeltid. Den rekommenderas varmt.

KJELL O. LEJON

## Hans Krongaard Kristensen

KLOSTRE I DET MIDDELALDERLIGE DANMARK (Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter, 79)

Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2013, 500 sid.

Det är sällan man kan använda ordet »standardverk» om en nyutkommen bok, men det här är ett sådant tillfälle. Hans Krongaard Kristensens *Klostre i det middelalderlige Danmark* är inte bara en värdig efterföljare till Vilhelm Lorenzens *De danske Klosters Bygningshistorie* i 11 band (1912–1941), den är också en ny syntes av arkeologiskt vetande om Danmarks kloster och en grundbok i klosterforskning generellt.

Inte ens en med kartor, ritningar och fotografier rikt illustrerad bok om 500 sidor i stort format med text i dubbla spalter kan rymma allt vetande om alla de danska medeltida klostren, som var betydligt fler än de svenska, men utförliga käll- och litteraturhänvisningar och en stor bibliografi gör att verket ändå blir en nära nog komplett guide. Här uppräknas, lokaliseras och diskuteras 33 benediktinkloster, 9 augustinkloster, 6 johannitkloster, 13 cistercienskloster, 7 premonstratensklöster, 17 dominikankloster, 30 franciskankloster, 2 birgittinkloster, 8 karmelitkloster, 6 helgeandskloster och 2 antonitkloster, sammanlagt 133 kloster. Läger man till fem kloster som grundats från Danmark på Rügen, i det vendiska området och i Tallinn blir antalet 138. Av dessa befann sig 27 i de numera svenska landskapen Skåne, Halland och Blekinge.

Nu ska man inte tro att boken innehåller en plottrig genomgång kloster för kloster. Den som vill ha upplysningar om ett specifikt kloster får gå till Ortsregistret och med dess hjälp söka upp alla ställen där detta nämns. Nej, här konfronterar vi med ett tematiskt upplägg som diskuterar fenomen och frågor snarare än enskilda anläggningar. Därmed blir boken långt mer än ett uppslagsverk: den lägger en fast grund för klosterforskning som en akademisk disciplin.

I de första fyra kapitlen ges upplysningar av

introducerande slag, bland annat om stiftare, ordnar och forskningshistoria. Sedan följer längre kapitel som tar upp följande teman: klostrens byggperioder och lokalisering, klosteranläggningen generellt, klosterkyrkan och dess bruk, huvudanläggningen/klausuren generellt, klausuren hos munkar och bröder, klausuren hos nunnor, systrar och birgittiner, korsgången, byggnader på den inre och den yttre gården, byggnadskonstruktion (användning av olika material), tekniska lösningar (kanaler, kvarnar, avlopp, dammar, dricksvatten, uppvärmning), ekonomin i lantklostren (lantbruk, djurhållning, kvarnar, skogar, fiskeri, handel, penga- och gåvohantering och förhållande till närliggande städer), ekonomin i tiggarklostren, hantverk i klostren (bokproduktion, metall- och textilkonst), det arkeologiska fyndmaterialet, läkekonst och begravingar. I två avslutande kapitel behandlas reformationens inverkan på klostren och klostrens framtidsfrågor (forskning, bevarande och skydd, kyrkogårdsproblematik, publicering och kunskapsförmedling).

Jag har varken kompetens eller utrymme att redogöra för allt som denna bok innehåller, ännu mindre att kritiskt granska det. Låt mig nämna blott ett par områden där författaren tycks mig ge betydelsefulla bidrag till vårt vetande.

Först och främst vill jag lyfta fram hans differentierade och realistiska beskrivning av klosteranläggningen som helhet. I synnerhet lantkloster (danska: herrekloster) var stora och komplicerade anläggningar. De flesta av oss har nog en schablonbild av ett kloster som vi har hämtat från någon beskrivning av ett typiskt cistercienskloster: tre huskroppar och en kyrka som tillsammans bildar en rektangel med en öppen gård i mitten; huset i öster innehåller munkarnas kapitelsal och sovsal, huset i söder kök och matsal och huset i väster lekbrödernas lokaler. Redan skillnaden mellan olika ordnar och mellan munkar och nunnor varnar oss att detta schema inte kan gälla för samtliga kloster och konvent. Det är dessutom långt ifrån komplett. Krongaard

Kristensen påpekar (s. 105) att lantklostren ofta hade en central anläggning av betydande storlek, i fallet Sorø ca 7 ha. I anslutning till engelsk forskning lanserar han en förståelse av sådana kloster såsom bestående av tre zoner: en yttre gård med ekonomibyggnader, som via klosterporten stod i förbindelse med världen utanför; en inre gård med abbotens hus, gäststuga och ingång till kyrkan för besökare; och längst in själva klausuren med byggnader dit normalt endast klosterfolket hade tillträde. Klostrets hjärta var givetvis klosterkyrkan, som var uppdelad så att munkar/nunnor, eventuella lekbröder och besökande lekmän hade separata ingångar och olika delar att vistas i. I klostret fanns även sjukstuga, köksträdgård och fruktträdgård, med lite oklar relation till de tre zonerna (de tillhörde inte klausuren men det är inte heller självklart att lekmän hade fritt tillträde till dem).

Förutom att denna differentierade bild utmanar vår uppfattning av vad ett kloster var så utmanar den våra prioriteringar i forskningen. Långt mer uppmärksamhet än hittills borde ägnas åt att i deras helhet kartlägga det fåtal klostertomter som ännu är någorlunda välbevarade. Författaren nämner (s. 110) sju platser i det nuvarande Danmark där detta borde göras, inklusive birgittinklostren i Mariager och Maribo vars tomtgränser är okända. Ett annat exempel, som vi svenskar får ta hand om, är augustinklostret i Dalby i Skåne. Genom att detta blev kungsgård efter reformationen, men inte slott eller herresäte, är klostertomten välbevarad. Visserligen har lämningar under mark säkerligen skadats i samband med att kyrkogården har utvidgats och ekonomibyggnader har uppförts från slutet av 1700-talet och framåt, men i övrigt har exploateringen varit ringa och nyare ingrepp beledsagats av arkeologisk dokumentation. Klostertomten i Dalby har omgett av ett dike och en vall på liknande sätt som i Sorø – dessa är belagda på en liten sträcka vid kyrkogårdens östra ingång. Dalby befinner sig i ett område där befolkningen växer och exploateringsstrycket ökar. Att kon-

statera klostertomtens omfattning för att kunna freda den i dess helhet – och i framtiden försiktigt undersöka den – ter sig synnerligen angeläget.

Ett annat förhållande gällande klosteranläggningar, som Krongaard Kristensen gång på gång återvänder till, är att de var levande storheter som ständigt förändrades. I stället för en statisk klosterplan måste vi tänka oss en bosättning där byggnader ofta modifierades, förstörades eller förminskades, revs och ersattes av nya. Det vi betraktar som den traditionella klosterplanen med en rektangulär innergård omgiven av en korsgång på fyra sidor uppnåddes i vissa av de äldre klostren först mot medeltidens slut och i somliga av dem inte alls. Augustinklostren i Børglum och Tvilum verkar aldrig ha fått någon grundmurad korsgång medan korsgången i andra betydande kloster saknade valv eller var blott tresidig (s. 242f). En intressant iakttagelse är att kloster som grundas sent under medeltiden genomför omfattande byggnadsprojekt inklusive korsgång i två våningar, tydligen för att snabbt etablera en idealplan, i tydlig kontrast till de äldre klostren (s. 245). Ett tecken på en förändrad mentalitet, bättre ekonomi eller båda-dera? Författaren framkastar idén om ett sammanhang med att klostergårdarna blev populära begravningsplatser under senmedeltiden (s. 249 och kap. 20). Klostergården övergick alltså från att vara platsen för skrivarbete, kontemplation och andliga samtal, som hos de tidiga cistercienserna, till att bli en ståtlig kyrkogård för klostrets vänner i den omgivande världen.

Lämningarna av medeltida kloster är inte bara historia, de är också ett kulturarv som ska föras vidare till kommande generationer. Frågorna om undersökning, bevarande och nutida användning är många. Författaren beskriver i kap. 22 de komplexa förhållanden som kan råda, när resterna av ett medeltida kloster kan bestå av både helt och delvis bevarade byggnader, byggnadsrester inkorporerade i nyare hus, husgrunder under jord och många andra slags arkeologiska lämningar – allt infogat i en nutida kulturmiljö

där olika delar kan vara underkastade olika regler och stå under olika myndigheters tillsyn. Han ger många kloka synpunkter på de frågor detta väcker. När det gäller undersökningar avråder han från smala provschakt och förordar utgrävning av fält »av förnuftig storlek, där man kan lösa ett väsentligt problem».

Bokens myller av fakta och iakttagelser kan inte på långt när göras rättvisa här. Den är behaglig att läsa tack vare god organisation och en rättfram och lediga prosa. Bildmaterialet är rikligt, varierat och av hög kvalitet. Slutnoterna är många och välorganiserade, med undantag för ett fel i kap. 3: där har den första noten numererats med både en 1:a och en 2:a i brödtexten, med följden att samtliga efterföljande noter är felnummerade (3 i brödtexten motsvaras av 2 i slutnoterna osv.).

STEPHAN BORGEHAMMAR

### Kjell O. Lejon

LINKÖPING – AN INTRODUCTION TO THE DIOCESAN HISTORY (Diocesis Lincopensis V, Linköpings stiftshistoriska sälls-kaps skriftserie, 9)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2012, 256 sid.

### Göran Åberg

VÄXJÖ DIOCESE – Past and Present. The History and Development of a Diocese of the Church of Sweden (Växjö stiftshistoriska sällskap, 20)

Växjö: Växjö stiftshistoriska sällskap  
2013, 206 sid.

I Borgåöverenskommelsen från 1996 fastslås en ömsesidig förpliktelse att »uppmuntra till rådslag mellan representanter för våra kyrkor och underlätta undervisning och idé- och informationsutbyte i teologiska och pastorala angelägenheter» (Borgåöverenskommelsen, V 58 b.).

Som ett led i den strävan har vänstiftsrelationer

utvecklats mellan bl.a. stift i Svenska kyrkan och stift i Church of England. Så har t.ex. Linköpings stift nära relationer till the Diocese of St. Albans (nära London), medan Växjö stift har etablerat vänstiftsrelation till the Diocese of Oxford. Då man i vänstiften söker svar på nutidens och framtidens utmaningar är kunskap om varandras historia och förutsättningar av grundläggande betydelse. I Linköpings och Växjö stift har man bidragit till sådan kunskapsspridning genom att publicera stiftshistoriska översikter på engelska, nämligen Kjell O. Lejons *Linköping – An Introduction to the Diocesan History* och Göran Åbergs *Växjö Diocese – Past and Present. The History and Development of a Diocese of the Church of Sweden*.

Kjell O. Lejon har skrivit sin bok på engelska som originalspråk, medan Göran Åbergs bidrag från 2007, *Växjö stift i historia och nutid*, publiceras i översättning till engelska, utförd av Michael Nunn, som är aktiv i Oxfordstiftets kommitté för vänstiftskontakter med Växjö. Göran Åbergs svenska version från 2007 recenserades av prof. Oloph Bexell i KÅ 2010.

Att just Linköpings och Växjö stift nu producerar stiftshistoria för en internationell läsekrets syns mig rymma en viss logik, då de två grannstiften har nära och delvis gemensam historia. Det vi i dag benämner Växjö stift hörde under missionstid och tidig medeltid till Linköpings stift. Ett åtskiljande kom till stånd vid 1100-talets slut.

Stiftetableringen kring Växjö kan knappast, påpekar Åberg, med någon historisk säkerhet knytas direkt till de livfulla berättelserna om den engelske missionären biskop Sigfrid och hans martyrläktingar Unaman, Sunaman och Vinaman. Professor Lars-Olof Larsson har 1964 i sin avhandling *Det medeltida Väre*nd visat att legenden om Sigfrid sannolikt utvecklats på 1200-talet för att bidra till att stärka de strävanden, som värnade om stiftets prestige och utveckling.

I sin bok har Göran Åberg tecknat Växjö stifts tillkomst och utveckling. Läsaren får sålunda

del av aktuell forskning kring legenden om St. Sigfrid, klosterväsendet i Småland, reformations-tiden och tiden för väckelserörelser. Skriften ger också inblick i senare tiders förhållanden och görs levande genom adekvata illustrationer och direkta citat av olika aktörers yttranden.

Linköpings stift, skriver Lejon, formades sannolikt genom ett avskiljande från Skara stift efter år 1070. Stiftet omfattade ursprungligen vår tids Östergötland, Småland, Öland och Gotland. En första katedral uppfördes i Linköping i slutet av 1000-talet eller början av 1100-talet. Arkeologiska fynd talar för att det kan ha funnits en ännu tidigare uppförd stavkyrka på platsen. Stiftet måste emellertid ha varit stort och svåradministrerat. Föga överraskande är därför att redan 1170 fanns, enligt Åbergs framställning, ett Växjö stift upprättat. Detta framgår av en donationshandling, som hänvisar till »Balduin, Wexohensis episcopus», dvs. till en biskop Balduin av Växjö. Rimligen tillkom Växjö stift efter samråd med kurian i Rom. Helt problemfri var delningen dock inte. Delar av stiftet (Finnveden, Njudung och de östra delarna med Norra Möre) återfördes till Linköpings stift under sent 1100-tal eller tidigt 1200-tal. Regleringen bekräftades av påvlige legaten Vilhelm av Sabina år 1248 under dennes besök i Sverige i samband med Skänninge möte för att följa upp beslut tagna vid det fjärde Laterankonciliet i Rom 1215, reglera stiftsorganisationen och inrätta domkapitel i stiften. Ett domkapitel har funnits i Växjö åtminstone sedan 1280. Då hade sannolikt ett domkapitel funnits i Linköping under ett halvsekel eller så.

Borgåöverenskommelsen konstaterar att »i Europa har våra kyrkor levt sida vid sida i olika länder i århundraden» (Borgåöverenskommelsen, A1.) Vänstiften Oxford (till Växjö) och St. Albans (till Linköping) har båda sin egen historia som del av anrika stift i England (Dorchester respektive Rochester). Som egna stift är de dock tillkomna senare, Oxford 1541 och St. Albans 1877. Kristenheten i dessa stift har en medeltidshistoria som till sin natur inte är helt väsensskild från den

i Linköpings eller Växjö stift. Därmed finns vissa förutsättningar för kyrkfolk i vänstiften att vid läsning av de svenska stiftshistorierna uppleva något av igenkännandets glädje.

Vänstiftet Oxford skriver uppskattande på sin hemsida att Åbergs bok erbjuder en fängslande historik av stor betydelse för alla i Oxford stift som vill sätta sig in i vänstiftets historia och aktuella förhållanden. Inför dessa engelska framställningar av svenska stiftshistorier vill jag försöka pröva om sådana svenska skeenden och förhållanden kan göras begripliga och fullt ut relevanta för icke svenska läsare, t.ex. i vänstiften. Kjell O. Lejon förefaller mot bakgrund av sin erfarenhet som gästprofessor i USA ha goda förutsättningar att skriva för en internationell publik. Docenten i kyrkohistoria Göran Åberg har fått sin bok *Växjö stift i historia och nutid* från 2007 inkännande översatt av Oxfordstiftets medarbetare Michael Nunn. Båda böckerna förefaller därmed att ha förutsättningar att förmedla sådana insikter som Borgåöverenskommelsen avser att stimulera.

Lejons engelska text känns ledig och genuin, även om strängare korrekturläsning kunnat eliminera någon felskrivning. Jag tror inte att författaren på s. 65 menar en »vision» av en äldre förlaga. Snarare avsåg Lejon sannolikt att skriva att »an older version (möjligen »account of», eller »reading of») the Law of Östergötland probably existed». På s. 67 skriver författaren »farmers» när han uppenbarligen avser »farmers». Detta är naturligtvis mycket små skönhetsfläckar i en i övrigt gedigen framställning.

I anslutning till Lejons avsnitt om landskapslagar kan jag också konstatera att det i Linköpings stift uppmärksammats hur de gamla landskapslagarna utgjordes av s.k. »tillämpad lag», med nedtecknade domar avkunnade av lagmannen. Dessutom kom de att samordnas med kanonisk rätt. Så heter det t.ex. i Östgötalagens första kapitel, det om kyrkan, att »Kungen påbörjar kyrkans uppförande». I detta inledande kapitel regleras också anställningsvillkor för präster liksom åligganden för församlingsbor. I kapitel

2 regleras biskopens förmåner. I gotländska Gutalagen (1220), som är relevant för Linköpings stift, fastslås att »Den första lagen är att avvisa all hedendom och bejaka kristen tro». Biskopen av Linköping hade dessutom att beakta Tiohäradskyrkobalk, då Tiohärad (trakter i och omkring Varend) länge hörde till hans stift. I detta sammanhang vill jag konstatera att läsare i vänstiften torde kunna nicka instämmande, då de förmodligen kan erinra sig en engelsk medeltida förekomst av en närmast nationell »Canon Law», som skulle tillgodose behov av lagstiftning för både kyrka och kungarike.

Lejons bok har också passande illustrationer. Den är dessutom tryckt i läsvänlig stil, medan Åbergs har fått en textstorlek som jag finner vara i minsta laget för bekväm läsning. Det är högst beklagligt, då det kan leda till att den värdefulla texten överges. Översättningen till engelska av Åbergs text förefaller också vara ledig och genomgående rättvisande, även om någon brist kan påpekas, t.ex. på s. 42 där »hallkyrka» varken översatts eller närmare förklarats. En hallkyrka brukar på engelska kallas »a hall church» och beskrivas som en kyrka »in which the nave and the aisles are of equal height under a single roof». Exempel på hallkyrka i Sverige är t.ex. Jönköpings Kristina och även Linköpings domkyrka.

Både Lejon och Åberg skildrar hur kloster byggdes i stiften. En naturlig utgångspunkt blir då för båda författarna att konstatera hur Bernard (omsider med tillnamnet »av Clairvaux») år 1112 hade vunnit inträde i klostret i Citeaux (som på latin kallas Cistercium) strax söder om franska Dijon. Efter några år blev Bernard abbot för nyinrättade klostret Clairvaux i landskapet Champagne. Därmed fick Cistercienserorden en kraftfull nystart, som en 1100-talets väckelse-rörelse. Orden var en centralstyrd organisation med flera underlydande kloster.

Åberg och Lejon skriver båda att munkar från Bernards Clairvaux [Clara Vallis] 1343 anlände till Smålands Nydala (Nova Vallis) och byggde kloster där. Drottning Ulfhild och kung Sverker

d.ä. hade redan engagerat sig i att ge stöd åt cistercienser nära Linköping. Nu anses det att cistercienser kom till Nydala och till Alvastra inbjudna av kungen och drottningen. Biskop Gisle av Linköping gav också sitt stöd till etableringarna. Enligt krönikor invigdes de båda klostren samma dag, 6 juni 1343, på förmiddagen respektive eftermiddagen och blev då Sveriges första och andra cistercienserklöster. Nydala kloster utvecklades till ett veritabelt resurscentrum med ett stort antal donerade gårdar i Östbo och Västra Njudung. Västståndet möjliggjorde att Nydala blev kreditinstitut och dessutom kom Nydala att utveckla en rad kommersiella aktiviteter, som fiskodling, husbyggnad och järnhantering. I första hand var dock cisterciensernas kloster andliga centra med daglig mässa och tidebön under utövande av både undervisning och social omvårdnad av behövande i grannskapet. Yngve Brilioth hävdar att cistercienserna förde till Sverige en frisk våg av andligt liv, som gav impulser från och kontakt med den andliga utvecklingen på kontinenten. Därtill kan läggas att cistercienserna också inrättade ett betydande antal kloster (abbeys) i England. Det första var Waverley Abbey bildat 1128 nära Farnham i Surrey. Den historieintresserade engelmannen kan återigen nicka igenkännande.

I Småland byggde cistercienserna nunnekloster i Byarum, varifrån nunnorna begav sig till Uppland och grundade Skokloster. Munkar från Nydala begav sig till Roma på Gotland, där de uppförde ännu ett cistercienserklöster.

Under 1100-talet och 1200-talet skedde, skriver Lejon, i de svenska stiftet också en organisatorisk formalisering av kyrkans liv i form av församlingar och prosterier (kontrakt). Skogsbygder och skärgård låg efter i den utvecklingen. Församlingar uppstod då gårdar, ofta inom gamla (förkristna) gränser, fördes samman som intressegemenskap för att säkra gudstjänst och begravningsmöjligheter. Införandet av »tionde» utgjorde ett instrument i denna utveckling.

Jag finner också här att utvecklingen påminner

om den i England. Också där kan vi notera att uppkomsten av församlingar (parishes) inträffade på 1100-talet och 1200-talet. I England tycks församlingsbildningen vara knuten till de många herrgårdarna. Herrgården var under tidig medeltid den lokala administrationens grund i fråga om allmän administration, rättsskipning och ekonomi. Också i England var sannolikt införandet av »tionde» betydelsefullt för den lokala administrationens utveckling. Läsare av de svenska stiftshistorierna bör därför kunna känna igen mycket. I England liksom i Sverige var kyrklig och civil lokal förvaltning länge samordnad. Fortfarande kallas i England den grundläggande administrativa lokala enheten i riket för »the Parish Council».

Både Lejon och Åberg ger utrymme åt tiggarrordnarnas roll i det svenska samhället. Lejon framhåller den stora betydelse tiggarrordnarna kom att få bl.a. för social omvårdnad och intellektuell kraftsamling på 1200-talet och framåt, innan reformationen satte stopp för verksamheten. Orderns etablering i städerna tycks ha stimulerat städerna till utveckling och framsteg. Det var inte minst tiggarrordnarnas internationella kontakter som hade positiv inverkan på det omgivande samhället. Franciskanerna upprättade en skandinavisk provins, kallad Dacia, som vid upprepade tillfällen höll provinskapitel i Linköping från 1291 till 1496. Dominikaner uppförde, skriver Åberg, utöver etableringar i bl.a. Visby, ett munkkloster i Kalmar 1243, och ett nunnekloster, också det i Kalmar, 1299. Nunnorna flyttade till Skänninge i början av 1500-talet. Gustav Vasas folk rev klostret och använde dess byggnadsmaterial för Kalmar slott. Ett liknande öde kan noteras för ett franciskanerkloster i Jönköping, som efter reformationen byggdes om först till sjukhus och sedan till att bilda en del av Jönköpings slott.

Alvastra kloster, med omfattande jordinnehav, fiskodling, tegelbruk, gästhem och sjukhus, blev läger för Gustav Vasas soldater 1526 för att senare helt demoleras för byggande av kungshuset i Vad-



stena och Brahes Visingsborg. Birgittinerklostret i Vadstena, som varit ett viktigt andligt och kulturellt centrum, drabbades av reformationens dråpslag. Klosters roll som intellektuella ljuspunkter släcktes ohjälpligt, när ett nytt kapitel i stiftens historia började.

Läsare i England kan fortsatt känna igen sig. Henrik VIII genomförde i England, Wales och Irland från 1536 till 1541 en omfattande skövling av kloster och konvent i kraft av ett riksdagsbeslut 1534, som gjorde kungen till »Supreme Head of the Church of England». Han kunde genomföra stölderna i kraft av Parlamentets »The Suppression of Religious Houses Act», 1535.

I Västerås 1527 fick, som läsaren vet, Gustav Vasa riksdagen att ställa sig bakom den planerade plundring av kyrkan i Sverige. Framför allt drabbades klostren och biskoparna, men även vanliga församlingar fick känna av övergreppen. Åberg skriver om borgmästaren i Jönköping, Nils Arvidsson, som bevisat riksdagen i Västerås och där fått uppdraget att i Småland tillkännage beslutet från Västerås. Arvidssons gruvliga nyheter från Västerås och den därpå följande arroganta plundringen av kloster och kyrkor, införandet av »lutherska villolärer» och påtvingade förändringar i gudstjänst och kyrkobruk ledde till ett manifest med uppmaning till uppror i norra Småland »mot den gudlöse kungen». På annat håll i Småland utbröt ett uppror mot kungens maktanspråk och mot övergreppen mot kyrkan. Upproret leddes av Nils Dacke från Torsås. Lejon skriver att det i skrifter av Thomas av Aquino finns argument för ett katolskt stöd åt uppror mot svenske kungen.

Reformationen hade dock sin gång. Lejon beskriver hur bibelöversättning och *Swecana missa* (handbok) påverkade det andliga livet i Linköpings stift. Laurentius Petri blev ny ärkebiskop, vigd av Petrus Magni av Västerås. Den senare hade biskopsvigts i Rom 1524 i romersk-katolsk ordning och överförde därmed vid vigningen 1531 till den reformerade kyrkan i Sverige den apostoliska successionen, ett förhållande som

skulle komma att få avsevärd betydelse i senare tidens ekumeniska samtal med t.ex. Church of England.

Kung Gustav Vasa var visserligen angelägen om att (för sin egen och sin drottningens vinning) ha en ärkebiskop med internationellt oomtvistad status, men samtidigt försökte han på olika sätt att försvaga stiftsbiskoparnas ställning och inflytande. Ett sätt var att luckra upp biskopsämbetet med en svagare regional ledarroll. Lösningen blev att, med tyska förebilder, inrätta stiftschefstjänster för mindre områden under beteckningen »ordinarius» eller »superintendent». I Linköpings stift tillsattes sådan 1555 i Kalmar (för östra Småland och Öland) och i Jönköping (för norra Småland) liksom i Linköping (för Östergötland). Att stora stift behövde regional ledning kom i England att manifesteras genom »Area Bishops» som suffraganer under stiftsbiskopen. Dock var där syftet att förbättra stöd och tillsyn inte att försvaga en stiftsledning.

Lejon konstaterar att, då katolsk tro övergavs och ersattes av luthersk ortodoxi kom banden till den europeiska kontinenten att försvagas, låt vara att andra kulturella band med protestantiska Tyskland knöts med bestående verkan. Också tillkommande alternativa partners skulle framträda. I England firade den svenska Londonförsamlingen år 2004 350-årsminnet av den stora ambassad som Cromwell, under ledning av toppdiplomaten Bulstrode Whitelocke, sände till drottning Kristina på Uppsala slott i syfte att skapa en union mellan protestantiska länder, en allians med både militärstrategiska och handelspolitiska avsikter bakom den framsida av religionssamverkan, som de engelska diplomaterna presenterade för de svenska förhandlarna i Uppsala. En handelspolitisk överenskommelse träffades 1654, men kyrkosamverkan blev inte aktuell, då den svenska drottningen inte var intresserad. Hon var redan i hemlighet katolik.

Stormaktstiden i Sverige bjöd på en upprustning av utbildningsväsendet på olika nivåer. Uppsala universitet hade åter öppnats 1595,

Dorpats akademi (Tartu) bildades 1632 och Åbo akademi grundades 1640 och på svenska landvinningar efter trettioåriga kriget följde etablerandet av ytterligare högre lärosäten i norra Tyskland. Universitetet i Greifswald kom under svensk ledning år 1648. Åtskilliga svenska studerande sökte fortsatt utbildning utomlands i Europa. Som ett exempel nämner Lejon Linköpingsbiskopen, senare ärkebiskopen Erik Benzelius d.y. (1675–1734), som studerade vid ett flertal av Europas lärosäten. Hans studier förde honom även till London, Cambridge och Oxford

Den svenska kyrkolagen 1686 föreskrev att alla i riket skulle ges grundläggande skriv- och läsundervisning för att möjliggöra ett tillägnande av kristen tro i luthersk anda. Ansvaret i församlingarna lades på kyrkan. Regelverk utvecklades också för trivialsolor (vad som långt senare blev realsolor) och katedralsolor. Utvecklingen är inte väsensskild från vad som hände i England, där »Parish Schools» på 1600-talet hade att meddela kunskaper i kristendom liksom i att läsa och skriva. »Grammar Schools» fanns för barn till något bättre bemedlade och kunde utgöra en förberedelse för vidare studier i »Oxbridge». Som mera utpräglad engelska framstår slutligen »Public Schools» för ekonomiskt oberoende föräldrars barn. Dessa skolor ansågs inte endast bibringa överlägsen kunskap utan dessutom forma unga gossar till »gentlemen».

1700-talet beskrivs av både Lejon och Åberg som tiden för nya idéer i samhälle och kyrka. Pietismen förbereder en ny kyrklig verklighet i stiftet och på 1800-talet tar utvecklingen sig uttryck i en tilltagande förekomst av frikyrkor, som även en internationell läsekrets torde vara bekant med.

De många nya kyrkor som uppfördes i riket i början av 1800-talet har ofta gemenligen kallats Tegnér-lador. Åberg redovisar att Tegnér förvisso bejakade de nya stora och ljusa kyrkorna, men att byggnadsdirektiven kom från Kungliga överintendentsämbetet snarare än från någon stiftsbiskop.

Kjell O. Lejon redovisar på s. 203 en stundom förekommande uppfattning att benämningen »Svenska kyrkan» första gången officiellt förekommer i den första dissenterlagen 1860, då svenskar gavs rätt att lämna »Svenska kyrkan» om de anslöt sig till annat av staten godkänt samfund. I detta sammanhang vill jag gärna tillägga att Carl Gustaf Andrén (professor emeritus i praktisk teologi) påpekat att första gången benämningen »Svenska kyrkan» används i officiellt svenskt sammanhang är då Kungl. Maj:ts minister (beskickningschef) i London, greve Carl Gyllenborg, 1718 vidarebefordrar anglikanska biskopars budskap till »Svenska kyrkans» biskopar om önskvärdheten av någon form av kyrkunion, för att »större förtrohet pläga».

Åbergs översättare försöker begripliggöra fenomenet »pastorat» t.ex. på s. 50 och använder därvid på engelska termen »Pastor» som beteckning för ledaren i ett sådant område. Pastor är förvisso i svenska sammanhang (t.ex. i den nu avskaffade kyrkliga folkbokföringen) en församlingskyrkoherde med ansvar för egen eller flera församlingar, dvs. i engelsk förståelse en »Rector» eller möjligen »Vicar». Pastor i engelsk kontext för närmast tankarna till kontinental protestantism. Kjell O. Lejon använder termen »Pastorate» och förklarar att ett sådant kyrkligt område (bestående av en eller flera församlingar) leds av en kyrkoherde. Kanske kunde man för att förstå vad ett pastorat är, utöver hänvisning på s. 45 till United Benefice och Cluster System, även jämföra med de »team ministries» som på senare tid etablerats i Church of England. I ledningen för ett sådant står »the Team Rector».

För att underlätta för en internationell läsekrets bör naturligtvis engelska namn på organisationer vara riktiga och konsekventa. Framväxande kyrkliga rörelse har av rörelserna själva fått engelska beteckningar, nämligen EFS (Swedish Evangelical Mission) och SMF (Mission Covenant Church of Sweden). I Åbergs Växjöpresentation finns på s. 89 det korrekta engelska namnet på SMF, medan den på s. 171

återgivna engelska termen speglar övergången från Missionsförbundet till Missionskyrkan. Förklaringen lämnas genom de svenska beteckningarna, medan den icke kommenterade nya engelska termen »Swedish Mission Church» möjligen kan förvirra läsaren.

Åberg tar som exempel på anglikanskt och folkligt inflytande i Växjö stift genom enskilda personer prosten Carl Söderberg i Kalmar och uppger att denne fått betydande intryck under sin tid som sjömanspräst i London. Det är korrekt att Söderberg en kort tid var sjömanspräst i London (1934–1935), men sannolikt blev intrycken ännu starkare under alla krigsåren, då han tjänstgjorde som ambassadpredikant och kyrkoherde i Ulrika Eleonora svenska församling i London, 1939–1947. Carl Söderberg hade bl.a. nära kontakt med den kände biskopen George Bell i Chichester, som under världskriget gjorde stora insatser för att få sina landsmän att börja inse att man inte kunde se alla tyskar som nazister.

Kjell O. Lejon avslutar sin studie av Linköpings stifts historia med ett tankeväckande kapitel om den lutherska traditionens inflytande. Inledningsvis anför han att Sveriges grundlag, successionsordningens fjärde kapitel, föreskriver att statschefen, monarken, skall tillhöra Svenska kyrkan och bekänna sig till »den rena evangeliska läran, antagen och förklarad i den oförändrade Augburgska bekännelsen och i Uppsala mötes beslut (1593)». Han kunde ha tillagt att det var Sveriges konung, Carl XVI Gustaf, som 1974 själv insisterade på att denna stadga skulle ingå också i grundlagen 1975. Lejon visar i sin framställning hur den lutherska föreställningen om »det allmänna prästadömet» och en skapelsetro som betonar allas lika värde, kom att ligga till grund för hur en svensk kyrkolag (1686) kom att föreskriva att alla i riket uppväxande genom kyrkan skulle beredas undervisning för att åstadkomma en utbredd läskunnighet och möjlighet för var och en att »med egna ögon ta del av vad Gud i sitt ord bjuder». Som en följd skulle församlingsbor kunna bedöma i vad mån prästen från prediksto-

len höll sig till detta Guds ord. Alla skulle kunna läsa Luthers Lilla katekes och forma en kristen tro. Samtidigt skulle ett tillägnande av katekesen forma en befolkning i hustavlans ideal. Läskunnigheten blev naturligtvis en viktig byggsten i samhällsutvecklingen.

Varken Lejon eller Åberg ger någon nöjaktig beskrivning av eller förklaring till de politiska partiernas roll i svensk kyrkostyrelse. För den internationella läsekretsen hade en sådan framställning kunnat förklara vad som annars i internationella sammanhang framstår som i det närmaste helt obegripligt, nämligen den politiska styrningen av Svenska kyrkan. Denna har historiska förklaringar som inte berörs i Lejons och Åbergs böcker.

Oaktat några skilda påpekanden kvarstår ändå intrycket starkt att både Lejon och Åberg lämnat mycket värdefulla bidrag till att i Borgå-överenskommelsens anda skapa en större mellankyrklig förståelse grundad i gedigen kunskap om vänstift i en systerkyrka.

LENNART SJÖSTRÖM

Olle Ferm & Mia Åkestam (red.)  
HÄRNEVI KYRKA OCH SOCKEN. Perspektiv på ett uppländskt lokalsamhälle under medeltiden (Sällskapet Runica et Mediævalia, Scripta maiora, 7)

Stockholm: Runica et Mediævalia, Centrum för medeltidsstudier 2012, 143 sid.

Det är få kyrkor förunnat att bli presenterade i en egen bok. Det har som regel varit förbehållet framträdande monument – medeltida dom-, kloster- och stadskyrkor, medeltida bevarade träkyrkor och nyare kyrkor ritade av namnkunniga arkitekter. Enbart ett mindre antal kyrkor finns med i serien *Sveriges kyrkor*. De flesta har varit hänvisade till översikter eller lokala skrifter av mycket varierad karaktär och kvalitet. Men nu har en relativt liten och anspråkslös medeltida salskyrka och dess socken blivit föremål för en

antologi på initiativ av en grupp experter: Härnevi kyrka strax norr om Enköping i Uppland.

Två historiker, två teologer, två konstvetare, två kulturgeografer, en språkvetare och en musikutvetare med kopplingar till Sällskapet Runica et Mediævalia och/eller Centrum för medeltidsstudier vid Stockholms universitet har gett ut antologin *Härnevi kyrka och socken. Perspektiv på ett uppländskt lokalsamhälle under medeltiden*. Som framgår av undertiteln handlar det inte om ett heltäckande studium av kyrkan och socknen utan just om valda perspektiv med fokus på medeltiden.

Boken består av ett förord, en inledning, nio artiklar som var och en efterföljs av noter samt avslutningsvis en samlad förteckning över källor och litteratur. Boken är rikt illustrerad och snyggt formgiven. Den kan omedelbart verka populär med sitt tvåspaltiga, kvadratiska format och sina många färgillustrationer, men texten är bitvis krävande med oförklarade fackuttryck och översatta latinska texter.

Inledningen (Olle Ferm) presenterar kortfattat kyrkan, socknen, häradet, några begrepp samt antologins artiklar. Ett projekt nämns lite införstått, men det framgår att projektets utgångspunkt var »en, som några tyckte, vild hypotes» (s. 11), nämligen att medel kan ha donerats till kyrkobyggnade av Magnus Bengtsson (Natt och Dag) som bot för hans mord 1436 på rikets hövitsman Engelbrekt. Hypotesen kunde emellertid vare sig vederläggas eller bekräftas.

»Kristus och Hans Heliga i Härnevi» (Stina Fallberg Sundmark och Alf Härdelin) visar i allmänna ordalag på samband mellan kalkmålningarnas bildprogram, kyrkans föremål och liturgin. De påfallande många helgonbilderna uppmärksammas.

»Konsten att datera en kyrka» (Ann Catherine Bonnier) analyserar kyrkans byggnadshistoria och jämför den traditionella konsthistoriska dateringen med resultaten från nya dendrokronologiska prov, alltså trädringsdateringar. Dopfunten från 1200-talet och det första omnämmandet

av kyrkan 1302 tyder på att det har stått en timmerkyrka på platsen före stenkyrkan. Sakristian med tunnvalv tillkom antingen på 1350-talet eller mer troligt på 1440-talet, salskyrkan kring 1461–1462, vapenhus med kryssvalv, kyrkans två stjärnvalv och kalkmålningarna av Albertus Pictor på 1470- och/eller 1480-talet.

»Stora Härnevis ägare under medeltiden» (Olle Ferm) redogör för vad som är känt om ägarna till byns gårdar och om gåvor till kyrkan. Med utgångspunkt i en händelse 1336, då rid-daren Knut Jonsson (Aspenäs) gav sina gods i Stora Härnevi till Birgitta Knutsdotter (Lejonbjälke), rekonstrueras möjliga ägare såväl bakåt som framåt i tid. Några led bakåt kommer man till Folkungaätten, men kopplingen till kyrkan förblir spekulativ. Sannolikt har kyrkan från början dock varit en egenkyrka, eller som det skrivs, en »stormannakyrka». Värt att citera är följande kloka kommentar i texten: »Mycket är i efterhand tänkbart som aldrig varit fallet. Inte ens det sannolika har alltid varit sant.» (s. 57).

»Härnevi i det äldre kartmaterialet» (Johan Berg) presenterar kortfattat kartor över Stora och Lilla Härnevi med åtta respektive fem gårdar. De äldsta kartorna är från 1652. Uppdelningen av Härnevi i två byar antas att ha skett när Stora Härnevi var en storgård.

»Namnet Härnevi» (Staffan Nyström) redogör för ortnamnet, som nämns första gången 1257. Härnevi har ansetts betyda antingen gudinnan »Hærns vi» eller »äringsgudarnas vi». Det konkluderas, att platsen har varit sakral, men att det är oklart för vem eller vad.

Därefter följer tre artiklar om Torstunamissalet, dvs. en mässbok som genom anteckningar kan knytas till kyrkan i grannsocknen Torstuna: »Torstunamissalet. En dominikansk bok i en uppländsk sockenkyrka» (Jan Brunius) presenterar boken, som tillkom i Frankrike på 1300-talet, och där delar har bevarats eftersom de efter reformationen återanvändes som pärmar till kronans räkenskaper. Anteckningarna som

knyter mässboken till Torstuna är upplysningar om kyrkans gods.

»Musiken i Torstunamissalet» (Karin Strinholm Lagergren) visar, att mässboken följer Humberts dominikanska grundform, men anser det oklart om den faktiskt använts i liturgin i Torstuna eller om den enbart var till för uppvisning.

»Anfanger i Torstunamissalet» (Mia Åkestam) redogör för utformningen av ett par begynnelsebokstäver i mässboken, ett ämne som enligt författaren skulle ha försummats i skarven mellan text- och bildanalys. Syftet med de dekorerade inledande bokstäverna var att hjälpa läsaren till en snabb orientering i texten.

Slutligen, i »Härnevi och sockenbildningen i västra Uppland. Rumsliga aspekter på Torstuna och Simtuna härader» (Clas Tollin) analyseras gränser, socknar och bebyggelse i två angränsande härader med elva socknar utöver Härnevi. Det tycks emellertid omöjligt att hitta något begripligt mönster i sockenbildningen, varför bruket av resealtaren hemma på gården hämtas in för att förklara frånvaron av kyrkor, där de kunde förväntas.

*Härnevi kyrka och socken* är som nämnts en snygg bok, och den innehåller ett antal akademiska artiklar av hög kvalitet, som var och en övertygar i den mån jag (som historisk arkeolog) kan hänga med i resonemanget. Enstaka saker reagerar jag dock på:

Genom delar av boken nämns begreppen »storman», »stormannakyrkor», »stormannamiljöer» och »stormannaslakter». Det förvånar mig storligen att författarna anno 2012 envisas med att använda begrepp som osynliggör halva eliten. Det framgår med all önskvärd tydlighet av den historiska genomgången att även kvinnor fanns i Härnevi med omnejd som ägare och aktörer.

Boken följer upp trampade stigar när det kommer till frågor och metodik. Någon gång kunde jag önskat andra frågor än de välkända om kyrkornas datering, vem som tog initiativet (»stormän» eller bönder) och hur sockenbild-

ningen gick till. Artikeln om troslivet, »Kristus och Hans Heliga i Härnevi», visar en väg att vandra bland flera möjliga. Och i den kultur-geografiska analysen sällar boken sig till raden av exempel från särskilt Mälardalen, men även Gotland och Öland, där man genom årtionden har letat efter system i »basenheter», hundaren, härader och socknar. Är det vår egen tids administrativa tänkande som projiceras på medeltiden?

Varför presenteras författarna i en ordningsföljd på titelsidan, artiklarna och deras författare i en annan ordning i inledningen och en helt tredje ordning i själva texten? Tydligt är redaktören medveten om att ordningen i inledningen och i boken är olika (jfr. s. 11), men varför är så fallet? Nu kastas man vid läsningen direkt in i troslivet på 1400-talet, där jag hade föredragit ordningen från inledningen.

Varför får läsaren inte veta mera om »projektet» och dess »vild(a) hypotes»? För det motive-ras aldrig varför just Härnevi av alla kyrkor har förunnats detta studium. Vidare, hur kan det vara relevant att i en antologi om Härnevi kyrka och socken ha med tre artiklar om en mässbok i grannsocknen, som kanske inte ens användes i liturgin? Om inte annat, så kan det bli svårt för intresserade att hitta artiklarna om Torstunamissalet i detta lite oväntade sammanhang. Ja, en samling intressanta artiklar är det, men även en lite märklig samling.

JES WIENBERG

Claes Gejrot, Mia Åkestam & Roger Andersson (red.)

THE BIRGITTINE EXPERIENCE. Papers from the Birgitta Conference in Stockholm 2011 (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, konferenser 82)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2013, 400 sid.

Det är inte första gången som Birgittastiftelsen arrangerat en internationell konferens om Heliga Birgitta, hennes skrifter och klosterorden. Senaste gången var i oktober 2007, där bidragen senare publicerades 2010 under titeln *Saint Birgitta, Syon and Vadstena* (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, konferenser 73). Att det blev en ny konferens med liknande tema i oktober 2012 kan ses som en indikation på att forskningen kring Birgitta och hennes orden är livaktig på många håll. De bidrag som samlats i *The Birgittine Experience* visar på ett ännu bredare spektrum geografiskt sett än den förra konferensen. Förutom bidrag från Sverige (Vadstena), England (Syon Abbey) och Finland (Nådendal), finns också Estland (Pirita), Tyskland (Maria Mai och Gnadenberg) och Italien (Paradiso) representerade. Nitton av konferensens bidrag har inkluderats i denna volym.

Ett tema för konferensen var birgittinska texter. Ville Walta och Anna Wolodarski studerar i sina bidrag textfragment som har sitt ursprung i Nådendal respektive Vadstena. Veronica O'Mara ger en översikt av olika versioner på engelska om Birgittas liv. Texterna återges i ett appendix. Stuart Forbes jämför arkeologiska resultat med Syon Abbeys skrivna material på begravningsklostermedlemmar.

Flera bidrag behandlar den birgittinska konsten och bildanvändningen i texter. Elina Räsänen undersöker broderier med anknytning till Vadstena och Nådendal, samt om nunnan Birgitta Anundsdotter kan knytas till vissa av dessa broderier. Angela Kappeler undersöker den birgittinska huvudkronan och dess före-

komst i andra tyska klosterordnar. I de senare klostren var kronan ett tecken på jungfrulighet. Den birgittinska linnekronan hade dock inte denna exklusiva symboliska betydelse, och bars av alla birgittinsystrar, både jungfrur och änkor. Nirit Ben-Aryeh Debby undersöker framställningar av den heliga Birgitta i den florentinska konsten. Även Birgittas berömda vision av Jesu födelse tas upp till behandling. Maria Husabö Oen undersöker de texter i Birgittas uppenbarelser som beskriver hur visionerna gick till. Även här behandlas Birgittas vision av Kristi födelse. Sören Kaspersen analyserar skandinaviska muralmålningar och diskuterar deras eventuella koppling till Vadstena kloster. Det birgittinska bildspråket tas upp av Emilia Zochowska, som jämför Birgitta med Magister Mathias av Linköping, hennes bikt-fader.

Två bidrag behandlar det tyska klostret Maria Mai i Maihingen. I det första, diskuterar Corine Schleif förekomsten av processioner i klostret. Volker Schier analyserar tre processionsordningar från Maria Mai och jämför dem med motvarande ordningar i Vadstena kloster. En annan klosterordning, systrarnas *Additiones* i Syon Abbey, analyseras av Leena Enqvist. Det är framför allt listan på förseelser, som hon undersöker, med särskild hänsyn till systrarnas sociala relationer.

Den sista sektionen behandlar texter med anknytning till Vadstena kloster. Utifrån två manuskript visar Nils Dverstorp att Vadstena kloster ägnat sig åt kommersiell bokförmedling. Roger Andersson presenterar planerna på att ge ut Birgittas uppenbarelser på fornsvenska i en kritisk edition. Ingela Hedstöm presenterar manuskript som återger birgittinsystrarnas *Lucidarium*, eller kompletterande regelsamling. Till slut analyserar Jonathan Adams de språkliga olikheterna i en av Birgittas uppenbarelser, som skrivits på en blandning av svenska och norska.

Ett intressant bidrag skulle jag vilja kommentera litet närmare, nämligen Eva-Marie Letzters analys av exempelberättelser i Birgittas

uppenbarelsen. Även predikningar på fornsvenska ingår i analysen. Eva-Marie Letzter gör en detaljanalys av Birgittas liknelse och uttolkning i Bok VI 66. Liknelsen lyder: en herre ordnade ett hem för sin hustru och försåg henne med tjänare, tjänsteflickor och matförråd, varefter han reste bort. När han till slut återvände, hörde han att hans hustru var illa beryktad, att tjänarna var olydiga och tjänsteflickorna vanärade. I sin vrede överlämnade han sin hustru till att dömas, tjänarna till att torteras och tjänsteflickorna till att hudflängas.

Birgitta ger sedan en uttolkning av den allegoriska berättelsen. Men Eva-Marie Letzters utläggning av denna uttolkning är inte helt korrekt. Hon skriver: »när Kristus återvänder på den yttersta dagen, kommer de fördärvade kristna och alla andra syndare att dömas rättfärdigt och straffas, precis som kvinnan, tillsammans med hennes tjänare och tjänsteflickor.» (s. 293) En närmare blick på texten visar dock att det inte är fråga om »den yttersta dagen», då Kristus återvänder för att döma levande och döda, utan själens (hustruns) möte med honom (den enskilda domen) sker redan direkt efter döden. Av sammanhanget framgår det att själen döms till skärselden. Det är inte heller de kristna i allmänhet som döms på detta sätt, vilket Eva-Marie Letzter menar, utan en enskild person, en man, verkar det som (§ 35), troligen svensk, eftersom han hade en nära relation till den helige Erik (§ 47). Eva-Marie Letzter utgår från att denne man tillhör det övre sociala skiktet i samhället. Troligen är det så, men det framgår inte uttryckligen i texten, inte heller om han tillhör klerus eller lekfolket. Man bör därför vara återhållsam med att dra generella slutsatser av en enskild persons eventuellt höga sociala bakgrund.

Eva-Marie Letzter säger vidare, att »den otrogna hustrun» i liknelsen brutit mot »Guds sjätte bud» under sin herres frånvaro (s. 294), alltså att personen begått äktenskapsbrott. Men om så vore fallet, skulle själen ha hamnat i helvetet snarare än i skärselden. Ingenstans sägs det

i uppenbarelsen att hon begått denna dödssynd, men däremot nämns en hel del andra, inte fullt så allvarliga synder som hon gjort sig skyldig till. Tjänarna, tjänsteflickorna och matförrådet symboliserar olika moraliska egenskaper som borde vara dygder, men som hos denna själ blivit laster av olika slag. Tjänstefolket som plågas, betecknar den tortyr som själen får genomgå i skärselden.

LiknelSENS poäng är, säger Eva-Marie Letzter, att inget brott undgår Guds rättvisa; Birgitta kritiserar sina privilegierade likar, som i jämförelse med de andra samhällsgrupperna befann sig längst bort från Gud (s. 295). Det är riktigt att ett syfte med liknelsen är att framhäva de plågsamma straff som själen får utstå i skärselden. Men uppenbarelsen slutar inte där. Den beskriver också hur de som lever kvar på jorden kan hjälpa den avlidne i hans prekära situation. Nio ting nämns, framför allt böner samt fromma och goda gärningar. Poängen med uppenbarelsen och liknelsen är alltså inte bara att framhäva Guds rättvisa – straffet – utan också Guds barmhärtighet. Här har vi ett viktigt tema i uppenbarelsen: Gud är både rättfärdig och barmhärtig.

Dessa rättelser och kompletteringar kan påminna oss att Birgitta har en annan världsbild än vår, vilket gör det lätt för oss att dra förhastade slutsatser. Detta får dock inte hindra oss att våga – som Eva-Marie Letzter – detaljanalysera dessa texter. Först då finns det förutsättningar att förstå Birgitta.

INGVAR FOGELQVIST

## Jan Brunius

FROM MANUSCRIPTS TO WRAPPERS.  
Medieval Book Fragments in the Swedish  
National Archives. Archival Guide  
(Skrifter utgivna av Riksarkivet, 35)

Stockholm: Riksarkivet 2013, 252 sid.

»Colligere fragmenta, ne pereant». Detta motto, hämtat ur Johannesevangeliets berättelse om brödundret – »samla ihop bitarna /.../ så att

ingenting förfars» (Joh. 6:12) – pryder omslagen på benediktinmunken Alban Dolds böcker. Dold specialiserade sig på att rekonstruera bortskrapad text i återanvända medeltida pergamentshandskrifter, så kallade palimpsester.

En annan form av fragmentariskt bevarade texter från medeltiden är de pergamentsblad som under 1500- och 1600-talen skars ut ur medeltida böcker för att återanvändas som omslag till räkenskaper. I Riksarkivet i Stockholm finns en mycket stor samling sådana fragment av medeltida bokkultur och dessa är sedan några år tillbaka registrerade och noggrant beskrivna i en databas med det lätt memorerade namnet Medeltida pergamentsomslag, förkortat MPO. Databasen är sökbar via nätet med adress <http://sok.riksarkivet.se/mpo>.

Ihopsamlandet startade redan 1930. Det bedrevs i 38 år av Toni Schmid (1897–1972), från 1950-talet assisterad av Oloph Odenius (1923–1987). Odenius fortsatte arbetet till 1985. Vid det laget hade cirka hälften av Riksarkivets pergamentsomslag registrerats i en kortkatalog. 1990 fick Jan Brunius ansvaret för arkivalierna med medeltida omslag och tog då initiativ för en fortsatt katalogisering. Till skillnad från Schmid och Odenius, som hade ägnat mycken tid åt forskning i samband med katalogiseringsarbetet, inriktade sig Brunius på att snabbt genomföra en total registrering i en databas. Fokus flyttades från innehållslig forskning till noggrann beskrivning enligt de detaljerade principer för handskriftskatalogisering som har utarbetats av Deutsche Forschungsgemeinschaft. Det krävande arbetet genomfördes av Gunilla Björkvall och Anna Wolodarski och slutfördes år 2003.

Det dröjde några år innan katalogen kunde göras tillgänglig via nätet. Under tiden har dess värde bevisats genom vetenskapliga arbeten publicerade av forskare som K.D. Hartzell, Erik Niblaeus och Ann-Marie Nilsson såväl som av katalogisatorerna själva. Principen att registrera allt först och sedan forska visade sig vara den rätta.

Det säger sig självt att de ca 23 000 pergamentsomslag som finns på Riksarkivet innehåller en mängd värdefull information om medeltida förhållanden i Sverige. Men vad kan man förvänta sig att hitta där? Hur är samlingen uppbyggd? Vilka problem och möjligheter erbjuder den? Dessa frågor besvarar Jan Brunius i den arkivguide som recenserar här.

Guiden börjar med ett långt bakgrundskapitel som först kort beskriver Sveriges kristnande, bildandet av stift och församlingar och ankomsten av kloster och konvent. Det är en god allmän introduktion som samtidigt kryddas med mer specifika upplysningar som är värdefulla i sammanhanget, till exempel angående antalet församlingar i olika svenska landskap (ca 1560 hade Västergötland 458 församlingar, Västerbotten bara 8). Därefter beskrivs det system med kungliga fogdar som Gustav Vasa införde; det var framför allt fogdarnas räkenskaper som försågs med pergamentsomslag tagna från medeltida böcker. Frågan om när, hur och varför olika boksamlingar drabbades diskuteras utförligt med många konkreta exempel. Sedan dryftas den viktiga frågan om omslagens geografiska hemort (proveniensen): kan vi räkna med att de kommer från samma område som de räkenskaper de blivit sammanbundna med? Ett flertal faktorer gör att man inte enkelt kan svara ja på den frågan.

Därefter (fortfarande i bakgrundskapitlet) ges en överblick av antalet bevarade omslag och andra handskriftsfragment, deras datering och innehåll. Riksarkivet äger inte alla bevarade svenska handskriftsfragment med medeltida ursprung utan ganska många finns i andra svenska bibliotek, i Helsingfors och i London. Förhållandena beskrivs här och läsaren får veta vad MPO-databasen innehåller och inte innehåller. Beståndet jämförs också med motsvarande fragmentbestånd i Finland, Norge och Danmark. (I Danmark finns bara ca hälften så många pergamentsomslag som i Sverige eftersom räkenskaper äldre än 1610 jämte sina omslag förstördes på kunglig befallning på 1720-talet.) De bevarade



omslagen i Riksarkivet är till övervägande del (84 %) från liturgiska böcker, resten kategoriseras som juridik (7 %), teologi (4 %), biblar (3 %), hagiografi (1 %) och varia (1 %). Det liturgiska materialet kompletterar på ett betydelsefullt sätt det fåtal mer eller mindre fullständiga liturgiska handskrifter som har bevarats från medeltidens Sverige, dels genom att det uppvisar en betydligt större geografisk och kronologisk spridning, dels genom att mycket av det kommer från sockenkyrkor.

Bakgrundskapitlet avslutas med en redogörelse för hur forskningen om pergamentsomslagen har utvecklats från 1860-talet till i dag.

Huvuddelen av boken består av fyra kapitel som mer ingående redogör för fragmentens innehåll och framhåller deras potential för forskning. Kapitlet »Books from Abroad and Local Products» börjar med en redogörelse för de omslag som kan dateras till 1000-talet och som därmed är vittnesbörd om inflytanden från olika håll under Sveriges missionstid. Sedan diskuteras i tur och ordning fragment med tyskt, engelskt, franskt, ryskt/baltiskt och skandinaviskt ursprung.

Nästa kapitel har rubriken »Books of the Church». Här görs en geografisk kategorisering. Först diskuteras fragment som härrör från ett visst svenskt stift eller från katedralen i detta stift, därefter den viktiga kategorin fragment av böcker som funnits i sockenkyrkor. De senare innehåller bl.a. anteckningar av lokal karaktär som kan ha stort intresse. En komplett redogörelse ges för de fragment som hittills har kunnat knytas till en specifik sockenkyrka. Det rör sig om 21 kyrkor, från Arnäs (utanför Örnsköldsvik) i norr till Pjätteryd (utanför Älmhult) i söder. Efter den geografiska genomgången diskuteras fragment som härrör från olika kloster och konvent, sorterade efter ordenstillhörighet. Slutligen beskrivs fragment med musiknoter i ett särskilt avsnitt. Här presenteras bland annat två fragment med avancerad polyfon musik, av ett slag som inte har konstaterats någon annanstans

i skandinaviskt material. Tyvärr är det oklart var och av vem denna musik kan ha använts.

I kapitlet »Books for Study» presenteras fragment med annat innehåll än liturgiskt: teologi, hagiografi, juridik, filosofi, naturvetenskap och medicin. Bland de många intressanta iakttagelser som görs kan nämnas att fragment av Gregorius IX:s dekretaler, som promulgerades år 1234, är särskilt talrika. Detta kan sättas i samband med kyrkomötet i Skänninge 1248, då kardinal Vilhelm av Sabina befallde Sveriges biskopar att inom ett år skaffa kopior av denna lagsamling. Tydligt åtlöddes befallningen. Den medeltida europeiska kulturens internationella karaktär illustreras av ett fragment av den tyska dominikanen Johannes av Freiburgs *Summa confessorum*. Enligt en anteckning på fragmentet hade avskriften beställts av en svensk student i Paris från en skrivare av engelsk börd.

Kapitlet »The Final Stage» redogör för fragment av inkunabler och andra tidiga tryck. I samlingen återfinns bland annat en magnifik sida ur Johann Gutenbergs 42-radiga bibel tryckt 1454–1455 på fint pergament och försedd med handskrivna rubriker och versaler och vackert tecknade anfanger och marginaldekorationer (plansch 20, s. 149).

Efter bokens huvuddel följer en uppslagsdel. Denna börjar med en kort redogörelse för databasen med dess många poster och förkortningar. En smula förbryllande är det att posternas namn i boken ges på tyska men i databasen på nätet på svenska. Jag saknar, både i boken och på nätet, en komplett lista över de förkortningar som används i databasens litteraturhänvisningar (t.ex. RH för Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum*).

Beskrivningen av databasen följs av fem värdefulla appendixes. Appendix 1 listar handskrifter som har attribuerats till ett visst stift eller en viss orden; uppgifterna i katalogen har här kompletterats och uppdaterats något. Appendix 2 listar rekonstruerade handskrifter som består av fem eller fler fragment, ordnade efter landskap. Appendix 3 är en lista över fragment av teolo-

giska verk ordnade alfabetiskt efter författare. Appendix 4 är på samma sätt en lista över fragment av juridiska verk och Appendix 5 en lista över verk i kategorin Varia.

Boken avslutas med ordförklaringar, bibliografi, register över handskrifter och fragment, namn- och sakregister samt en lista över bokens figurer, tabeller och planscher. De 21 planscher som i skarpt färgtryck återger väl valda pergamentsomslag bidrar mycket till att göra boken vacker och begriplig och förtjänar ett särskilt omnämnande.

Sammanfattningsvis är detta en välskriven och ytterst värdeful arkivguide som är långt mer än vad ordet »arkivguide» antyder. Säkert kommer den att vara standardintroduktionen till Sveriges medeltida pergamentsomslag under lång tid framöver, och den är fullt möjlig att läsa också för den som inte är fragmentforskare utan bara intresserad av medeltidens bokliga kultur.

Några kritiska randanmärkingar: Korrekturläsning och språkgranskning håller inte riktigt den höga nivå som man hade kunnat förvänta sig. En eventuell ny upplaga bör ses över i det avseendet. Fig. 6 saknar text som anger vad de olika tårtbitarna föreställer och fig. 7 saknar sådan text till en av tårtbitarna (ska vara Psalters, dvs. psalterier). Magister Mathias av Linköping kallas mendikant på s. 19 när han i själva verket var kanik vid domkyrkan. Denne Mathias skrev ett stort bibliskt uppslagsverk som finns representerat bland fragmenten och beskrivs på s. 133–135; men när en samling exemplar av Étienne de Bourbon sägs vara en källa till detta verk torde det vara ett annat verk av Mathias som avses, nämligen hans *Copia exemplorum*.

STEPHAN BORGEHAMMAR

Odd Fjordholm (†), Erla B. Hohler, Halvor Kjellberg & Brita Nyquist (red.)

NORSKE SIGILLER FRA MIDDELALDEREN.  
3. Geistlige segl fra Nidaros bispedømme  
Oslo: Riksarkivet 2012, 272 sid.

Nidaros ärkestift omfattade under medeltiden ett område motsvarande nuvarande Norge från Møre og Romsdal fylke och norrut, samt Härjedalen. År 2012 utkom Riksarkivet i Oslo med en flott utgåva av bevarade medeltida kyrkliga sigill från detta stift, som tredje delen i serien *Norske sigiller fra middelalderen*. Tidigare delar i serien behandlar norska världsliga sigill intill år 1400 (del 1, utgiven i häften 1899–1950) och kungliga och furstliga sigill till och med Erik av Pommerns tid (del 2, 1924).

Förarbetena till alla dessa delar går tillbaka ända till 1860- och 1870-talen, då diplomatarieutgivaren H.J. Huitfeldt-Kaas engagerade konstnärer för att systematiskt avteckna bevarade sigillavtryck under norska medeltidsurkunder. 1980 anlätades sigillkonservatorn Odd Fjordholm (1918–2005) som redaktör för det här aktuella bandet, ett uppdrag som nu fullbordats efter hans bortgång av ett forskarlag bestående av konstvetaren Erla B. Hohler, historikern och arkivarien Halvor Kjellberg och sigillkonservatorn Brita Nyquist.

I utgåvan ingår inte enbart ärkebiskoparnas, domkapitlets, olika klostrets och andra kyrkliga institutioners sigill, utan också prästsigill. Detta skiljer utgåvan från Hallvard Trættebergs mera summariska utgåvor (utanför serien) av kyrkliga medeltidssigill från Bergens stift (i *Bjørgvin bispestol. Fra Selja til Bjørgvin*, 1968) och Oslo stift (*Geistlige segl i Oslo bispedømme, ca. 1200–1537*, 1977), som endast upptar ett urval sigill. Totalt ingår i den nya utgåvan 160 olika sigill (varav några i flera varianter). Dessa är avbildade med såväl färgfoton som teckningar efter de bäst bevarade avtrycken (eller i några fall sigillstamper). I text redogörs sorgfälligt för

respektive sigills mått, omskrift och bild. Alla kända avtryck – således inte enbart de avbildade – finns förtecknade under respektive nummer.

Redaktionens tvärvetenskapliga sammansättning har varit en tillgång i arbetet med den nya utgåvan. Den höga kvaliteten i såväl bildbeskrivningar, transkriptioner av omskrifter som kommentarer är påtaglig. Av stort värde är också den fylliga och pedagogiskt skrivna inledningen, som ger en översikt över forskningen om norska sigill, bruket av sigill, omgravering av sigillstamps, beseglingsprocessen och mycket annat.

Att få med allt som borde vara med i en källutgåva av detta slag torde vara praktiskt taget ogörligt. Redaktörerna har därför i inledningen klokt nog lagt in en brasklapp: »Utgiverne har hatt som målsetting å presentere Nidaros-materialet i sin helhet, men tør ikke utelukke at et og annet segl kan ha unngått deres oppmerksomhet.» Eldbjørg Haug har i en annan recension (i *Collegium medievale* 26, 2013, s. 122) lyft fram att ärkebiskop Eskils (1404–1428) sigill, känt genom ett avtryck, råkat bli förbigånget. Jag vill här kort omnämna några förbisedda sigillavtryck som finns i svenska arkiv.

Först kan nämnas att ärkebiskop Olav Trondsons stora, runda sigill, varav två avtryck redovisas i utgåvan (nr 22, a–b), även är känt genom ett avtryck på baksidan av ett pappersbrev i Landsarkivet, Östersund, daterat Nidaros 7 mars 1470. Tyvärr är detta avtryck nu mycket fragmentariskt.

Saxe Gunnarsson hette en kanik i domkyrkan i Trondheim i slutet av 1400-talet. Han upptas inte i utgåvan, men hans sigill finns bevarat under ett pergamentsbrev i Riksarkivet, Stockholm, daterat Trondheim 28 februari 1487. Detta sigill är runt och har ett bomärke som motiv.

Härjedalen hörde som sagt till Nidarosstiftet, men ingen präst som tjänstgjorde där finns med i utgåvan. En sådan präst med känt sigill var dock herr Torsten (Torstein) i Sveg. Hans spetsovala sigill är bevarat genom avtryck under två pergamentsbrev: Sveg 24 eller 25 februari 1452 i Riks-

arkivet, Stockholm, samt Glöte 1465 efter 29 juni i Nordiska museets arkiv. I likhet med många andra präster vars sigill presenteras i utgåvan hade han valt aposteln Andreas som sigillmotiv.

Riksarkivet i Oslo och redaktörerna har med detta band satt en ny standard för hur en utgåva av nordiska medeltidssigill kan förväntas se ut. Jag hoppas att det norska Riksarkivet följer upp denna succé genom att satsa på fler band i serien, innehållande kyrkliga sigill från andra norska stift. Härigenom blir ett ur många aspekter värdefullt historiskt källmaterial tillgängligt och stimulans ges till vidare forskning.

OLOF HOLM

Christina Blomqvist (red.)

HANS BRASK. Biskop mellan påvemakt och kungamakt (Stiftshistoriska sällskapet i Linköpings stifts skriftserie 10)

Linköping: Stiftshistoriska sällskapet i Linköpings stift 2013, 315 sid.

År 2013 firades att det gått 500 år sedan Hans Brask vigdes till biskop i Linköpings stift. För att kommemorera denna händelse anordnades utställningar, teaterpjäser, mässfirande och seminarier. Under året utgavs också en antologi som är avsedd att visa att Brask »var så mycket mer än mannen som kanske skrev en lapp», som det något blygsamt heter i inledningen (s. 5).

Efter en förteckning över Brasks liv i årtal och en allmänt hållen beskrivning av Brask och hans samtid, båda författade av Per Stobaeus, följer sexton artiklar med mer eller mindre tydlig anknytning till Brasks biskopsgärning. Artiklarnas längd varierar mellan 1,5 och 15 sidor. Artikelförfattarna använder sig omväxlande av slutnoter och av Harvardsystemet.

Några texter handlar direkt om och tillför ny kunskap om personen Hans Brask. Sven-Erik Pernler skriver om Brasks kamp för den »danska» delen av stiftet, Gotland. Till de bidrag som direkt relaterar till Hans Brask hör också Ulla Ehrensvalds bidrag, där hon redogör för sina i

ett annat sammanhang framförda argument för att Brask är den troliga upphovsmannen till den handritade karta över Sverige från 1500-talet som förvaras i Leidens universitetsbibliotek.

Det finns många lokala skrönor och traditioner om Brasks livsgärning. Några av dessa är föremål för kritisk granskning i antologin. Olle Hörfors reder ut bakgrunden till legenden om hur Brask slängde en guldring ned i Åtvidabergs koppargruvor och profeterade att gruvan inte skulle vara lönsam förrän hans ring återfanns (vilket skall ha skett vid mitten av 1700-talet). Visserligen lades gruvan ned under 1500-talet, men i övrigt går det inte att verifiera vare sig Linköpingsbiskoparnas inblandning i Östergötlands medeltida bergsbruk eller den aktuella gruvans anknytning till Brask. Den ring som hittades på 1700-talet tillhörde dessutom inte Brask utan kan dateras till 1600-talet. En annan lokal tradition gör gällande att det magnifika Mariaaltarskåpet i Skärkinds kyrka skulle ha donerats av Hans Brask. Eva Nyström Tagesson skärskådar denna tradition genom analys av både det faktiska altarskåpet och av senmedeltida tillverkningsprocesser och handel med altarskåp. Eftersom de flesta (kända) svenska donatorerna av altarskåp utgjordes av kyrkliga dignitärer eller frälsepersoner, är visserligen Brask en trolig donator, men samtidigt går det enligt Nyström Tagesson att ifrågasätta de äldre uppgifter som använts för att styrka denna koppling. Till dessa hör traditionerna om att Skärkind skulle ha varit ett biskopsprebende och att Brask skulle ha haft dess prästgård som residens. Även om altarskåpet troligen har donerats under Brasks episkopat, går inte traditionen om Brask som donator av altarskåpet att belägga.

Ett flertal texter handlar i mindre utsträckning om Brask och mer om den kontext som han befann sig i. Med utgångspunkt i våra kunskaper om senmedeltidens skola i Sverige belyser Markus Hagberg de knapphändiga uppgifterna om Brasks skolgång i Skara. På ett både roande och kulturhistoriskt relevant sätt tränger Markus Lindberg in i frågan om hur pass »senmedeltida»

Brasks matvanor var. Utgångspunkten tas i de spridda kunskaper vi utifrån både skriftliga och arkeologiska källor har om senmedeltida matkultur. Till slutsatserna hör att Brasks mat-hållning var ganska typisk för den praxis som rådde inom matkulturen i Europa inom den samhällsställning som han tillhörde. Eva Modén och Ann-Charlotte Feldt tar i sina respektive bidrag upp Brasks många bostäder i Linköpings stift, där Feldt särskilt uppmärksammar gårdarna vid Norsholm. Båda anknyter på ett förtjänstfullt sätt till nyare arkeologisk forskning. David Lindén uppmärksammar Brasks företrädare på biskopsstolen, Hemming Gadh, som med rätta beskrivs som den tidigares »motpol».

I några av bidragen hade det varit intressant om relationen mellan Brask och hans kontext hade komplicerats något. I Thomas Malms läsvärda text om den så kallade Linköpingsskatten (bestående av en kalk, en paten, en monstrans, två armrelikvarier och en Katarinastatyett, samtliga i ädelmetall) som hittades under senare hälften av 1600-talet, uppges att det kan ha varit Brask som har grävt ned den, men hur pass säker är egentligen denna tradition? I ett eget kapitel behandlar Marie Ohlsén franciskankonventet i Krokek. Men anknytningen mellan Brask och detta konvent vilar på aningen lösa grunder.

Magnus Nyman bidrar med ett kapitel om »Historikerna och katolikerskräcken», där han bland annat menar att den senmedeltida kyrkan i Sverige »länge skildrats i övervägande negativa ordalag» (s. 274), och att det »länge» ansågs vara en självklarhet att folk skulle överge den katolska kyrkan när reformationen kom. Nyman menar att denna katolikerskräck ännu lever kvar genom ett »medfött protestantiskt perspektiv» (s. 275). Jag håller helt med Nyman om att det i skildringar av reformationstiden fram till första hälften av 1900-talet med vissa undantag förekom prolutherska hållningar och, inte minst, osynliggöranden av såväl katoliker som andra grupper (kvinnor, icke-katolska religiösa minoriteter etc.). Jag håller också med honom om att sådana

yttringar i enstaka fall ännu kan förekomma. Jag är dock inte säker på att »katolikskräck» är ett särskilt signifikativt drag i efterkrigstidens akademiska framställningar av reformationstiden i Sverige. Med tanke på att det inom svensk kyrkohistorisk och praktisk-teologisk forskning har funnits en både inkännande och insiktsfull kunskap om den senmedeltida kyrkan, hade det varit önskvärt med en tydligare konkretion och med en tydligare angivelse om vad detta »länge» består i. Till de få exemplen som anförs på denna katolikskräck hör en framställning av Anders af Botin som i texten betecknas som »en äldre forskare» (s. 274) vilket, med tanke på hans livstid (1724-1790), får betraktas som en underdrift. Nyman riskerar dessutom, ehuru citationstecken används, att själv vara värderande på ett omvänt sätt då han talar om den »svarta' predikolutherdomen» (s. 288) och beskriver reformationens genomförande som en process »där folket mer lydde maktens dekret än spontant fylkades under reformationens fanor» (s. 289).

Antologin innehåller inte särskilt många korrekturfel. Några smärre sakfel bör dock uppmärksammas. Den avsatte Strängnäs-biskopen Magnus Sommar var aldrig »förman» i Krokeks kloster (s. 209) utan var troligen enbart inhytt i konventsbyggnaden. Krokek, som upplöstes vid mitten av 1540-talet, var inte heller »ett av de allra sista medeltida kloster som stängdes i Sverige» (s. 213), däremot var det ett av de sista tiggarkonvent som upplöstes. På s. 302 meddelas den felaktiga uppgiften att en luthersk ärkebiskop skulle ha utnämnts vid Västerås riksdag 1527. Slutligen blir i enstaka fall terminologin anakronistisk, som när det heter att Hemming Gadh fick och bytte »arbete» (s. 64).

Till antologins styrka och svagheter hör dess breda anslag. Bredden är helt nödvändig för att kunna inrama en person som Hans Brask. Samtidigt tenderar det breda anslaget stundtals att förpassa jubileumsföremålet till periferin. Den intressanta tematik som antyds i antologins undertitel (biskopsrollen mellan påvemakt och

kungamakt) kunde i några fall ha belysts tydligare. Boken har en trevlig grafisk utformning och är full av mycket fina bilder, varav många i färg, vilka ger en nödvändig belysning av det stoff som presenteras, särskilt då vi har att göra med en synnerligen färgstark personlighet.

MARTIN BERNTSON

## Urban Sikeborg

LATIN FÖR SLÄKTHISTORIKER. Ord, fraser och begrepp – från Vasatid till 1800-tal

Solna: Sveriges släktforskarförbund 2013, 104 sid.

Urban Sikeborg är till professionen IT-specialist men har ett brinnande intresse för personhistoria och genealogi och har publicerat en rad artiklar inom dessa ämnen, speciellt rörande Hälsingland och släkten Bure. Under sina mångåriga studier av kyrkböcker, domböcker, ägobrev och andra äldre arkivalier har han ständigt konfronterats med det ymniga bruk av latin som var självklart för alla skolade myndighetspersoner (inte alls bara präster!) under de tidigare seklerna av den nya tiden. I stället för att, som tyvärr rätt många gör, chansa eller ge upp, har han lärt sig latin så grundligt att han också själv har översatt dissertationer som han behövt ha tillgång i sin egen forskning. Dessutom har han samlat ett enormt material av ord och fraser som ständigt dyker upp i den här typen av källtexter och nu alltså ställt samman detta till hjälp och glädje för andra.

Boken inleds med en drygt femton sidor lång introduktion, där Sikeborg dels motiverar sitt arbete, dels ger en komprimerad bild av latinets bruk och karaktär under de århundraden han behandlar. Det är kanske svårt att rätt bedöma för en latinare, men det tycks mig att även den som aldrig läst ett ord skollatin här får en klar och lättfattlig introduktion till latin i allmänhet och nylatin i synnerhet.

Sikeborg säger i sin titel att han vänder sig till släktforskare. Men detta lexikon, som omfattar över 6 000 uppslagsord, är inte alls bara till hjälp

för släktforskare även om fokus ligger på sådan terminologi som i första hand sådana stöter på. Det kommer att bli till stor hjälp för historiker av alla olika schatteringar, inte minst för kyrkohistoriker. Det har mycket stort värde även för den hyfsat latinkunnige, eftersom nylatinet ju dels använder antika ord i helt nya betydelser, dels efter behov nybildar ord för nya företeelser; man kommer alltså inte långt i »kyrkbokslatinet» med gängse skollexika. Sikeborg har t.ex. tagit med ett stort antal latinska eller från svenskan lätt latiniserade yrkesbeteckningar, platsnamn och liknande, som annars bara går att hitta i speciallitteratur. Eftersom dateringar i äldre texter ofta görs mera i anslutning till kyrkoåret än till månad och datum enligt modernt sätt finns här givetvis de latinska benämningarna på de större högtiderna men också de länge brukliga latinska benämningar på söndagar som utgick från de första orden i den psaltarpsalm som brukades i dagens introitus.

Lexikonet är uppställt för att kunna användas av den som helt saknar latinkunskaper. Han eller hon ska kunna få hjälp direkt, utan att sätta sig in i några böjningsmönster. Det innebär t.ex. att vanliga pronomen inte presenteras som brukligt i en latinsk lärobok, typ *is ea id*, med åtföljande böjningsmönster, utan principen är att varje form ska återfinnas på sin alfabetiska plats i ordlistan: man kan alltså slå upp både *ejus* (obs! den vanliga nylatinska stavningen brukas genomgående), *eorum* och *iis*, och en grundöversättning ges som tar hänsyn till den normala betydelsen av respektive kasus. På motsvarande sätt hittar man vanliga verbformer, i regel infinitiven samt böjda former i tredje person singularis och pluralis, däremot ytterst sällan första eller andra person, som ju mera sällan torde figurera i de använda källtexterna. *Esse* och *est* återfinns således under bokstaven e, *sunt* under s, och perfektformerna *fuit* och *fuertunt* under f. De flesta namn ges separat i nominativ och genitiv; *Pauli* översätts då som a) Pauls, Påls, b) Paulsson, -dotter; Pålsson, -dotter, och *Paulus* som Paul, Pål, Påvel m.fl. Det

här är till stor hjälp för alla som har att använda kyrkböcker och liknande som källor. Alla namn är inte så genomskinliga som *Paulus*, för det händer att prästerna hittar på ganska långsökta latiniseringar, speciellt för nordiska namn utan kristet ursprung. Många ortnamn förekommer i många former, dels lätt latiniserade, dels »översatta» och då ibland t.o.m. till greciserande form. Ett extremt exempel är Magdeburg, vanligen *Magdeburgum*, som kan figurera som *Virginum civitas* eller *Parthenopolis* (»jungfrustaden» på latin respektive grekiska).

Sikeborgs princip är synnerligen vällovlig och måste rimligen göra lexikonet verkligt användbart. Men den har också sina nackdelar, och då inte minst i »folkbildande» hänseende: det skulle vara ganska enkelt att genom korshänvisningar bidra till att även den som helst bara vill slå upp en viss form ändå får hjälp att också se ett sammanhang, ett system. Detta vore speciellt viktigt som en av de brister jag ändå måste påtala är att många former saknas som rimligen måste vara lika frekventa som andra som tas med. Här finns t.ex. av *suus*, 'sin' formerna *sua* och *suorum* men inte *suo* och *suorum*. Formen *sui* förklaras bara som genitiv i uttrycket *sui juris*, 'myndig' men inte som nominativ pluralis, 'sina'. Liknande inkonsekvenser förekommer i fråga om de flesta pronomen och ibland även vid andra ordklasser.

Vidare menar jag att en del ordtyper via korshänvisningar skulle ha kunnat samlas ihop till systematiska artiklar. Sikeborg ger oss ett utomordentligt viktigt bidrag till förståelsen av släkt- och skyldskapsord, han har med (nästan) allt (jag saknar *patrinus* – a, 'fadder'). Men det skulle vara mycket lättare att se systemet och lära sig det om han i stället för att behandla *pronepos*, *abnepos*, *adnepos* och *trinepos* (och motsvarande för *-neptis*) var för sig i stället genomgående hänvisade till *nepos* resp. *neptis* och där redde ut hela barnbarnsterminologin.

Korshänvisningar skulle också ge en mycket klarare bild av hur söndagsdateringarna egentligen fungerade. Sikeborg har redan en stor och

mycket bra artikel under *Dominica*, och dit hänvisas från somliga latinska söndagsnamn, men inte från alla, och i artikeln saknas åtskilliga. Så finns t.ex. *Esto mihi* på sin alfabetiska plats i ordlistan, korrekt förklarad som 'Fastlagssöndagen' men utan hänvisning. Under *Quinquagesima* står, likaledes utan någon korshänvisning, »den femtionde» = Fastlagssöndagen. Det är ju i båda fallen rätt, men måste verka ganska förvirrande för den som har bristande kunskap om kyrkoåret. *Quadragesima* ges bara som 'första söndagen i Fastan', men betyder också 'Fastan'. Under *Rogationum dies* finner man uppgiften att de s.k. gångedagarna skulle ha inträffat 21–23 april, men de är ju rörliga, eftersom det rör sig om de tre vardagarna före den rörliga helgdagen Kristi Himmelsfärd; i år (2014) skulle de ha inträffat 26–28 maj.

Sikeborg redogör i inledningen för latinets uttalsprinciper. Han använder med hänsyn till de tänkta användarna genomgående accenter, inte latinlexikas gängse längdstreck och kortbågar för att markera uttal. Ibland är han enligt min mening väl dogmatisk, när han alltid föredrar latinsk accent av grekiska ord (principerna kolliderar nämligen ofta). Detta får till resultat att det gängse svenska uttalet av lånord kolliderar med det här angivna. Det gäller t.ex. ord av typen *philosophia*, genitiv *philosophiae*, som akademiskt fortfarande oftast uttalas med latinsk accent, *philosóphia*, men i praktiken måste ha uttalats på grekiskt sätt, *philosophía*, annars hade vi inte fått uttal som 'filosofie magister'. *Eucharistía* och *Epiphanía* säger kyrkfolk. Och jag har svårt att tro att namnet *Doróthea* någonsin uttalats så i Sverige.

Akribin är genomgående hög, men det vore märkligt om det inte funnes en del fel i latinet. Det mesta är småttigheter och ibland nog rena tryckfel, som knappast stör användaren, och jag ska därför inte lista det jag hittat. Jag har dessutom fått veta att en andra upplaga redan är på god väg, där jag har förstått att många sådana smärre misstag rättas till och där även hänvis-

ningssystemet ses över. Jag råder därför läsaren av denna recension att om möjligt få tag på andra upplagan av detta ytterst värdefulla arbete, som kommer att bli ett standardverk för alla som sysslar med den tidiga nya tidens källmaterial.

MONICA HEDLUND

### Lars Eckerdal

DEN SIGNADE DAG. En sång – tre studier (Bibliotheca theologiae practicae, 90)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2011, 211 sid.

I volymen *Den signade dag. En sång – tre studier* sammanför Lars Eckerdal tre egna hymnologiska uppsatser vilkas gemensamma tema är den psalm med medeltida ursprung som brukar kallas »den kristliga dagvisan» och som sedan 1986 står först bland morgonpsalmerna i den svenska psalmboken (som nr 175).

Den första studien, »Den signade dag – den nordiska dagvisan», är med sina närmare 100 sidor den med god marginal omfångsrikaste och ämnesmässigt bredaste; den följer dagvisans historia från de äldsta källorna till dess förekomst i dagens nordiska psalmböcker. De två övriga uppsatserna behandlar folklig koralsång i Mora församling, dels mer generellt, dels i form av en fallstudie av en variant av »Den signade dag» (se vidare nedan).

Huvudstudien, »Den signade dag», är kronologiskt ordnad i tre delar, som behandlar visans medeltida ursprung, dess öden under reformations- och (svensk) stormaktstid samt dess fortsatta historia under nyare tid, dvs. från ca 1800. I de två senare delarna fogas till den historiska indelningen även en geografisk, där Eckerdal skiljer mellan utvecklingen på östnordiskt (dvs. i Sverige och Finland) och västnordiskt (övriga Norden) område.

Den äldsta källan till dagvisan är en handskrift från Vadstena med troligt ursprung ca 1450, vilket givetvis inte hindrar att visan kan vara betydligt äldre. En isländsk handskrift från

1723 går av allt att döma tillbaka på en medeltida förlaga. Den första tryckta versionen av sången kom ett par generationer efter reformationens genombrott, i Hans Thomissøns danska psalmbok från 1569; det är också där som den för första gången omnämns som »kristlig dagvisa» («Den gamle Christelige Dageuise»). »Den signade dag» torde vara den mest genomforskade av nordiska hymner; de olika textvarianterna bjuder på åtskilliga intressanta tolkningsproblem, och hypoteserna om dess ursprung har under åtminstone hundra år avlöst varandra. En problematik rör textens tematiska bredd – visan är en morgonhymn (SAOB definierar »dagvisa» som »sång l. psalm som sjunges vid begynnelsen af en dag») men den har också drag av julsång och, i sin medeltida gestalt, Mariahymn.

Det inledande avsnittet har delvis karaktären av forskningsöversikt, där Eckerdal bl.a. förtjänstfullt namnger, presenterar och diskuterar några av de mest inflytelserika uppfattningarna om ursprunget: »tvåkällshypotesen» (att det skulle röra sig om två sånger som i något skede sammanfogats), »urdagvisetesen» (att en ursprunglig »morgonsång» senare breddats ämnesmässigt genom tillägg av strofer), och »radbandsetesen» (att sången utgör ett »radband av från varandra fristående böner»). Eckerdal ansluter sig inte explicit till någon av de nämnda hypoteserna. Han gör dock några väsentliga observationer om (Vadstena-)textens karaktär och hänvisar även till Anders Piltz då pågående undersökning av denna text och dess möjliga birgittinska proveniens (publicerad 2012 på Artos förlag som *Den signade dag. Den nordiska dagvisans ursprungsfunktion. Texter, analyser hypoteser*).

Till skillnad från de flesta tidigare dagviseforskare intresserar sig Eckerdal även för melodins ursprung; det faktum att dess tidigaste bevarade version är en dansk publikation (Thomissøn 1569) menar han inte hindrar att man kan se dess ursprung snarare som »ett gemensamt medeltida nordiskt arv» än som specifikt danskt. Ostridrigt är att både text och melodi är genuint nordiska,

något mycket ovanligt när det gäller medeltida sånger. Angående det sammanhang där visan kan ha uppstått framför Eckerdal vad han anspråkslöst kallar ett »förslag»: att den ursprungligen kan ha sjungits av en försångare. Till stöd anför han dels en formulering i avslutningsversen (här återgiven på nutida svenska), »Denna visa har ni [nu] hört, den har nu kommit till ända»), dels den tyske visforskaren Walter Wioras undersökningar av medeltida sångtraditioner.

I den fortsatta undersökningen av dagvisans historia i Norden behandlas inte bara (mer eller mindre) officiella psalmboksutgåvor utan även andra sångsamlingar och (delvis hypotetiska) traditioner. Eckerdal visar bl.a. att den melodiform som återfinns i Koralspsalmboken 1697 (och som är mycket nära den som finns i vår nuvarande psalmbok) inte behöver ha varit den som i praktiken används mest; de flesta svenska handskrifter från 1700-talet uppvisar flera avvikelser, som enligt författaren går tillbaka på en av den officiella koralspsalmboken oberoende tradition. Denna hypotes bär sannolikhetens prägel, även om bristen på äldre källmaterial (endast två svenska koralhandskrifter från före 1697 föreligger) gör att en viss osäkerhet kvarstår.

I huvudstudiens sista del, om »nyare tid», inför Eckerdal begreppet »dagvisesyskon». Det står för de två psalmer, en morgon- och en kvällspsalm, som i slutet av 1500-talet diktades av den danske prästen Hans Christensen Sthen. Av dessa är det egentligen bara morgonpsalmen som är ett verkligt »syskon» till den medeltida dagvisan, både innehållsmässigt och genom att den var avsedd att sjungas på samma melodi – inget av detta gäller för kvällspsalmen, som bl.a. har en rad mindre per strof, och det är oklart vad som avses med att den är »dagviseklingande» (s. 94). Rubriken »Dagvisesyskon» återkommer även i avsnitten om Sverige och Finland, där av Sthens psalmer endast kvällspsalmen (nu Sv.ps. 501) finns med.

»Den signade dag – den nordiska dagvisan» är en studie med många förtjänster, resultatet av



en omfattande och gedigen forskningsinsats. Det nordiska perspektivet genomförs konsekvent; även dagvisans historia på färöiskt och grönländskt område samt i psalmböcker på de olika samiska språken behandlas. I framställningen finns också en välgörande och inte helt vanlig balans mellan text- och melodianalys. En god balans finns också mellan (text- och musik-)analytiska och kontextuella perspektiv, vilket bl.a. framgår av underrubriker som »Nya tider för fem nordiska folkkyrkor» och »Psalmboken som kyrklig och samhällelig angelägenhet».

I uppsatsen om »exemplet Mora» avvisar Eckerdal enkla förklaringsmodeller till de folkliga koralvarianternas försvinnande (såsom 1819 års psalmbok och dess följeslagare Haeffners koralbok från 1820); han påpekar att den Wallinska psalmboken relativt tidigt och till synes utan problem kom i bruk i Mora, vilket inte hindrade att äldre folkliga koralvarianter ändå levde kvar, genom traditionsbärare som Finn Karin (1835–1912). Dessa blev brukade vid sammankomster i andra lokaler, men kunde även berika församlingssången i kyrkan; öronvittnen berättar om ett slags flerstämmighet, som upplevdes som välklingande – till skillnad från tidigare epokers mer vildvuxna »multiheterofona» församlingssång. Vittnesbörden om sången i kyrkan är dock svårtolkade när det gäller musikaliska detaljer. Som bidragande orsaker till det förändrade sångsättet anger Eckerdal, utöver koralbok och orgelanskaffning, även »församlingens livets krackelering» (en kraftig nedgång i församlingens gudstjänst- och nattvardsdeltagande vid slutet av 1800-talet) genom samhällsförändringar där bl.a. väckelse- rörelsernas framväxt spelade en viktig roll.

Den enda folkliga koralvariant som har levt kvar i Moras gudstjänstliv är Finn Karins version av »Den signade dag», som sedan 1880-talet brukas som församlingssång vid julottan. Om denna »Morapsalm» (just i detta fall avser »psalm» alltså endast melodin) handlar den sista uppsatsen, där författaren diskuterar sju uppteckningar av melodin från årtiondena kring

sekelskiftet 1900 och bl.a. visar att olika noteringsätt kan gå till; uppteckningarna, vare sig de härstammar från Finn Karin själv eller en senare generation, är i huvudsak samstämmiga beträffande melodigestaltningen.

Boken har en utförlig engelsk »Summary» och ett personregister. Till stor hjälp för läsaren är att inte mindre än tolv textvarianter av dagvisan (helt eller delvis) återgetts i ett appendix, vid behov försedda med översättning.

SVERKER JULLANDER

### Kajsa Brilkman

UNDERSÅTEN SOM FÖRSTOD. Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2013, 270 sid.

Kajsa Brilkman disputerade i historia vid Lunds universitet den 11 oktober 2013. I sin avhandling tillämpar hon ett diskursanalytiskt perspektiv, vilket innebär att intresset inte i första hand är riktat mot aktörernas synsätt och drivkrafter utan mot de talstrukturer som röjer sig i deras texter och utsagor. Istället för att förstå reformationen som uttryck för avsikter som producerats av aktörerna själva vill hon lyfta analysen till att betrakta vad som ligger bortom aktörernas medvetna förståelse. Det avgörande är för författaren inte vilka argument som företräddes av endera parten, utan sättet på vilket man uttryckte sig om verkligheten. Det viktiga var inte *vad* man sa, utan *snarare hur* man sade det. Författaren vill komma åt strukturen inom en sådan samtalsordning under den tidiga reformationen i Sverige. Det blir därför hennes uppgift att undersöka upprepningar i källmaterialet. Med upprepningar avses helt enkelt likartade återkommande formuleringar som förekommer i omfattande kvantitativ utsträckning och inom olika textgenrer. Dessa upprepningar bildar tillsammans en struktur som enligt författaren har påverkat sättet på vilket textförfattare har formulerat sig

i sammanhang som har varit väsentliga för den svenska samhällsutvecklingen.

Till skillnad från många andra diskursanalytiska studier uppfattas inte slutsatserna i denna avhandling enbart beröra inomtextuella förhållanden. Istället gör författaren en anknytning mellan den nya reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen. Denna bredare och öppnare form av diskursanalys motsvaras av författarens sätt att förhålla sig till tidigare forskning som i första hand utgörs av studier som tar sin utgångspunkt i aktörsdrivna perspektiv. Genom denna dubbelt utmanande ansats, kan författaren studera redan tidigare väl kända källor från den tidiga reformationen i Sverige utifrån nya premisser. I första hand har författaren utgått från Olaus Petris samlade skrifter och kungliga brev och riksdagsakter i riksregistraturet.

I sitt andra kapitel beskriver författaren de regler för det korrekta reformatoriska talet som hon menar styrde samtalsordningen. Det blir då angeläget att argumentera för vad som särskiljer det reformatoriska talet från det senmedeltida. Här kan författaren inte gå förbi de intensiva diskussionerna om kontinuiteten mellan senmedeltid och reformationstid som länge har präglat den internationella reformationsforskningen. I likhet med undertecknad menar författaren att det alljämt är relevant att beskriva reformationen som något nytt, vilket inte behöver utesluta att det också fanns tydliga kontinuiteter med senmedeltida förhållanden. Den nydanade reformatoriska samtalsordningen kondenserar författaren till de två sammanhörande begreppen »konflikt» och »centrering». Det handlar dels om reformatorernas konflikt med i deras tycke rådande feltolkningar av det kristna budskapet, dels om deras ambition att centrera budskapet om frälsning till en särskilt punkt och därvid undvika mångtydighet. Författaren menar att det fanns konflikter och försök till centrering även tidigare, men menar att själva brytningen bestod i »att den permanenta konfliktsituationen och reduktionen

av betydelse blev till legitima sätt att tala» (s. 52). Det helt nydanande bestod alltså i att ett visst typ av tal blev legitimt. Frågan är dock om författaren menar att denna legitimitet utgjorde en faktor utanför samtalsordningen eller om samtalsordningen så att säga legitimerade sig själv? På ett likartat sätt formulerar sig författaren på s. 61, där hon förklarar att skillnaden mellan den medeltida kyrkan och den reformatoriska samtalsordningen »är att institutionen som kunde reglera betydelse försvann, så att betydelse blev osäkert och beroende av uttolkaren». Avgörande för den diskursiva förändringen var – att döma av denna formulering – snarast den institutionella förändringen, något som jag tolkar som syftande på hur påvedömet miste sin ställning i de reformatoriska kyrkorna.

Författaren uppmärksammar ett antal begrepp som upprepas i olika typer av källor, vilka ytterst anknyts till frågan om rättfärdiggörelse. Till de viktigaste hör »sanning» och »förståelse». Detta avsnitt innehåller en i mitt tycke mycket intressant diskussion om en reformatorisk kunskaps-teoretisk position som innebar att sann förståelse enbart nåddes genom att läsa eller höra Guds ord. Detta synsätt innebar ett avståndstagande från vad man uppfattade som senmedeltidens sätt att fixera tron i handlingar och symboler. Genom att den rätta förståelsen tillmättes så stor betydelse blev det av vikt att göra gudstjänsten begriplig för folket, exempelvis genom att fira mässan på svenska. I det sammanhanget hade författaren med fördel kunnat föra en intressant kritisk diskussion med liturgivetenskapliga teorier om kontinuiteten mellan mässan på svenska och dess senmedeltida motsvarigheter.

För att belysa varför det för reformatorerna var så viktigt att upprepa talet om kunskap ur sanningens källa, lyfter författaren fram vad hon kallar den reformatoriska samtalsordningens paradox. I humanismens anda betonades värdet av ursprungstexten, som ansågs innehålla den rena sanningen. Samtidigt innebar översättningar inte någon garanti för en enhetlig tolk-

ning. Tvärtom uppstod nya tolkningar som en följd av översättningarna. Den enda sanningen fanns följaktligen i en ursprungstext vars förståelse i praktiken var helt beroende av »rätt» uttolkare. Det blev därför av vikt för reformatorerna att tränga ut denna paradox ur samtalsordningen genom kunskapskontroll.

I de följande tre kapitlen diskuteras konsekvenserna av den reformatoriska samtalsstrukturen i specifika sammanhang, närmare bestämt i talet om ordnandet av hushållet och församlingen, i talet om ordning, gemenskap och särhållning i riket samt i upprättandet av skillnader och avgränsningar gentemot världen utanför riket.

Samtliga tre kapitlen tar avstamp i en positionering gentemot tidigare forskning. I kapitlet om ordnandet av hushåll och församling diskuteras teorier om social disciplinering och frågan om huruvida implementeringen av reformationens idéer bland folket var misslyckad eller ej. I kapitlet om ordning, gemenskap och särhållning i riket anknyter författaren till forskning om religionens roll i statsbildningsprocessen, där vissa har tillmätt reformatorisk teologi en stor betydelse för Gustav Vasas maktlegitimering, medan andra har tonat ned religionens roll i detta sammanhang. Därutöver har också statsbildningsprocessen betraktats som en följd av kompromisser om reformationen mellan överhet och undersåtar. I kapitlet om särhållning och gemenskap gentemot omvärlden tar författaren sin utgångspunkt i diskussionen om reformationens roll för konstruktionen av riket som en territoriellt definierad enhet.

Författaren kan efter att ha redogjort för tidigare forskning konstatera att eftersom den utgår från ett aktörsperspektiv kan hon genom att söka sig bortom textproducentens mening finna alternativa eller kompletterande perspektiv. I kapitlet om ordnande av hushåll och församling uppmärksammas utsagor om olikheter inom hushåll och församling vilka enligt författaren lade grunden för hierarkier. Till samma mönster hör också betoningen av undervisning

och lärande, vilket skapade en talordning som uppmärksammade problemen med att vissa inte ville gå i skola och lära sig något. Med denna utgångspunkt blir utsagor som tidigare använts för att belysa ett motstånd – att folk inte ville lära sig något om reformationens idéer – i detta sammanhang snarare betraktade som uttryck för en reformatorisk talordning.

I kapitlet om ordning, gemenskap och särhållning i riket framhålls den reformatoriska samtalsordningens kamp mot mångtydighet när det gällde vägen till frälsning, och den där till hörande betoningen av kunskapskontroll. Hon uppmärksammar de olika ömsesidiga förpliktelseerna som olika grupper i samhället hade gentemot varandra, och hur olikheterna blev en förutsättning för ordning och gemenskap. Brillman kommer till slutsatsen att den reformatoriska samtalsordningen hade större betydelse för kungen och riket under den tidiga reformationen än vad som tidigare ofta har gjorts gällande. Om man utgår från denna talordning som något som hade ett överordnat värde och genomsyrade allt tal, går det att återfinna en reformatorisk samtalsordning i många olika utsagor, även om det avsedda innehållet inte ger intryck av att vare sig stödjande reformationen eller ens handla om den. För undersåten var en del av samtalsordningen särskilt viktig, nämligen tillägnet av den rätta inneboende kunskapen. Undersåten kom att betraktas som ett subjekt som ägde förmågan att förvalta rätt gudskunskap. Talet om olydiga och oförståndiga underståtar betraktar alltså författaren inte som indikationer på processens tröghet eller misslyckande. Istället fokuserar hon de förutsättningar för detta sätt att beskriva subjekten, som gavs genom den reformatoriska samtalsordningen.

I kapitlet om upprättandet av skillnader och avgränsningar gentemot världen utanför riket tar författaren fasta på de ömsesidiga förpliktelseerna som det hos Gustav Vasa återkommande uttrycket »svenska män» implicerade. Likaså innebar avståndstagandet till påvemakten och

beskrivningen av påven som Antikrist, ett sätt att stabilisera uppfattningen att det enbart fanns en ofelbar källa till sanningen. Därigenom innebar enligt författaren »inte bara» den faktiska brytningen med påven en del av statsbildningsprocessen. Även sättet att tala om påven syftade i förlängningen till att hålla samman riket som en icke-katolsk gemenskap. På samma sätt fungerade utsagor hos Gustav Vasa om vikten av att vara »evangeliska» och att bo i ett »evangeliskt» rike som en identitetsmarkör som lade grund för en territoriell och nationell gemenskap.

I författarens perspektiv, där fokus inte riktas mot aktörernas perspektiv, utan där det är diskurserna som skapar det subjekt som aktörerna är bärare av, var följaktligen reformationen alls inget misslyckande. Eftersom det – oavsett innehåll och mening i utsagorna – fanns en samtalsordning som kretsade kring vissa element som exempelvis vikten av sann gudskunskap, var den reformatoriska talordningen framgångsrik. Oavsett om man var överens eller inte om hur tron och bekännelsen skulle gestaltas, var man ändå delaktiga i en reformatorisk samtalsordning som just därigenom fungerade på ett integrerande sätt.

Avhandlingen är skriven på ett mycket läsbart sätt, även om läsningen stundtals störs av något för många korrekturfel. När det gäller teologiska förhållanden går det att göra några smärre anmärkningar. Författaren uppger att tidens stora fråga var hur människan blir »frälst» (s. 62). Detta är på sätt och vis helt riktigt, men då författaren använder »frälst» och »rättfärdiggjord» som utbytbara formuleringar (se s. 64), borde det möjligen ha klargjorts att termerna inte har exakt samma teologiska innebörd. På s. 174 ställer författaren reformatoriska utsagor om människan som passiv i frälsningen mot utsagor om »en mer aktiv människa», vilket betecknas som en betydelseglidning inom samtalsordningen. Det bör dock framhållas att passivitet i frälsningen inom reformatorisk teologi ingalunda innebar att

människan skulle vara inaktiv i sitt handlande vare sig inför Gud eller människor.

Författarens sätt att tillämpa ett diskursanalytiskt perspektiv och samtidigt anknyta samtalsordningen till den tidigmoderna integrationsprocessen och relatera den till studier med aktörsdrivna perspektiv gör att hon hamnar mellan två stolar, vilket är en för- och nackdel. Till fördelen hör att studien är av relevans även för just forskare som tillämpar aktörsdrivna perspektiv. Till problemen hör att det stundtals är oklart hur samtalsordningen går att relatera till just dessa perspektiv. I detta avseende menar jag att det går att skönja vissa glidningar i avhandlingen. Stundtals får jag intrycket att exempelvis social disciplinering är en *konsekvens* av en samtalsordning, ibland talas om ett samspel eller kompletterande perspektiv, ibland verkar närmast den politiska utvecklingen ha företräde som förklaringsgrund.

Författaren ställer på s. 175 den högst relevanta frågan om de tilltalsformer som skapade gemenskap i riket måhända redan fanns i det politiska språket före reformationen. Brilkman öppnar för denna möjlighet, men konkluderar: »Det viktiga i min argumentation är inte att bevisa att det var en påverkan från det andliga till det världsliga, snarar [sic] har det varit en utgångspunkt att de båda hänger samman» (s. 176). Fast inte så sällan vänder hon på resonemanget och pekar på samtalsordningens förutsättningar för de politisk-sociala konsekvenserna. Ibland tycks samtalsordningen utgöra själva fröet till den politiska integrationsprocessen. På s. 186 går det att läsa: »Statsbildningsprocessen blir i detta perspektiv ett resultat av talet om riket där integration skedde genom att talet skapade den ram som alla subjekt ingick i.» Samtidigt tycks författaren mena att samtalsordningens genomslag berodde på en institutionell förändring, vilket skulle kunna tolkas som att det rör sig om en form av samspel. En intressant glidning finns på s. 141 där det talas om att ordningen »*inte bara* kunde ses som ett resultat av producentens

intentioner [...]» (min kursivering). Innebär det att aktörernas intentioner ändå delvis hade betydelse? På s. 155 tycks författaren vara öppen för att politiseringen av reformationen påverkade samtalsordningen, och inte tvärtom. Likaså talas om att »forskningens fokus vid en aktörsdriven integrationsprocess [kan] problematiseras och kompletteras» (s. 237). Synen på samtalsordningen som just ett komplement antyds också på s. 192 där författaren menar att utöver synsättet att utsagorna avspeglar det faktiska händelseförloppet, kan man »också» tolka samtalsordningen i sig som själva drivkraften i processen mot den kessionellt definierade politiska enhet som riket kom att utgöra. På s. 218 uppger författaren att hon förstår processen bakom uppkomsten av tidigmoderna stater »utifrån talet självt». Men på följande sida menar hon sig vilja visa »hur sättet man talade på hade direkt koppling till hur statsbildningsprocessen fungerade och reflekterade alltså inte *bara* pågående händelser» (min kursivering) (s. 219). Vad är det alltså som samtalsordningen gör? Korresponderar och samspelar den, eller styr den hela utvecklingen? Finns det några aktörsdrivna faktorer som påverkar dess uppkomst och utveckling? Jag drar slutsatsen att författaren snarast förespråkar ett synsätt enligt vilket den aktörsdrivna utvecklingen står i en form av samspel med samtalsordningen, att texten både påverkar och påverkas av den socio-politiska utvecklingen, vilket i förlängningen innebär att båda sätten att studera händelseutvecklingen är nödvändiga. Detta är i så fall en i mitt tycke både rimlig och konstruktiv metodisk ingång.

Det finns samtidigt en problematik i sättet att tala om reformationens framgång – oavsett om det sker ur ett diskursanalytiskt eller ett kulturhistoriskt perspektiv – om, som fallet är i föreliggande studie, enbart »vinnarnas» perspektiv ligger till grund för analysen. Författaren har analyserat utsagor av Gustav Vasa och de ledande reformatorerna, men inte av reformationens motståndare. I Hans Brasks omfattande

brevsamling och i de upproriska bondemenigheternas agitationsskrifter mot kungen röjer sig rimligtvis en annan och mer traditionellt orienterad samtalsordning. Frågan blir då om man verkligen kan tala om en oanfrätt framgångsrik reformatorisk samtalsordning eller om det inte snarare är så, att tiden präglades av en diskursiv kamp för att definiera den rätta kristna troskenskapen. En sådan diskursiv kamp var knappast något unikt för reformationstiden och den blir i flera avseenden en avspeglning av den politiska och teologiska maktkamp som står i fokus i ett aktörsdrivet perspektiv.

Under alla omständigheter har författarens analys av olika diskurser som går att skönja i den tidiga reformationens källmaterial ett stort värde för förståelsen av den tidiga reformationen i Sverige. Till de mest betydelsefulla delarna i avhandlingen hör enligt mitt förmenande diskussionen om centreringen av trosinnehållet och vikten av rätt förståelse, vilka båda belyser väsentliga förändringar i både reformatorisk teologi, liturgisk praktik och i statsmaktens politiska utveckling. Under närmare fyra decennier har diskontinuitetsperspektivet på olika sätt utfasats ur reformationsstudiet. Av den anledningen är det glädjande att Kajsa Brilkman på ett fräscht och nydanande sätt åter aktualiserar frågan om reformationen som något väsentligt nytt i historien.

MARTIN BERNTSON

## Sigismund Ernoffer

ENCHIRIDION. Det är den lilla och rena katekesen 1591 jämte sannfärdig, ögonskenlig, förmerad och välbegrundad försvarsskrift 1591. Utgiven i faksimil och i översättning av Per-Axel Wiktorsson, samt med inledning av Magnus Nyman. Red. Markus Hagberg (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 68)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2012, 251 sid.

Vi tror felaktigt, med facit i hand, att historien utvecklar sig efter någon sorts obönhörlig lagbundenhet. Att Sverige är ett protestantiskt land (eller har varit, så länge kristendomen ännu var en dominerande samhällskraft) verkar självklart. Men svenskarna i dag hade lika gärna kunnat vara hängivna katoliker, som polacker eller irländare.<sup>1</sup>

Den lutherska reformationen i Sverige gick inte över en natt. Det går inte så fort och lätt att omforma ett folks mentaliteter, vanor och tänkesätt. Att Sverige blev just lutherskt var heller ingen självklarhet. Först 1593 bestämde sig den svenska kyrkan principiellt för den lutherska varianten av protestantism. Men därmed var saken inte avgjord för all framtid. Efter Johan III:s död 1592 fick Sverige nämligen en katolsk kung, Sigismund III Vasa, som härskade över en stormakt: förutom Sverige (inklusive Finland) omfattade hans kungarrike nuvarande Polen och Litauen och delar av Vitryssland och Ukraina. I Sverige kämpade han trots detta i ett politiskt och militärt underläge. Han försökte skaffa katolikerna i Sverige så gynnsamma livsvillkor som möjligt. Men slaget vid Stångebro 1598, som han förlorade mot sin konkurrent om makten hertig Karl, gjorde hans position i landet ohållbar, trots att han var landets legitime regent. Inom kort skulle Karl inta hans tron under namnet Karl IX, förbjuda katolsk gudstjänst och tvinga

kvarvarande katoliker att välja mellan landsflykt och döden.

Kyrkfolket hade inte bett om någon reformation. Den hade initierats av Gustav Vasa och adeln, som hade ett gott öga till de jordegendomar och kyrkoinventarier som folk under århundraden hade testamenterat till kyrkan för att prästerna skulle be och fira själamässan för dem efter deras död. Kyrkans tillgångar konfiskerades av den nya maktens män, och bönen för de avlidna avskaffades av ideologiska skäl.

Det blev sedan segrarna som skrev historien, då som alltid. Den lutherska kulturrevolutionen framställdes under många generationer som en befrielse med folkligt stöd, medeltidskyrkan som djupt förfallen och den katolska religionen som en kristendom förvanskad till oigenkännlighet.

Men ännu i början av 1590-talet var utvecklingen oavgjord. Det fanns fortfarande katolska motståndsfickor. Den främsta var Vadstena kloster, som fortsatte sin verksamhet fram till 1595, då de sista systrarna tvingades i exil till Polen. I Stockholm verkade den norske jesuiten Laurentius Norvegus (kallad Klosterlasse) och andra katolska präster. Ett åttiotal svenskar och finnar studerade vid jesuitkollegiet Braunsberg (i nuvarande Polen) åren 1578–98 med tanke på kommande verksamhet i Sverige. Den nederländske jesuiten Petrus Canisius lilla katekes trycktes och spreds på svenska som ett led i den andliga landskampen.

Ytterligare ett vapen användes, av mer bisarrt slag: en katolsk katekes bestående enbart av Luther-citat, i allmänhet helt autentiska, i någon fall lätt »förbättrade». Detta bokprojekt genomfördes av den tyske jesuiten Sigismund Ernoffer, drottning Annas (Sigismunds makas) biktfar och kungens rådgivare i trosfrågor. Ernoffer hade läst sin Luther noga och tränats i konfessionell polemik, så kallad kontroverteologi. Eftersom Luther inte är entydig – han genomgick med tiden en utveckling från katolsk teolog och förkunnare till alltmer egensinnig kritiker av katolska kyrkan – gick det tämligen lätt att i hans tidiga

<sup>1</sup> Denna recension har tidigare publicerats i *Skara stiftshistoriska sällskaps medlemsblad*, 2013:1.

produktion hitta texter som illustrerar traditionella katolska läro punkter. Ernhoffer gav 1587 ut ett kompendium av Luther-citat till stöd för den katolska läran, och 1591 kom detta ut i svensk översättning. Syftet med Ernhoffers »lutherska katekes» var naturligtvis att förvirra lutheranerna och göra dem osäkra på vad deras stora auktoritet egentligen lärde i olika kontroversfrågor. Denna retoriska metod, att använda citat i urval och med en tendens som den citerade författaren inte skulle godkänna, var inget unikt för Ernhoffer. Luther gjorde på samma vis med Erasmus av Rotterdam och Olavus Petri med sina katolska motståndare Peder Galle och Petrus Helie. Begreppet upphovsrätt och krav på exakta belägg kom inte förrän flera århundraden senare.

På detta sätt kunde Ernhoffer få Luther att förespråka helgonkult, läran att sakramentens antal är sju, att den romerska mässan är den rätta gudstjänstformen, att kyrkan är bevarad från misstag i lärofrågor, att skärselden finns och att man bör be för de avlidna, att avlaten är en hjälp för levande och döda – allt detta åsikter som han som reformator kraftigt tog avstånd från. Luther hade också efterlyst en kalenderreform, något som senare genomfördes av påven Gregorius XIII år 1582. Om lutheranerna ville klaga på innehålllet i denna katekes borde de vända sig direkt mot Luther, den ansvarige författaren, menade Ernhoffer.

Nu har det flitiga *Skara stiftshistoriska sällskap* (med Markus Hagberg som redaktör) tagit initiativet att ge ut denna pseudo-lutherska katekes i faksimil och med översättning till nutida svenska. Detta är en kulturell välgärning, eftersom vi har all anledning att, som Magnus Nyman säger i sitt informationsrika förord, lyssna till de tystade rösterna och höra vilka argument de framförde i det som för dem var en kamp på liv och död.

Vi vet inget om vilka effekter denna skrift eventuellt fick i folkets medvetande. Men det är inte osannolikt att böcker som denna utlöste hetsiga diskussioner kring matborden och i ölstugorna, i miljöer dit makten inte nådde med sin långa arm

och där vanligt folk tog risken att säga vad de tänkte.

ANDERS PILTZ

## David Gudmundsson

KONFESSIONELL KRIGSMAKT. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721

Malmö: Universus Academic Press 2014, 256 sid.

David Gudmundssons doktorsavhandling i kyrkohistoria ventilerades den 14 maj 2014 i Lund. Jag var förordnad som fakultetsopponent och denna recension bygger till stor del på de synpunkter jag tog upp till diskussion vid disputationen.

Avhandlingen *Konfessionell krigsmakt* tar sin utgångspunkt i den historiska fiktionens bilder av det förflutna. Det är Gustaf Cederströms historiemålning *Regementets kalk* från år 1900 som utgör avhandlingens inledande scen. Bilden föreställer knäböjande karoliner och en fältpräst någonstans på en vindpinad rysk stäpp – strax innan de firar nattvard. 1800-talets litterära och konstnärliga bilder av karoliner var förvisso romantiserade, men innehöll enligt Gudmundsson också aspekter som senare forskning har tagit fasta på. Det handlar bland annat om religionens stora betydelse för den karolinska armén under stora nordiska kriget.

Idag råder enligt Gudmundsson det motsatta förhållandet. Ett exempel på den avromantiserade bild som präglar vår tid kan ses i Peter Englunds bok *Poltava* från 1988. Englund beskriver där fältpredikan som gammaltestamentlig, krigisk och i det närmaste blodtörstig. Gudmundsson pekar på att den forskning som har undersökt fältpredikan under stormaktstiden främst har fokuserat på predikningar från 1600-talets första hälft. Man har funnit att predikningarna främst hölls över texter från Gamla testamentet, att de hade krigiska teman och att förkunnelsen var mer lagisk än evangelisk. Gudmundsson ser problem i dessa påståenden och han uppfattar

Englunds bild av fältpredikan som ett exempel på att de har projicerats framåt i tiden – mot 1700-talet. Den äldre forskningens bild av fältpredikan behöver därmed både ifrågasättas, kompletteras och jämföras med ny internationell forskning.

Avhandlingens undersökningsobjekt är således kyrklig förkunnelse i fält under stormaktstiden – från Gustaf II Adolfs trontillträde år 1611 till freden i Nystad år 1721. Med kyrklig förkunnelse avses här både predikan och gemensam bön. Gudmundsson ser en poäng i att kombinera dessa typer av texter i sin analys. Det har inte skett tidigare och kan därför kasta nytt ljus över de religiösa föreställningar som präglade det religiösa livet i fält. Gudmundsson vill dessutom undersöka ett angränsande fält som är delvis outforskat. Det handlar om de praktiska sidorna av samverkan mellan kyrka och armé under tidigmodern tid. Det saknas en omfattande översikt av denna kyrkliga verksamhet.

Men Gudmundsson stannar inte där. Samtidigt som bilden av fältpredikans gammaltestamentliga karaktär ska prövas låter Gudmundsson avhandlingens fokus vidgas till att också innehålla jämförelser med den nyare forskning som genomförts i bland annat England och Tyskland. Där har nämligen frågor om predikans känslomässiga, identitetsskapande och disciplinerande funktioner ställts. Dessa viktiga aspekter har inte tidigare diskuterats i fråga om militär förkunnelse i en svensk kontext.

Gudmundsson sammanför sina avsikter i en övergripande syftesformulering. Syftet är att förklara fältpredikans och fältbörens grundläggande tematik och funktion. I samband med detta omprövas även uppfattningen inom äldre forskning att fältpredikan framför allt var gammaltestamentligt präglad. Men avhandlingen har också ett mer specifikt syfte. Det är att försöka förstå hur förkunnelsen kunde bidra till att forma självbild och omvärldsbild hos den svenska armén. För att kunna uppnå dessa båda syftemål behöver Gudmundsson besvara ett antal frågor som han också formulerar i inledningskapitlet.

De tar sin utgångspunkt i det analytiska perspektiv som han har valt för sin studie. Gudmundsson introducerar nämligen i sin undersökning den tyske kyrkohistorikern Thomas Kaufmanns teori om luthersk konfessionskultur.

Kaufmann har riktat kritik mot tidigare konfessionaliseringsforskning och menat att man främst uppfattat konfessionerna i Europa efter reformationen som redskap för de tidigmoderna statsmakterna och att man inte tagit tillräcklig hänsyn till skillnaderna mellan dessa konfessioner. Kaufmann vill därför fokusera på det specifikt lutherska och menar att det existerade en nationellt gränsöverskridande luthersk konfessionskultur som å ena sidan hade gemensamma drag, men å andra sidan också karaktäriserades av en stor kulturell variation. Kaufmann vill synliggöra både de lutherska särdragen i förhållande till andra konfessioner och den inomlutherska mångfalden. Det är detta perspektiv som Gudmundsson introducerar och tillämpar i sin undersökning.

Vad är då enligt Kaufmann de kännetecknande dragen för den lutherska konfessionskulturen? Det är 1) en betoning av Luthers roll som symbolgestalt, 2) förekomsten av ett starkt eskatologiskt medvetande och 3) förekomsten av en stark och långlivad kritik av den katolska kyrkan. Dessa tre aspekter i Kaufmanns analys blir därmed också identifikationspunkter – sådana som Gudmundsson söker efter i sitt källmaterial. Det tredje kännetecknet för den lutherska konfessionskulturen – kritiken mot den katolska kyrkan – har Gudmundsson tagit särskilt fasta på. Det har fått en tyngdpunkt i analysen genom att Gudmundsson har valt att betona just relationen mellan självbild och omvärldsbild i sin syftesformulering. För att kunna fånga och analysera sådana motbilder och självbilder har Gudmundsson därmed valt att introducera begreppet *erbjuden identifikation* som delvis tar sin utgångspunkt i Thomas Hylland Eriksens sätt att uppfatta identifikation som både relationell och situationell. Den förändras i relation till omgivningen och beroende på



situationen. Med en sådan utgångspunkt blir det också nödvändigt att studera motbilder när en självbild ska undersökas.

Med hjälp av begreppet erbjuden identifikation vill Gudmundsson kunna fånga in predikningarnas och bönböckernas identitetsformerande innehåll. Det är särskilt tre teman som Gudmundsson tar fasta på. De är soldatens konfessionella tillhörighet, hans världsliga lojalitet och hans roll som soldat. Dessa ses som tre former av erbjuden identifikation och benämns av Gudmundsson »rätt kristen», »svensk undersåte» och »kristlig soldat». Undersökningen av den konfessionella, den nationella och den professionella identifikation som erbjuds i den kyrkliga förkunnelsen är på så sätt avhandlingens röda tråd.

#### *Undersökningen*

Avhandlingen består av sju huvudkapitel. I det inledande kapitlet presenteras avhandlingens utgångspunkter. I kapitel 2 och 3 undersöks det kyrkliga livet i fält. Det ger en viktig bakgrund till kapitel 4–6 där de ovan nämnda erbjudna identifikationerna undersöks. I avhandlingens sjunde kapitel sammanfattas undersökningens resultat. Nedan följer en kort beskrivning av varje kapitel innehåll och resultat.

Kapitel 2 beskriver hur det kyrkliga livet i fält var reglerat och organiserat, hur präster och soldater rekryterades samt hur de religiösa ceremonierna i fält kunde te sig. Gudmundsson drar slutsatsen att de praktiska sidorna i fält inte avvek särskilt mycket från hur det kyrkliga livet var organiserat i hemlandet. Fältpräster utförde exempelvis samma uppgifter som församlingspräster och gudstjänstlivet skulle så långt det var möjligt likna liturgin i hemlandet. Men eftersom arbetsvillkoren i fält varierade mycket och ofta var präglat av umbäranden karaktäriserades det kyrkliga livet av en viss pragmatism.

I kapitel 3 fördjupas undersökningen av livet i fält. Här undersöks fältpredikans relation till homiletikens stilideal samt bruket av psalmer och andaktslitteratur i fält. I detta kapitel besvaras också frågan om fältpredikans gammaltesta-

mentliga natur. Gudmundsson undersöker dels om predikningarna utgick från texter ur Gamla testamentet, dels hur ofta de hade krigiska teman och dels huruvida lag dominerade över evangelium i dessa predikningar. Gudmundsson visar att predikan i fält inte avvek från annan slags predikan. Den följde rådande stilideal och var varken mer krigisk eller lagisk än predikningar i övrigt. Gudmundsson påvisar dessutom förändringar i den kyrkliga förkunnelsens tematik. Han visar att fältpredikan vid slutet av 1600-talet i allt större utsträckning hölls över texter från Nya testamentet och när texter hämtades från Gamla testamentet var det sådana passager som inte var särskilt krigiska. Gudmundsson har därmed nyanserat bilden av 1600-talets kyrkliga förkunnelse i fält och påvisat hur förkunnelsen förändrades.

I kapitel 4–6 undersöker Gudmundsson förkunnelsens identitetsformande funktion. I samband med detta undersöks även de motbilder som dessa identifikationer inrymmer eller ger upphov till. Den konfessionella identifikationen inrymmer en motbild som Gudmundsson kallar »den konfessionellt andre». Den erbjudna nationella identifikationen inrymmer motbilden »den nationellt andre». I analysen av den professionella identifikationen återfinns ingen explicit motbild.

I analysen av den erbjudna konfessionella identifikationen relaterar Gudmundsson till Kaufmanns kännetecken för den lutherska konfessionskulturen. I sitt källmaterial finner Gudmundsson de teman som Kaufmann ser som grundläggande för den lutherska konfessionskulturens självförståelse. Soldater och officerare i den svenska armén ställdes således inför en erbjuden konfessionell identifikation i den kyrkliga förkunnelsen. Den formulerades genom att prästerna talade om sig själva som företrädare för den rätta evangeliska kyrkan med den rena evangeliska läran. Luther var en förebild och man tolkade den egna kampen för den rätta kyrkan i relation till den kamp som Luther hade påbörjat. Den konfessionella identifikationen

betonades även via de handlingar som föreskrevs i bönböcker och predikningar, exempelvis bön, tacksägelser och ett flitigt bruk av nattvarden.

Den lutherska identifikationen var enligt Gudmundsson relationell och formades därmed också i mötet med ett antal motbilder. Ibland talades exempelvis om turkar, hedningar, judar och kättare. Men den viktigaste motbilden var den romersk-katolska kyrkan. En antikatomsk retorik var tydlig i fältpredikan under 1600-talets första hälft, för att sedan avta – dock utan att helt försvinna. Kritiken gällde såväl den romersk-katolska kyrkans företrädare som inslag i den katolska läran, såsom exempelvis helgondyrkan och sakramentsläran.

Ytterligare exempel på »konfessionella andra» var dels den reformerta kyrkan, dels den rysk-ortodoxa kyrkan. Gudmundsson diskuterar även pietismens roll i fältpredikan och finner att predikanterna sällan formulerade angrepp mot pietister. Sammantaget finner Gudmundsson att fältpredikan var konfessionellt präglad, men inte mer polemisk till sin karaktär än 1600-talspredikningar i allmänhet.

I kapitel 5 kartläggs den nationella identifikation som var kopplad till riket. Gudmundssons analys resulterar i slutsatsen att den kyrkliga förkunnelsen i fält var en viktig kanal för skapandet av nationell identitet under 1600-talet och det tidiga 1700-talet. Den nationella identifikationen återspeglas bland annat genom ett positivt användande av begrepp som *fädernesland*, *Sverige* och *svensk*. En annan viktig aspekt av fältpredikans erbjudna nationella identifikation var en återkommande påbjuden lojalitet gentemot den svenske regenten och kungahuset. Även utkorelsetanken, det vill säga föreställningar om svenskarna som det nya Israel och som Guds utvalda folk, spelade en viktig roll för den erbjudna nationella identifikationen. Via denna föreställning sammantvinnades också den nationella och den konfessionella identifikationen. Här anknyter Gudmundsson i sin tolkning till Anthony D. Smiths teori om föreställningar om

heliga gemenskaper som ett viktigt inslag i en tidigmodern nationell identitetsformering.

Avgränsningen mot de nationellt andra var också viktig för den nationella identitetsformeringen. Det handlade om de fiender som utifrån denna föreställningsvärld hotade det utvalda folket och den rätta läran. Dessa fiender – i form av danskar, polacker och ryssar – beskrevs i predikningarna som Guds straffande redskap mot svenskarna. Men, skriver Gudmundsson, »den kyrkliga förkunnelsen i fält präglades inte av krigshets och aggressiv propaganda mot andra länder eller folk». Här får vi således åter veta att den äldre bilden av en krigshetsande förkunnelse inte har någon empirisk förankring.

I kapitel 6 undersöker Gudmundsson den erbjudna professionella identifikationen som kristlig soldat. Han studerar soldatidealet och dess kopplingar till luthersk kallelselära och hustavleideologi. Dessutom diskuterar Gudmundsson fältpredikans syn på kriget, på striden och på döden. I detta kapitel synliggörs även viktiga aspekter av den kyrkliga förkunnelsen funktion. Gudmundsson betonar särskilt dess på samma gång tröstande och disciplinerande funktion. Även i detta kapitel kommer Gudmundsson in på Kaufmanns teori, denna gång via treståndsläran. Denna lära var nämligen en viktig del av den kyrkliga förkunnelsen i fält. Det finns därför, menar Gudmundsson, tydliga paralleller mellan Kaufmanns teori och Hilding Pleijels sätt att uppfatta det tidigmoderna Sverige som »hustavlans tid».

I avhandlingens avslutande och sammanfattande kapitel skriver Gudmundsson att han i sina analyser av den kyrkliga förkunnelsen lokaliserat de särdrag för den lutherska konfessionskulturen som Kaufmann tidigare har lyft fram. När det gäller avhandlingens syfte att undersöka fältpredikans funktion skriver Gudmundsson att funktionen var dels disciplinerande, dels tröstande. Även detta speglar den lutherska konfessionskulturen, eftersom det handlade om att vidmakthålla en gudagiven samhällsordning.

### *Forskningsläge, disposition och källmaterial*

Avhandlingen är välskriven, med ett klart och ledigt språk och utan onödiga upprepningar. Dispositionen är ändamålsenlig och tydlig. Kapitlen är sammanhängande och logiskt uppbyggda och fokus ligger på det väsentliga. Kapitlens introducerande textstycken och avslutande sammanfattningar ger en god bild av deras innehåll och utgör en bra hjälp för läsaren. Bokens titel speglar väl den tematik som behandlas.

Gudmundsson har ett gott grepp om forskningsläget kring de olika teman som han behandlar. Han relaterar konsekvent till relevant forskning. Även om viss svensk sekundärlitteratur saknas vid något tillfälle har Gudmundsson på ett förtjänstfullt sätt integrerat internationell forskning i sin överblick över forskningsläget och återkommer regelbundet till den internationella forskningen i sina analyser.<sup>2</sup>

När det gäller formalia kan jag – efter att ha gjort ett antal stickprov – konstatera att avhandlingen uppvisar god akribi. Den vetenskapliga noggrannheten tyder i det stora hela på ett gott hantverk i mötet med källorna. Gudmundssons avhandling behandlar olika typer av källor. Källmaterialet utgörs främst av fältpredikningar, krigsbönböcker och fältböner från perioden 1611 till 1719. Ett stort problem för forskning om fältpredikan är att det finns så få predikningar bevarade. Den tidigare forskningen om stormaktstidens fältpredikan har byggt sin bild på endast sju predikningar av Johannes Rudbeckius och Johannes Botvidi – alla hållna under 1600-talets första tjugio år. Gudmundsson har dock lokaliserat ytterligare nio tryckta fältpredikningar från senare delen av 1600-talet samt ett större antal otryckta predikomanuskript av Magnus Aurivillius och Magnus Sahlstedt från 1700-talets första hälft. Men de tryckta predikningarna som utgör avhandlingens underlag är endast 16 till antalet.

<sup>2</sup> Exempelvis saknas Gustaf Lizell, *Svedberg och Nohrborg: en homiletisk studie*, Uppsala, 1910; Cecilia Ihse, *Präst, stånd och stat: kung och kyrka i förhandling 1642-1686*, Stockholm, 2005; Febe Crafoord, »Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå»: *Prästerskapet i 1600-talets Sverige*, Stockholm, 2002.

De predikningar som studerats är tryckta mellan 1611 och 1720. Förutom att den historiska kontexten förändrades och militärväsendet omvandlades under denna period, har predikoidéal, begrepps användning, bibeltolkning och teologiska föreställningar förändrats. Om underlaget är 16 predikningar, varav endast sex stycken är hämtade från undersökningsperiodens senare hälft (tre av dessa predikningar är dessutom skrivna av en och samma präst), infinner sig frågan: ger det tillräckligt stort underlag för att formulera slutsatser om utvecklingslinjer och generella förändringsprocesser i stormaktstidens militära förkunnelse? Till saken hör förvisso att även ett antal predikomanuskript från 1700-talet ingår i analysen. Men huvudfrågan kvarstår och jag hade gärna sett att Gudmundsson hade diskuterat den lite närmare.

Gudmundsson har även analyserat sex bönböcker innehållande fältböner från 1611–1648 och allmänna bönböcker. Dessutom har han studerat material som bidragit till förståelsen av förkunnelsen i fält. Han har bland annat undersökt fältkonsistoriets akter från 1700-talets två första decennier. Därtill har han även analyserat dagböcker och journaler som skrivits av personer som varit i fält. Gudmundsson har också trängt in i tidens regelverk för armén och kyrkan. Han har exempelvis undersökt krigsartiklar, instruktioner, manualer och lagstiftning. Sammantaget har Gudmundsson lyckats lokalisera ett relativt brett material som ger en så heltäckande bild som det rimligtvis går att få av de frågor som han undersöker i sin avhandling.

Avhandlingen innehåller även sju illustrationer. Även dessa bör betraktas som källmaterial och därför genomgå samma källkritiska prövning som annat källmaterial. Två av dessa illustrationer är relevanta för avhandlingens syfte. Det är ett porträtt av Magnus Aurivillius (s. 104) och en skiss i form av en rekonstruktion av hur en gudstjänst kan tänkas ha organiserats i fält (s. 36). Utöver detta finns en illustration från slutet av 1700-talet som föreställer soldater placerade i en

pastoral idyll på en äng någonstans i England (s. 72). Den har inte någon koppling till svensk stormaktstid. De resterande illustrationerna utgörs av historieromantiskt måleri från sekelskiftet 1900 (s. 12, 146, 176) och modernt historiemåleri (s. 8). De båda konstnärerna Gustaf Cederström och Nils Forsberg får exempelvis här sina nationalromantiska konstverk exponerade. Deras bilder är laddade på ett särskilt sätt eftersom de var uttryck för ett nationalistiskt historiebruk när de skapades och fortfarande är föremål för ett politiskt historiebruk i vår egen tid. När man infogar dessa bilder i en historisk avhandling om stormaktstiden ger man dem vetenskaplig legitimitet – de uppfattas av läsaren som pålitliga avbildningar av det som författaren undersöker. Men i själva verket är bilderna starkt tendentiösa rekonstruktioner, skapade nästan 300 år efter att de aktuella händelserna utspelades.

#### *Syfte och metod*

Avhandlingens övergripande syfte är att förklara fältpredikans och fältbörens grundläggande tematik och funktion, och i samband härmed ompröva uppfattningen inom äldre forskning att fältpredikan framför allt var gammaltestamentligt präglad.

Med förkunnelsens funktion menar Gudmundsson dess syfte. Men att undersöka syftet och att förklara predikningarnas funktion är delvis olika saker. Syftet behöver inte sammanfalla med funktionen. Dessutom sägs inte vems avsikter som åsyftas. I avhandlingens slutkapitel (s. 225) skriver Gudmundsson att han med förkunnelsens funktion avser vad syftet med förkunnelsen var: »Vad ville fältpredikanterna åstadkomma med förkunnelsen?» Här likställs syftet med förkunnarnas avsikter. Men frågan är hur man lokaliserar fältpredikanternas avsikter? Denna fråga besvaras inte av Gudmundsson.

Jag är dessutom tveksam till om det är möjligt att rekonstruera fältprästers egentliga avsikter. Om man dock låter avsiktsanalysen behandla de talhandlingar som återfinns i predikningarna är det förvisso möjligt att säga något om vad predi-

kanterna försökte åstadkomma. Gudmundsson menar att förkunnelsens grundläggande funktioner var dels disciplinerande, dels tröstande. Den ena avsikten – att trösta – är ett naturligt resultat i en analys av detta slag. Vid en undersökning av de avsikter som avspeglas i predikningarna ligger tröstandet nära undersökningsperiodens egen förståelse av predikoämbetets grundläggande uppgifter. Men avsikten att disciplinera blir svårare att motivera med utgångspunkt i prästernas egen självförståelse och innehållet i predikningarna. Detta hade gärna Gudmundsson fått vidareutveckla.

Jag tror att Gudmundsson även hade tjänat på att fördjupa det homiletikhistoriska perspektivet. Ett sådant perspektiv hade kunnat föra analysen av predikans tematik, perspektiv och syfte vidare. Såväl kyrkoordning som kyrkolag föreskrev exempelvis vad för slags talhandlingar som predikningar skulle innehålla.<sup>3</sup> Om man jämför dessa uppmaningar med resultatet av Gudmundssons analys finner man att den tröstande aspekten är helt i enlighet med de gällande anvisningarna. Men i dessa regelverk finner vi även andra talhandlingar. Jag syftar exempelvis på den undervisande aspekten. Det hade därför varit intressant att ta del av Gudmundsson tankar kring predikningarnas innehåll i relation till de homiletiska anvisningar som präster erhöll.

Avhandlingen saknar i stort sett metoddiskussion. Gudmundsson presenterar Kaufmanns begrepp konfessionskultur som analytiskt perspektiv och begreppet erbjuden identifikation som metodologiskt grepp. Dessutom formuleras ett antal frågor i inledningskapitlet som ska besvaras i avhandlingen. Utöver detta lämnas ingen information om hur Gudmundsson har gått tillväga för att operationalisera sitt syfte. Detta underminerar inte avhandlingens resultat, men skapar en otydlighet kring hur författaren arbetat för att uppnå dem.

3 I den svenska kyrkoordningens föreskrifter från år 1571 och i kyrkolagen från år 1686 specificeras följande uppgifter: undervisa, trösta, förmana, ge råd och rättelser, hota, straffa, truga (1571), undervisa, trösta, förmana, varna, straffa, hugsvala och vederkvicka (1686).

En metodfråga som hade kunnat diskuteras är hur Gudmundsson tillämpat begreppet erbjuden identifikation. Hur går man till väga för att identifiera vad som är en grund för identifikation i en predikan eller en bön? Med vilka retoriska medel erbjuds identifikation i källmaterialet? Här hade Gudmundsson kunnat utveckla en intressant diskussion om relationen mellan exempelvis metaforer, begrepp och historiebruk som också hade kunnat påvisa en metodologisk medvetenhet.

En annan fråga som Gudmundsson gärna hade fått skapa ytterligare klarhet i är om han gjort en öppen läsning av predikningarna för att söka identifikationer eller om på förhand har valt att söka efter den nationella, konfessionella och professionella identifikationen. Vilka identifikationer och motbilder har uteslutits? Dessa typer av avgränsningar och urvalsprocesser är relevanta att diskutera och motivera. Kan man exempelvis tala om en professionell identifikation för soldater under 1600-talet? Var det en professionell identifikation som åsyftades när fältpredikanten beskrev soldatens kristna dygder och kallelse utifrån treståndsläran?

En annan metodologisk fråga berör de så kallade motbilderna. Gudmundssons resonemang kring relationen mellan identifikation och motbild är summariska. I avhandlingens sammanfattning står att »eftersom identifikationerna är både relationella och situationella, det vill säga beroende av 'den andre' och föränderliga, har jag också undersökt olika motbilder till nämnda identifikationer». Men i analysen av den erbjudna professionella identifikationen presenteras ingen motbild. Detta väcker frågor om hur det situationella och relationella såg ut i detta sammanhang. Gudmundsson hade här kunnat föra sin tolkning ännu längre genom att relatera det relationella perspektivet till kallelsetanken och treståndsläran. Där var det relationella perspektivet mycket tydligt – men de hade inte någon negativ laddning. En sådan tolkning skulle både kunna nyansera synen på de erbjudna identifika-

tionerna under tidigmodern tid, deras motbilder och kasta nytt ljus över treståndslärans funktion.

Jag hade också gärna sett en tydligare diskussion kring val av analysbegrepp. I undersökningen av den konfessionella motbilden finner exempelvis Gudmundsson att predikningarna var präglades av negativa bilder och uppfattningar om den romersk-katolska kyrkan. I källmaterialet förekommer ofta »papism» som ett smädeord för den katolska kyrkan och dess ledarskap och hade därmed en pejorativ klang. Gudmundsson använder orden »papism» och »papist» i avhandlingen, ibland med citattecken (s. 122), men oftast utan. Han tycks här låta den terminologi som präglar källmaterialet bli analyspråk. Gudmundsson talar exempelvis om »den papistiska kyrkan» (s. 128, 130). På sid 127 står också att: »vari bestod den falska lära som papisterna hotade att påtvinga de evangeliska?» Detta sätt att tala om katoliker respektive lutheraner präglas av en frånvaro av distans mellan källspråk och analyspråk.<sup>4</sup> Jag menar att framställningen här hade vunnit på en introducerande begreppslig diskussion där valet av termer hade förklarats och motiverats.

### *Helhetsbedömning*

*Konfessionell krigsmakt* är en avhandling med en ambition att bryta ny mark både metodologiskt, teoretiskt och ämnesmässigt. Även om jag ovan menat att ansatsen inte nått riktigt ända fram, främst på grund av att de analytiska och metodologiska redskapen inte utvecklats och preciserats i tillräckligt hög grad, betraktar jag denna ansats som intressant och mycket lovvärd.

Avhandlingens tematik är gränsöverskridande och Gudmundsson levererar därför ny militärhistorisk, kyrkohistorisk och homiletikhistorisk kunskap. Han har lokaliserat och bearbetat material på ett uppslagsrikt sätt och fört samman ett relevant internationellt teoretiskt perspektiv med ny empiri – och därigenom introducerat en tolkningsmodell som säkerligen kommer att dis-

<sup>4</sup> Andra exempel finns på s. 123, 125, 126, 128 och 134.

kuteras i framtida analyser av relationen mellan kyrka och stat under 1600- och 1700-talet.

Min genomgång av David Gudmundsons doktorsavhandling har både synliggjort vissa brister och påtagliga förtjänster. Till det förstnämnda hör bland annat avhandlingens terminologiska oklarheter och dess avsaknad av metoddiskussion. Dessa brister överskuggar dock inte avhandlingens förtjänster. Språket flyter lätt, akribin är god och tolkningarna är intressanta. Huvudintrycket är positivt och jag har läst avhandlingen med stor behållning.

CAROLA NORDBÄCK

### David Larsson Heidenblad

VÅRT EGET FEL. Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmoderna syndastraffsföreställningar

Höör: Agerings bokförlag 2012, 285 sid.

Med Caspar David Friedrichs målning *Vandraren över dimhavet* (1818) som välvald omslagsbild, slår David Larsson Heidenblad i sin doktorsavhandling i historia ett slag för de långa linjernas historieskrivning. Målningen föreställer en vandrare som blickar ut över ett dimhöljt bergsområde. Dimman och avståndet döljer detaljerna i landskapet. Samtidigt är det just avståndet, tillsammans med de ur dimman uppstickande topparna, som ger vandraren överblick.

Om vandraren är historikern så är det dimhöljda landskapet det förflutna. Bergstopparna är empiriska nedslagspunkter och den orientering dessa möjliggör är en förståelse av långa idéstrukturer i människans historia. Sådana idéstrukturer benämner Larsson Heidenblad *tankefigurer*, ett begrepp hämtat från Johan Asplund. En tankefigur är här en idealtyp, en analytisk abstraktion, som kan få olikartade uttryck. Tankefigurens konkreta uttryck betecknar Larsson Heidenblad *meningssammanhang*.

Den tankefigur som Larsson Heidenblad vill följa genom fyra sekel är *moralisk kausalitet*. Det är en typ av orsakssammanhang som innebär att

de skyldiga/ansvariga för en företeelse sammanfaller med de hotade/drabbade på ett kollektivt plan. Larsson Heidenblad tar sin utgångspunkt i att denna typ av orsakssammanhang tycks ha präglat såväl det tidiga 2000-talets klimatdebatt som 1600-talets syndastraffsföreställningar. Syftet med avhandlingen är att undersöka om och hur tankefiguren moralisk kausalitet har aktualiserats under perioden däremellan, samt att spåra alternativa tankefigurer. Till de senare hör den lokaliserade kausaliteten, det vill säga att ansvaret eller felet förläggs till ett fåtal. En strukturell kausalitet uttrycker istället att ansvaret ligger på sådant som (det människoskapade) samhällssystemet eller på tekniska förutsättningar. Vid sidan av dessa finns den fatalistiska kausaliteten, där ansvaret inte är människans men det som sker har en högre mening, och den slumpmässiga kausaliteten, där det som sker återigen är oberoende av mänskligt handlande men nu helt saknar mening.

Larsson Heidenblad har gjort fem empiriska nedslag vilka tillsammans ger en överblick av tankefigurernas utveckling och relativa dominans. Varje nedslag utgör ett kapitel med eget forskningsläge och metod- och materialdiskussion. Det första nedslaget, och det som initierat undersökningen, är 2000-talets klimatdebatt, vilken undersöks i kapitel 2. Hösten 2006 gick Al Gores film *En obekväm sanning* upp på svenska biografier och på SVT sändes dokumentärserien *Planeten*. Nämnda program samt svensk dags- och kvällspress, där klimatet för en tid blev dominerande tema, utgör undersökningens källmaterial. Här följs den i inledningskapitlet stipulerade principen att källmaterialet dels ska uttrycka orsaks- och ansvarsföreställningar, dels ska ha masskommunicerats i Sverige. Kännetecknande för klimatdebatten var att ansvaret för klimatförändringarna lades på den mänsklighet som skulle drabbas av dem, det vill säga ett uttryck för moralisk kausalitet. Samtidigt kompletterades denna kausalitet av andra, mer lokala och strukturella orsakssammanhang.

Kapitel 3 kan karaktäriseras som en kyrkohistorisk undersökning. Här undersöker Larsson Heidenblad hur syndastraffsföreställningar aktualiserades i framför allt böndagsplakat från 1600-talets förra hälft. Dessa kompletteras av ett mindre antal psalmer och predikningar, vilka, enligt min mening, väsentligen ökar kapitlets empiriska tyngd. Här återfinns en koncis men pregnant diskussion rörande sådant som olika förståelser av syndastraff, arvsynd och verkssynd, individ och kollektiv, till vilket Larsson Heidenblad lämnar konstruktiva empiriska bidrag. Trots detta kan jag invända mot kapitlets slutsatser, eller snarare hur de används längre fram i undersökningen. För medan vi i kapitel 3 ges flera exempel på skiftande föreställningar om skuld och ansvar i 1600-talets Sverige, tycks det mig som att resultaten efterhand renodlas till just den idealtyp som Larsson Heidenblad uttryckligen letat efter, nämligen moralisk kausalitet, vilken i sin tur får representera »den förmoderna religiösa föreställningsvärlden». 1600-talets bergstopp blir därmed efterhand så avlägsen, att dess olika klippformationer försvinner i dimman, för att inte tala om de intilliggande bergen i det vidsträckta förmoderna landskapet.

Även i kapitel 4 utgörs det empiriska underlaget av kyrkligt material, nu från 1800-talets två första decennier: den Lindblomska katekesen, den Wallinska psalmboken, böndagsplakaten 1800–1820, samt nio predikningar som representerar den ökade religiösa pluralisering som också motiverar nedslaget i just denna tid. Ortodoxi, neologi och pietism uttryckte till viss del olika sätt att förstå relationen mellan Gud och människa, men kan enligt Larsson Heidenblad inte sättas i relation till specifika kausaliteter. Snarare är det brytningarna mellan olika förhållningssätt som är typiska för perioden, liksom en tilltagande individualisering, eller åtminstone kategorisering, till exempel i »omvända» och »oomvända».

Nästa nedslag är första världskrigets utbrott och de reaktioner som i augusti 1914 följde på

detta. Kapitlet har två avsnitt: kyrkliga respektive dagspressens reaktioner på krigsutbrottet. Om Larsson Heidenblad i de föregående kapitlen behandlat etablerade kyrkohistoriska forskningsfält, tillför han i det femte kapitlets första avsnitt nya kunskaper där svensk forskning väsentligen saknats. Han kan utifrån studiet av framför allt predikningar från ett brett spektrum av kyrkliga företrädare visa att det inom Svenska kyrkan framfördes en mängd skilda uppfattningar om kriget. Uttrycken för moralisk kausalitet omtolkades och gick ibland över i tankefigurerna lokaliserad, fatalistisk eller slumpmässig kausalitet. I Sverige fanns därmed en helt annan spännvidd än vad som var fallet i kyrkorna i de krigförande länderna England och Tyskland. Dagspressen präglades i hög grad av sin starka partipolitiska anknytning.

Det sista empiriska kapitlet behandlar reaktioner på Kubakrisen 1962, då hotet om mänsklighetens totala utplåning tycktes högst reellt. Här utgör studiet av dagspressen huvuddelen. Den lokaliserade kausaliteten (Kennedy och Chrusjtjov har världens öde i sina händer) och den strukturella kausaliteten (kärnvapenhotet är teknikutvecklingens fel) dominerade. I kyrkligt avseende konstaterar Larsson Heidenblad att tidningen *Dagen* i sina ledare hellre uppehöll sig vid samhällelig sexualmoral än vid missilkrisen. För att nå en kyrklig uppfattning studerar han istället tre debattböcker om kärnvapen från 1959 och 1960. (Hade det gått att hitta ett kyrkligt material med större spridning och genomslagskraft? frågar jag mig.) Här fanns inte några uttryck för moralisk kausalitet, men Larsson Heidenblad sätter, till skillnad från i föregående kapitel, inte denna observation i relation till den religiösa utvecklingen på ett större plan, trots att han på ett tidigare stadium inlett en diskussion om sekularisering.

En viktig slutsats utifrån de fem nedslagen blir att tankefiguren moralisk kausalitet inte, som andra forskare hävdar, varit en konstant och kontinuerlig del av idégodset i Västerlandets historia.

Istället har den förlorat den dominerande roll den haft i det förmoderna samhället och gjort comeback först på senare tid, i samband med 2000-talets klimatdebatt. Nedgången förklaras med den mekanisk-deistiska världsbildens etablering, det religiösa kollektivets uppluckring och framväxten av en utvecklingsoptimistisk människosyn (s. 222), som från 1700-talet gradvis skapade en ny *kulturell logik*. I 2000-talets klimatdebatt ser Larsson Heidenblad åter en kulturell logik präglad av att människan anses stå i en moralisk relation till världen, att individens handlingar påverkar kollektivets välgång, en stor tro på sin samtids dominerande kunskapsauktoritet (teologi respektive naturvetenskap) och idén att alla är ansvariga för problemet (synden respektive klimatförändringarna). Men samtidigt finns det många skillnader, framhåller Larsson Heidenblad, mellan 1600-talets syndastraffsföreställningar och 2000-talets klimatlarm, vilka berör begreppspar som frälsning och undergång, skyldig och oskyldig, kollektiv och individ. Larsson Heidenblad uttrycker detta så att likheterna ligger på ett idéstrukturellt plan och inte på en kulturell meningssammanhangsnivå (s. 213).

Här utgör de något vaga och/eller inbördes otydliga definitionerna av begreppen tankefigur, kulturell logik, meningssammanhang och moralisk kausalitet ett pedagogiskt och möjligen också analytiskt problem. Tankefigurerna riskerar att bli konturlösa och moralisk kausalitet att fyllas med väldigt skiftande innehåll. Ett andra problemkomplex är delundersökningarnas något divergerande karaktärer, till exempel att syftet kan vara att undersöka en specifik kausalitetstyp, eller att söka efter olika sådana, eller att studera en viss typ av material. Det hade också varit möjligt att utförligare diskutera jämförelsen av böndagsplakat och modern dagspress.

David Larsson Heidenblads avhandling sticker ut från mängden. Detta beror både på den ovanligt långa tidsperiod han undersöker och på den tes- och argumentationsdrivna framställningen. Ambitionsnivån är hög och utfallet impone-

rande. Larsson Heidenblad har varit tvungen att sätta sig in i ett flertal historiska sammanhang med därtill hörande forskningslägen, till vilka han lämnar flera konstruktiva bidrag, samtidigt som han i teori och handling driver sin syn på den historiska forskningens mål och möjligheter.

DAVID GUDMUNDSSON

### Ingvar Bengtsson

»DETTA ÖPPNA BREV». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis, 55)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2013, 316 sid.

Om jag vetat vad jag vet efter läsning av Ingvar Bengtssons »Detta öppna brev» om prästbrev i Svenska kyrkan, hade jag lagt ner långt mer möda på form och text vid utfärdandet av prästbrev i Visby stift än jag gjorde. Och om jag förstätt vilken frihet en biskop hade, hade jag provat att sätta en egen teologisk och pastoral prägel på dokumenten.

Och jag är säker på att det tämligen nyligt utgivna biskopsbrevet om att bli diakon och präst i Svenska kyrkan haft en tydligare inriktning på vad det är att vara präst. På vad saken gäller, och inte så mycket på regelverket kring antagningsprocessen och anställningen. Detta hade varit fallet om det Ingvar Bengtsson presenterat i sitt gedigna arbete om prästbreven genom 400 år i de svenska stiftens varit känt för biskopsbrevets författare.

Jag tror också att den så kallade »strukturutredningen» med sitt administrativa anslag, sin sammanslagningssiver, sina storpastorat och storkyrkoherdar, hade måst besinna sig innan den ledde in på den förvirring kring vad prästen är, som blev följden. Detta om dess förslagstäl-lare vetat något om vad svenska präster vid sin vigning fått sig överlämnat i sina prästbrev. Jag tänker på alla dessa titlar som nu dykt upp, församlingsherdar, biträdande kyrkoherdar,



arbetsledande kyrkoherdar, arbetsledande komministrar och vanliga komministrar längst ner i hierarkin. I prästbrev, som prästerna får i sin hand av stiftets biskop vid vigningen står inget om denna hierarkiska ordning och inget om administrativa uppgifter men väl om andliga, församlingsvårdande skyldigheter.

Varför är prästbrev så okända och sällan omtalade? På det har Ingvar Bengtsson i sin tålmodiga forskning ett svar. Med titeln »Detta öppna brev» pekar han på att de är offentliga dokument och ändå inte, ofta bortglömda, mestadels försvunna. Det har kostat författaren mycken möda, nästan en detektivs arbete, att få fram så många prästbrev från olika epoker och samtliga stift att undersökningen blivit möjlig. Prästbrev finns nämligen inte dokumenterade i domkapitlen för domkapitlen har inte haft med saken att göra, även om det i några fall oegentligt uppgetts att de utfärdats i domkapitlet. Självfallet har domkapitlets expedition stått till tjänst med utskrift eller tryck, men det är en annan sak. Prästbrev har varit och är biskopens ensak. Därför återfinns de i prästernas gömmor, i byrålådor och i efterlämnade arkiv eller alltså ofta inte alls.

Uppslaget fick Ingvar Bengtsson från kyrkohistorikern och professorn Hilding Pleijels pilotstudie över Växjöbiskoparnas prästbrev, tillägnad biskop Sven Lindegård på 60-årsdagen. Avsikten var, förutom hyllningen, just att stimulera andra forskare till liknande undersökningar. Författaren har lyckats spåra upp 191 prästbrev. Fram till 1894 ville han få fram ett brev från varje stift och därefter ett prästbrev från varje biskop. Det omspannar mer än 300 år, fem sekler om vi så vill, från sent 1600-tal till tidigt 2000-tal. Det äldsta återfunna är från 1694, Israel Kolmodins prästbrev för Petrus Kräklingius, Visby stift. Litet intressant för recensenten, biskop emeritus i Visby, och bosatt om somrarna, och där detta skrivs, ett par kilometer från Kräklingbo kyrka, där vi också missionärssändes av min företrädare, Olof Herrlin, 1968.

Brev är förstås olika, eftersom de är just respektive biskops, långa och korta, yviga i stilen eller administrativt sträva i tonen, dubbelsidiga eller på en sida så att de kan sättas inom ram och hängas på vägg. Längst är Israel Kolmodins i homiletisk stil och kortast Per-Olov Ahréns i Lund, byråkratiskt. 1686 års kyrkolag angav det grundläggande kravet att prästbrevet skulle intyga en giltig prästvigning av en namngiven person och överlämnas till den ordinerade efter vigningen. I Kyrkoordningen 1571 sägs inget om prästbrev men däremot ett »Instelle-brev» att ta med vid missiv. Fram till mitten av 1800-talet var prästbrev skrivna på latin.

Ingvar Bengtsson har måst välja väg genom det omfattande material han fått fram. Han har valt att inte analysera relationen mellan den teologiska grundsyn som framträder, eller kan anas, i ett prästbrev och vad som annars är känt om utställarens teologiska författarskap. Fokus har lagts på prästbrevens faktiska innehåll. Han kallar det en »immanent beskrivningsmodell». Men det visar sig svårt att helt avstå från reflektioner över teologiska trender i tiden och de olika biskoparnas fromhetstradition, eller »spiritualitet», som Ingvar Bengtsson väljer att benämna saken. Han är medveten om att brevets utställare inte nödvändigtvis är den som svarat för formuleringarna. Ett flertal biskopar har till en början helt enkelt övertagit sin företrädarens brevformuleringar och först så småningom gjort ändringar och tillägg eller uteslutningar.

På den punkten kan jag själv bidra med en synpunkt. Inför den första prästvigningen var mycket att tänka på. Prästexamen inför domkapitlet skulle planeras. Liturgin och symboliken för vagningsmässan tänkas igenom. Handbokens ordning var inte så självklar. Predikan och vagningsstal skulle integreras och inriktas på såväl kandidaterna som församlingen och på den aktuella söndagen i kyrkoåret. Det gällde ju att få ett naturligt och tydligt flöde genom hela gudstjänsten. Prästbrevet, som juristen påminde om, kom inte i första hand. Första gången uppfattade jag nog

det likt andra »bevis» om dop och vigsel att skriva under och utgick från att det hade sin fasta form. Till brevet fogade jag vurningstalet. Väl så viktigt var för min del prostrationen, att prästkandidaterna sträckte ut sig på kyrkgolvet under biskopens och församlingens förbön och att de sedan koncelebrerade med biskopen, stod med vid altaret och läste med i bönerna vid eukaristin.

Trots olikheterna visar det sig att prästbrevens i olika stil ändå blev rätt lika. De hade en inledning, vanligen trinitarisk, en händelsebeskrivning där det viktigaste var att vurningen skett med bön och handpåläggning, en konsekvensbeskrivning, uppdraget att förkunna Guds ord och förvalta sakramenten, förmaning att ge akt på sig själv, en förbön och undertecknande. Oftast har själva brevkaraktern varit tydlig, fast det ibland tenderat åt diplomhållet. Mycket länge betonades att det handlade om vurning till »predikoämbetet», till och med det »heliga predikoämbetet» även efter att »prästämbetet» blivit den officiella termen i kyrkohandboken och så.

Under stormaktstiden och även senare underströks att rätten att utöva ämbetet vilade på Kongl. Maj:ts auktoritet eller den Kongl. Kyrkoordningen. Esaias Tegnér refererade både till Sveriges och Norges konung och benämnde sig själv »Teologie doktor, biskop öfver Wexjö stift och kommandör af Kongl. Nordstjerne-orden, en af De Aderton i Svenska Akademien, jag Esaias Tegnér gör härmed veterligt att ...».

Småningom kom ett »riksformulär» till. Det gick så till att önskemål rätt snart kom om översyn av 1686 års kyrkolag. Kyrkolagskommittéer tillsattes och förslag lämnades 1731 och 1828. Johan Henrik Thomander presenterade ett eget förslag, som trycktes 1837 och i det fanns för första gången ett förslag till »Formulär för prestbref». Det fick starkt genomslag och kom att dominera ända fram till arbetet på den nya handboken, del II, som blev färdig 1987. Mellan 1980 och 2011 skedde större förändringar av prästbrevens än under någon tidigare epok.

Undantaget var Västerås stift, som höll fast vid det som framtagits där 1979.

Det sista har sina poänger. Det var inte biskopen Sven Silén som själv utarbetade det nya formuläret utan han tog vid sina senare vurningar, från 1975, i bruk det formulär som dåvarande direktorn för Svenska kyrkans centralråd, Carl Henrik Martling, utarbetade på biskopsmötets uppdrag och lade fram 1974. Det behölls också fortsättningsvis i Västerås stift under Arne Palmqvist, Claes-Bertil Ytterberg och Thomas Söderberg, alltså från 1975 till 2011. Martling, som med tiden kommit att ha stått på många biskopsförslag utan att bli utnämnd, bör vid den tiden ha kunnat tänka sig att själv komma att utfärda sådana brev. Av visst intresse är då att Martlings förslag tycks vara det första könsneutrala. Vidare meningen: »Såsom medtjänare i evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete tillönskar jag N.N. nåd och kraft av den helige Ande att utöva försoningens ämbete ...». Ingvar Bengtsson noterar detta »medtjänare» men tycks trots sin skarpsyn för detaljer inte ha förstått att där röjer sig Första Petrusbrevets »sympresbyteros», 5:1, att prästen har del i biskopens ämbete och att biskopen står i en organisk gemenskap med sitt presbyterium. En genomtänkt ämbets-teologi. Det säger också något om Siléns rörelse i reformkatolsk riktning att han förstod Martling.

Så kom alltså Kyrkohandboken del II med ny ordning för prästvigning. Den tycks ha påverkat nästan alla biskoparna. Riksformuläret hade ändå en slags myndighetskaraktär, även sedan detta med »kongl.» och liknande tagits bort. Ett »embete med dess plikter» överlämnades. Med vigningsordningen 1987 förankrades prästvigningen ecklesiologiskt: »Kyrkan är Guds folk, Kristi kropp, ett tempel av levande stenar, där Kristus är hörnstenen. I detta Guds folk, där vi alla genom dopet är kallade att föra ut evangelium i hela världen, har prästen ett särskilt uppdrag. En präst skall...». Med den frihet till utformning som tillkom biskoparna följde ändå många variationer. Ingvar Bengtsson har nagelfarit dem alla

och det blir nästan för mycket. Men det är svårt att veta om någon annan metod skulle ha gett bättre överblick eller insikt.

Vigningsordningens inledning kändes också lätt att följa förutom uppfordran att »i sitt sinne vara vänd till Gud och hela skapelsen». »Hela skapelsen» föreföll tillkastat i efterhand. Det är ju inte fel med tanke på de många psaltarpsalmerna med detta tema, men vad betyder uttrycket och på vilket sätt har det med prästtjänsten att göra? I flera prästbrev som utgår från vigningsordningen har detta med »hela skapelsen» utelämnats.

I slutkommentarerna noterar Ingvar Bengtsson att »spiritualiteten» i prästbreven vid undersökningens slut 2011 kommit mycket närmare regelverket. »Det som biskoparna tycks vilja förmedla som 'sin' spiritualitet är i flera fall enbart sådant som redan uttrycks i regelverket, dvs. kyrkohandbokens prästvigningsordning och i någon mån i kyrkoordningens sjunde avdelning om kyrkliga uppdrag och författningar.» Det får sägas vara bett i den kommentaren.

I baksidestexten funderar han vidare om vad ett prästbrev skulle kunna vara: »Skulle det rent av kunna vara ett fribrev och ett redskap för att prioritera det mest centrala i prästens mångahanda sysslor – en hjälp att fokusera på det viktigaste när förväntningar, utifrån och inifrån, tenderar att splittra prästens koncentration?» Han kunde ha tillagt förväntningar »uppifrån» med tanke på den olyckliga hierarkisering, som »Strukturutredningen» åstadkom.

I slutkapitlet görs en utblick till andra samfund och kyrkor. I »närhetsordning» till Svenska kyrkan? Först EFS: »villig och antaglig såsom predikant och missionsarbetare». Missonsförbundet: »ordinerats till pastor» och ändå i slutraden: »vigningen till den heliga tjänsten skedde efter apostoliskt föredöme genom bön och handpåläggning». Metodistkyrkan: »set apart for the work of an elder». Och Stockholms katolska stift: »med vårt», biskopens »godkännande infogats i Stockholms stifts prästkollegium», »Sacerdotum Diocesis Holmiensis». Men där kunde kanske de

orientaliska kyrkornas tradition ha fått komma med. Där finns nu många biskopar som viger präster, väl så närstående i vigningsteologin, särskilt med föreställningen att vigningens viktigaste moment är biskopens inbjudan till prästkandidaten att fira eukaristin tillsammans med honom i församlingens mitt.

BIÖRN FJÄRSTEDT

Jan Samuelsson (red.)

NORRLÄNDSK KYRKO HISTORIA I ETT  
KOMPARATIVT PERSPEKTIV (Skrifter från  
Avdelningen för Humaniora, 2)

Sundsvall: Avdelningen för Humaniora,  
Mittuniversitetet 2014, 116 sid.

Våren 2012 anordnades vid Institutionen för humaniora vid Mittuniversitetet ett symposium om »Norrländsk kyrkohistoria i ett komparativt regionalt perspektiv». Man ville sätta den regionala, norrländska aspekten på kyrkans historia i relation till annan regional, nationell eller transnationell forskning. I denna bok har sex av de föreläsningar som då hölls samlats och utgivits.

Symposiet står i nära relation till det projekt »Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria», som, med den slagkraftiga akronymen NOKOUT, sedan 2012 drivs vid Umeå universitet med kyrkohistoriedocenten Carola Nordbäck som huvudförfattare för en *Norrländsk kyrkohistoria*. Bokprojektets bakgrund presenteras i den här anmälda boken av dess initiativtagare, professor Daniel Lindmark. Han berättar hur det har en lång historia, med bas i den av pedagogikprofessorn Egil Johansson (1933–2012) startade demografiska databasen vid Umeå universitet. Under 1980-talet drogs detta in i grundutbildningen i historia och gav källmaterial till kyrkohistoriskt orienterad metodundervisning och till uppsatser redan på B-nivå. Därur växte distinkta kurser i norrländskt kyrkoliv fram, där Lindmark var lärare. Man såg snart att norrländsk kyrkohistoria var av vikt för att förstå händelseutveck-

lingen på riksplanet, t.ex. Norrlandsortodoxins inflytande, den kyrkliga försvenskningen av Jämtland och Härjedalen, mission bland samer, læstadiansk väckelse eller Medelpadsbaptismen. Detta kyrkohistoriska intresse låg helt i linje med den inriktning på boreala studier som prioriteras vid det norrländska universitetet. I sinom tid ledde detta fram till det bokverk med samma tema, som håller på att utarbetas.

Under åren 1998–2005 utkom bokverket *Sveriges kyrkohistoria* (SvKyHi) i åtta band. Den regionala norrländska kyrkohistorieframställning, som nu planeras blir en utmärkt komplettering eller snarare möjlighet till regional fördjupning på ett vidare sätt, än vad SvKyHi hade möjlighet att erbjuda. En slags parallell är *Norrländsk uppslagsbok* (1993–96) i fyra band, som ville vara en regional komplettering till den stora *Nationalencyklopedin* (1989–96). Tidigare hade något näraliggande funnits i *Uppslagsverket Finland* (1 uppl. 1982–85, 2 uppl. 2003–07, fritt tillgänglig på nätet: <http://www.uppslagsverket.fi/bin/view/Uppslagsverket/SoekhjaelP>). Ja, också *Finlands kyrkohistoria* (sv. övers. 2000) är i sina båda första band, om tiden före 1809, att se som en regional svensk kyrkohistoria. De stiftshistoriska sällskapen bevakar eljest det regionala kyrkohistoriska intresset och har resulterat i en del sammanfattande stiftshistoriker, t.ex. Göran Åbergs *Växjö stift i historia och nutid* (1996), som kommit i flera upplagor och även i engelsk översättning.

Vid utgivningen av SvKyHi var vi noga med att i möjligaste mån ta exempel och hitta illustrationer från hela Sverige, också från de finländska och norrländska riksdelarna. Men alla regioner måste tillgodoses. Som en bakgrund till det projekt, som nu är på gång, har Carola Nordbäck i den här anmälda boken skrivit en uppsats om »den kyrkohistoriska handbokens historiografi». Hon går där in på den väg som trampats upp av Lars Österlin, Ingmar Brohed och Lennart Tegborg, som alla skrivit på samma tema och rätt snart kommer hon in på det norrländska spåret.

Jag hade gärna sett henne belysa ett bredare flöde av allmänna och svenska kyrkohistorieverk, eller ge en rapport från ett letande efter norrländskt material i dem. Är kyrkohistorien »Norrlandsblind»? Saken är inte lätt att besvara, eftersom en äldre tids kyrkohistorieskrivning med så tydlig utförlighet uppehöll sig vid det kyrkopolitiska skeendet på kyrkans översta nivå med kungar, biskopar och riksdags- och kyrkomötesbeslut och vid konflikter.

Anmärkningsvärt är att Nordbeck i sin ämnes-teoretiska reflexion inte relaterar till den aktuella kyrkohistorievetenskapliga diskussion, som sammanfattande presenterades i konferensrapporten *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne* (red. Anders Jarlert. Vitterhetsakademiens konferenser 70, 2009). I hennes uppsats i *Rum för teologisk spänning*, resultatet av en forskarkonferens i Åbo 2011, fanns en sådan koppling och där tog hon upp trådarna. Nu är hennes resonemang om kyrkohistoria/religionshistoria och kyrkohistoria/kristendomens historia (s. 24) istället – om man granskar notapparaten – knutet till en mera provokativ diskussion bland en del religionshistoriker, där man knappast ger kyrkohistorieämnet någon akademisk plats. Ett »lyckat exempel» på att skriva kyrkohistoria finner Nordbeck nu i den norske kulturhistorikern Arne Bugge Amundsens *Norges religionshistorie* (2005). Men det är angeläget att kyrkohistorieämnet tydligt lever vidare som en egen, teologiskt motiverad disciplin. Det är på så sätt som det har sin plats i det akademiska sammanhanget, inte utbyt- eller förväxlingsbart med andra historieämnen.

Nordbäck pekar, s. 26, på »den nära kopplingen mellan Svenska kyrkan och de teologiska fakulteterna», vilket hon finner leda till det anmärkningsvärda förhållandet, att en lång rad kyrkohistoriker »oftast varit verksamma» i båda sammanhangen. Å ena sidan är detta alldeles självklart i en tid, ända in på 1900-talet, när alla de teologiska professurerna var förenade med tjänst som prebendekyrkoherde och professorerna till-

sammans utgjorde det lokala stiftets domkapitel, och när enhetskyrkosystemet ännu gjorde, att andra kyrkor inte fanns i riket. Å andra sidan har några av de kyrkohistoriska författare, med vilka hon vill belysa det sagda – biskopen Johan Möller (1738–1805) i Visby och prosten J.J. Thomæus (1786–1845) i Kristianstad – råkat bli sådana som faktiskt aldrig varit universitetslärare.

Nordbäcks artikel mynnar emellertid ut i en rad övergripande konklusioner. Hon diskuterar bl.a. hur begreppet »Norrländ» skall förstås inom projektet och hur det kommer att avgränsas i det kommande arbetet. Jag tar mig friheten att på detta preliminära stadium kort diskutera den saken. Gästrikland och Hälsingland i ärkestiftet vill hon nämligen inte räkna dit, utan stannar inför Svenska kyrkans geografi med stiftet Härnösand och Luleå. För en sörlänning förefaller det nästan besynnerligt begränsande. Framställningen kommer på så sätt att glida förbi de kyrkohistoriskt intressanta förhållanden i den ovedersägligen norrländska staden Gävle, som frekvent är på tal både i Svenska Missionsförbundets och församlingsrörelsens historia, och där historikern Ingrid Åbergs folkrörelseforskning och kvinnohistoriska undersökningar kunde ha en hel del att ge. Och hör inte Härnösandsbiskopen Lars Landgrens (1810–1888) tid i Delsbo till Norrlands kyrkohistoria?

Det blir, med den nu nämnda avgränsningen, inte »Norrländ» i vedertagen mening, som projektet kommer att behandla, utan de diffusare »mellersta» och »övre» delarna härav, dvs. i princip det gamla Härnösands stift. (Det finns kanske skäl att påminna om, att intill 1809 räknades också det som idag är det historiska landskapet Lappland i Finland, in under begreppet Norrländ. Gränsen mellan ärkestiftet/Härnösands och Åbo stift gick heller inte där den svensk-finska riksgränslinjen drogs 1809, utan längre österut i gränsen mellan Torne och Kemi socknar.) *Norrländsk uppslagsbok* ägnar sig åt hela den region, som utgörs av »de fem nordliga länen i vårt land», dvs. de åtta nordligaste landskapen. Det sam-

manfaller enkelt med gemene mans uppfattning om vad som är Norrländ. Det programmatiska uttalandet att projektet »utgår från ett regionalt istället för ett [...] stiftshistoriskt perspektiv» (s. 34) blir något av en självmotsägelse: projekt- och boktiteln tyder på regionalhistoria, innehållet är stiftshistoriskt. Kanske vore ur saklig synpunkt *Norrländsk uppslagsboks* gängse definition av landsdelen att föredra och följa också i kyrkohistoriska sammanhang? Eljest vore det – sagt som en synpunkt – mera sakligt att redan i titeln definiera det hela som ett *stiftshistoriskt* projekt.

Om den kyrkliga försvenskningen av Jämtland efter 1645 skriver fil. mag. Tord Theland, historiedoktorand i Umeå. Prästerna – och väl folket i gemen – såg sig där inte som normän eller danskar, som nu skulle bli svenskar, utan helt enkelt såsom jämtar, som bytte statstillhörighet. Det var födelse- och hemorten som gav den nationella identiteten. Till största delen bejakade det jämtländska prästerskapet den nya svenska statsmakten, men fick samtidigt behålla sina tidigare privilegier. Theland ser detta som ett tecken på att den svenska kronan inte hade för avsikt att tvångsvis homogenisera den kyrkliga organisationen, utan att det var viktigare för denna att skapa goda relationer till prästerna. De fick bli vid gamla bruk och sedvänjor, men skulle vara öppna för det nya och t.ex. uppmana ungdomen att söka till svenska skolor, inte som förr till norska eller danska. Som alla liknande genomgripande skiften tog försvenskningen i varje fall en hel prästgeneration. Gamla präster ersattes av nya, unga, benägna till den nya regimens tänkesätt och med trohetsed till den. Det viktiga var att vara »Kungl. Maj:ts edsvurna, lagliga undersåte», boende i dennes konungarrike Sverige.

Den læstadianska väckelsen är stark och levande i norra Sverige, Finland och Norge. Inte alla känner till att den satt avtryck i en amerikansk immigrantkyrka med stark lekmannteologi, Apostolic Lutheran Church of America. Teol. dr Gerd Snellman belyser i sin artikel denna aske-

tiska lutherdom i dess kulturmöte med det amerikanska samhället. Hon visar hur den etniska och læstadianska identiteten av många gjordes exklusiv och bands samman genom det finska gudstjänstspråket. Intressant är hennes diskussion om denna kyrkas självidentitet: är medlemmarna primärt læstadianer, lutheraner eller kristna? Den exklusiva gruppens företrädare var knappast beredda att införliva nyheter i sitt kyrkoliv. Intryck från såväl karismatiska kyrkor, som från det omgivande samhället gjorde emellertid att det læstadianska arvet luckrades upp. Parallellen med den lutherska Augustanasynodens successiva amerikanisering hade varit intressant att dra.

Efter 1809, då Sverige förlorade landsdelen Finland har de båda länderna idémässigt på många sätt glidit ifrån varandra, trots att svenska är eller var ett gemensamt språk. Det gäller också de båda lutherska nationalkyrkorna. Professorn Ingvar Dahlbacka i Åbo har intresserat sig för detta fenomen och i olika sammanhang visar hur kontakterna trots allt uppehölls inom de nyevangeliska väckelsekretsarna; där kände man inga nationsgränser. I en historiografiskt inriktad uppsats diskuterar han detta utifrån den kyrkohistoriskt noterbara tillfälligheten, att Fredrik Gabriel Hedberg (1811–1893) och Carl Olof Rosenius (1816–1868) råkade vara bjudna på samma bröllop i Esbo 1827, där dessa nyevangeliska ledare för första gången träffades och också fann varandra. Mötet ledde till många fortsatta kontakter och Dahlbacka vill i sin undersökning se efter i vilken utsträckning detta beaktats i den kyrkohistoriska litteraturen. Mötet observerades först av Tor Krook (1893–1970), i andra bandet av hans år 1931 utgivna stora undersökning om de österbottniska väckelserörelserna. Genom en bred genomgång av vad som skrivits om den evangeliska rörelsen i Finland och om Hedberg visar Dahlbacka hur de olika forskarna varit klart medvetna om väckelsens gränsöverskridande karaktär. Dahlbacka pekar på hur hedbergianismens utbredning i Norrland ännu i mycket är outforskad, liksom han med en rad exempel

visar på hur mycket mera det torde vara att säga om de livliga väckelsekontakterna mellan de båda länderna. På andra nivåer i kyrkorna var riksgränsen mera tydligt avgränsande. Samtidigt ger en sådan undersökning belysning till frågan om i vilken mån nya, vetenskapliga detaljresultat hittar in i handbokslitteraturen.

Hjoggböle by i Bureå är väl mest känt som den plats, där bygdens store son, författaren Per Olov Enquist (f. 1934) såg dagens ljus. Men också andra författare, den nästan jämnåriga Anita Salomonsson (f. 1935) och hennes äldre bror Kurt Salomonsson (f. 1929), kommer därifrån, liksom också Hjalmar Westerlund (1918–1997), som bodde där en stor del av sitt vuxna liv. Litteraturhistorikern Anders Persson har med tonvikten på ett par böcker av Anita Salomonsson parallellt deras romaner för att se hur det västerbottniska fromhetslivet kommer till uttryck. Han visar hur Enquists ambivalenta förhållningssätt mot rosenianismen, Westerlunds mustiga anekdotberättande och Kurt Salomonssons tystnad om andligt liv har en motvikt i Anita Salomonssons romaner. Hon visar där hur väckelsens starka betoning av Kristi försoningsverk kan betyda både introspektiv självrannsakan och en »trygg och tillåtande Kristusförtröstan».

Uppsatserna i boken är innehållsligt disparata, men hålls samman av det regionala perspektivet. De är resultatet av ett intressant symposium, där författarna möttes, lyssnade till varandra och fick diskutera över ämnesgränserna. Det resultat vi nu har i handen en är god frukt av det hela. Det sammanfattande intrycket är som oftast, att mycken forskning återstår att göra. Att identifiera detta var väl ett av symposiets syften. Men viktigt är att på samma gång lyfta fram det regionala perspektivet och sätta in det i sitt större sammanhang.

OLOPH BEXELL

## Birgitta Rengmyr Lövgren

»VÅR VÄNSKAP NÅR ÖFVER TIDENS GRÄNS». Mystikern från Kumla. Anders Collin 1754–1830 (Stockholms stiftshistoriska kommittés skriftserie, 1) Åkersberga: Bokförlaget Temamet 2013, 111 sid.

Anders Collin är ett välkänt namn i 1700-talets andliga historia utanför de kyrkliga allfarvägarna. Redan kort tid efter hans bortgång skrev pedagogen Carl Olof Fineman en biografi som kom i tryck 1858 och 1911 fick han en plats i Hjalmar Lyths samling av religiösa biografier. På 1920-talet uppmärksammades Collin i en biografi av Theodor Mazer och i en samlingsvolym av Carl Forsstrand. Collin är också omnämnd i många översiktsverk. Han är välkänd. Oftast är bedömningen positiv i sådana böcker även om Collin ibland avfärdas som religiös svärmare.

De yttre dragen i hans religiösa utveckling är ganska lätt tecknade. Till en början präglades han och hans vänner av en stark apokalyptisk förväntan att den yttersta dagen nu var mycket nära. Då gällde det att vara beredd att möta domen. Det avgörande var att den sanne kristne skulle kunna skilja mellan den rätta tron och den som kyrkan predikade. En stark kritik av både kyrka och samhälle fördes fram. Då både huvudstadens pöbel och teaterföreställningar på olika sätt förlöjligade Collin och hans vänner ledde det till en fördjupning hos Collin. Han sökte andra vägar. Det inre umgänget med Gud blev helt centralt i stället för budskapet om den väntade domedagen. Att själv finna vägen till det inre livet med Gud blev för dem också även en pedagogisk uppgift att visa den för andra. Detta tog sig uttryck i att Collin och hans vänner både brevväxlade med andra likasinnade och bedrev skolundervisning för barn i Stockholm.

Föreliggande arbete kan alltså bygga på tidigare forskning och redovisar deras resultat på ett bra sätt. Det nya i Rengmyr Lövgrens bok är dels att det material kyrkoarkiven erbjuder har utnyttjats och gett ökad kunskap om familjeförhållanden

och ekonomiska villkor, dels att anhängarna eller kanske rättare de som delade hans intresse för Böhme med flera mystiska författare både i samtid och eftervärld tecknas mera utförligt än som skett tidigare. Innehållet i de brevsamlingar som cirkulerade bland vännerna har fått en utförligare ställning i Rengmyr Lövgrens framställning än tidigare.

En fråga som ännu inte fått ett övertygande svar är om *Nya Sectens Cateches* som endast är känd i en handskrift från 1782 är ett självständigt arbete av Collin eller någon i hans krets eller en bearbetning av någon annan skrift. Den utgör egentligen inte någon regelrätt katekes med frågor och svar utan är mera att betrakta som en ur Bibeln hämtad handledning att leva som en rätt kristen enligt en individualistisk mystisk syn. De uppfattningar som kommer fram om dopet och nattvarden står långt ifrån kyrkans lära. Det är det inre livet i gudsgemenskap som är det centrala. Det var inte ovanligt att olika katekesvarianter användes då den gällande katekesen av Olof Swebilius antagits redan 1689. Så lät Swedenborgs anhängare några decennier senare översätta och sprida katekesförklaringar i enlighet med vad Nya Kyrkan ansåg. Det är egendomligt att Collin och hans vänner skulle kalla sin katekes för *Nya sektens katekes*. Själva torde de inte ha använt benämningen »nya sekten».

Varför är Collin intressant? Den skärpta lagstiftningen och övervakningen av det religiösa livet som kom till uttryck bl.a. genom konventikelplakatet 1723 och 1735 års religionsstadga tillämpades inte så rigoröst som man kunde vänta sig. Det är i och för sig välkänt men i händelserna omkring Collin och hans vänner visar det sig tydligt att om det fanns stöd hos kungen eller inflytelserika adelsmän hade man intet att frukta. Den på sin tid inflytelserika riksmarskalcken och författaren Jakob Gabriel Oxenstierna räknade Collin som sin vän och uppskattade honom mycket. Oxenstierna var också fadder när en son till Collin döptes. Med stöd så nära tronen hade man föga att frukta.

Det självklara sambandet mellan Sverige och Finland som gällde politiskt till 1809 har naturligtvis även gällt det andliga livet. Kanske har detta inte alltid kommit fram så starkt i äldre forskning. För 1700-talet betyder erikssönerna och deras historia mycket. Det är uppenbart att det funnits en stark folklig »mystik» tradition i Finland med nära kontakt med motsvarande uppfattningar i Sverige. Så är också fallet med Collins anhängare både i Finland och med finnar som vistades i Sverige. Den gemensamma religiösa uppfattningen har varit stark i båda länderna. Det kunde kanske ha markerats starkare i Rengmyr Lövgrens bok. Den utgör en lättläst, kunnig och instruktiv skildring av det »annorlunda» religiösa livet under 1700-talet.

HARRY LENHAMMAR

### Per Högberg

ORGELSÅNG OCH PSALMSPEL. Musikalisk gestaltning av församlingssång (ArsMonitor, 37)

Göteborg: Högskolan för scen och musik, Konstnärliga fakulteten, Göteborgs universitet 2013, 358 sid. samt CD-skiva

Den här anmälda boken är en doktorsavhandling i ämnet musikalisk gestaltning, framlagd vid den konstnärliga fakultet som finns vid Göteborgs universitet.

»Syftet med forskarutbildningen vid konstnärlig fakultet är», som det uttrycks på dess hemsida, »att ge en tydlig forskningsanknytning åt det konstnärliga och konstpedagogiska kompetensområdet. Detta innebär att utbildningen präglas av en medveten strävan att skapa en syntes av konstnärliga och vetenskapliga arbetsformer.» Utbildningen i det nu aktuella ämnet syftar till »[1] att med vetenskapligt arbete och vetenskapliga metoder fördjupa den musikaliska gestaltningen – upprätta en dialog mellan praktiska frågor rörande musikalisk gestaltning och teoretisk underbyggda metoder och angreppssätt, [2] att manifesteras kunskaper inom ämnes-

området musikalisk gestaltning med hjälp av för ämnesområdet relevant metodutveckling, [3] utformande av nya former för manifesterande av musikalisk kunskap och gestaltsförmåga.»

En av Göteborgs främsta organister och körledare Per Högberg har antagit utmaningen och disputerade i april 2013 med avhandlingen *Orgelsång och psalmspel. Musikalisk gestaltning av församlingssång*. Till avhandlingen är fogad en CD-skiva med 18 spår, där han ackompanjerar psalmsång på orglarna i Gammalkils kyrka i Östergötland resp. i Vasakyrkan i Göteborg. Det akademiska provet bestod av två delar, först en genomförd mäsas, där han medverkade vid orgeln, dels en disputationsakt, där han försvarade sin också historiskt inriktade avhandling.

Avhandlingen har, förutom sedvanlig inledning och avslutning, tre huvuddelar med teoretiska perspektiv, historiska utblickar och ett avsnitt om »musikalisk gestaltning av församlingssång». I ett inledande avsnitt diskuterar förf. sin »konsterfarenhet» och »konstnärliga praktik» på ett intressant och medryckande sätt, men som genom sina »beskrivna upplevelser av församlingssångsmusicerande» tyvärr knappast är intersubjektivt prövbar enligt vetenskapens vanliga kriterier. Det präglar också syftesformuleringen, att »utifrån mitt liturgiska brukarperspektiv som organist, formulera kunskap om den konstnärliga process som är integrerad i den musikaliska gestaltningen av församlingssång i interaktion mellan orgel, organist och sjungande församling.» Till detta ställer förf. två på sitt sätt sammantvinnade »forskningsfrågor»: »Utgör församlingssången ett av kyrkomusikens konstnärligt grundläggande uttryck? Hur kan jag beskriva gestaltningen av församlingssång som konstnärlig interaktion mellan orgel, organist och sjungande församling?» (s. 30). Prövbarheten av dessa frågor förefaller mig, som empiriinriktad historiker, begränsad. Det är min första kommentar vid läsningen av avhandlingen. Det är som historisk forskare förf. också vill



framträda genom sin bok. Det korta svaret på den första av hans frågor är väl rimligen »ja», det ligger redan implicit i formuleringen. Vore det »nej» skulle avhandlingsarbetet knappast vara mödan värd. Den andra frågan är på förhand formulerad utifrån ett givet »ja»-svar på den första, men också i sig svårdiskuterad, eftersom det är förf. som ensam avgör hur han kan beskriva gestaltningen ifråga. När den i vetenskapliga sammanhang oundgängliga »varför?»-frågan – den som syftar till att utreda, förklara och förstå – inte finns med blir perspektivet liksom svaret begränsat. Vanskligheten ligger närmast däri, att ett konstnärligt gestaltande alltid innebär exekutörens subjektivitet framställd för andra, medan den som utövar vetenskap så vitt möjligt skall förhålla sig neutral. Kan en författare, med sig själv som objekt/aktör, vetenskapligt diskutera dessa ting utifrån dikotomin minimikrav och optimumnormer såsom god eller dålig konst eller dito vetenskap?

I fakultetens definition av sin verksamhet skiljer man mellan »konstnärliga och vetenskapliga arbetsformer» (kurs. här). När förf. talar om sin »konstnärliga forskningsprocess» (s. 46), blir det inte klart hur detta uttryck skall förstås. Begreppet förefaller närmast vara en *contradictio in adiecto*. SAOB definierar ordet 'konstnärlig' såsom något »som tillfredsställer konstens fordringar eller lagar» Men en forskningsprocess får bara styras av de lagar och det regelverk, som vetenskapen ställer upp, eljest lider resultaten men. Det nu kort sagda illustrerar de påtagliga svårigheterna med att söka göra konst till vetenskap eller väva dem samman till något nytt och tredje. Är det ett annat förhållningssätt som då skall göra sig gällande och som skiljer sig från konventionell vetenskap?

En tydlig vetenskapsteoretisk diskussion måste dessförinnan lägga grunden och ställa frågan om fakultetens program är möjligt att realisera. Erbjuder en konstnärlig fakultet för varje framväxande avhandling – i varje fall av denna typ – den gynnsamma miljö av ämnesbaserad »kritisk

massa», som Universitetskanslersämbetet uppställer som krav för att en vetenskaplig process skall fungera i en forskarutbildning? Förf. formulerar sin solistroll: »I egenskap av organist är jag själv subjekt, inte minst i denna avhandling» (s. 37).

Förf. vill utifrån de givna förutsättningarna genomföra sitt forskningsprojekt i fyra delar: »[1] gestaltning av påskens psalmer via dokumentation av liturgiskt firande av *Triduum Sacrum*, påskfirandets tre heliga dagar. [2] Gestaltning av psalmer, utanför liturgins sammanhang men med Kristi återkomst som ett gemensamt tema. [3] Deskriptiv och performativ analys av psalm- och koralboksmaterial, instrument samt historisk och liturgisk kontext. [4] Skriftlig och klingande redovisning av ovanstående tre punkter, sammanfattade som musikalisk gestaltning [...]». Han är uttryckligen »själv medaktör i de konstnärliga och liturgiska processer som studeras». Detta genomförs med en fyrdelad metod: explorativt, deskriptivt, genom deltagande observation samt komparativt och historiskt: »såväl skriftliga som klingande källor studeras och jämförs» (s. 35). Det är dock nu endast de liturgivetenskapligt och kyrkohistoriskt relevanta resultaten i avhandlingen som skall diskuteras.

Svårigheten med fakultetens upplägg, som här antytts, synes mig vara just att man velat förvandla klingande, skön konst till akademisk vetenskap, och inom samma utbildning låta doktoranden sammanfläta sitt förstklassigt musikaliska orgelspel med en empirigrundad vetenskaplig studie av traditionellt snitt, för att  *dessa prov tillsammans*  skall ge doktorsexamen. Frågan till lärosätet och fakulteten blir var den dubbla kompetens, som förenar dessa båda komponenter står att finna. Rymt ett så disparat examensprov inom en enda fakultet, så som denna idag är konstruerad?

När uppgiften i KÅ är att fokusera på avhandlingens historiska delar skall klart sägas, att Per Högberg, utifrån de förutsättningar han fått sig givna, skrivit en läsvärd avhandling. Det histo-

riska avsnittet domineras av en skildring kopplad till Abraham Abrahamsson Hülphers (1734–1798), mest känd som genealog och topograf i Linnés anda, men också hållen för att vara den svenska musikforskningens fader. Förf. går, så vitt jag uppfattat det, på nya vägar när han vill klarlägga hur psalmsången verkligen fungerade i förfluten tid. Det är en fråga med relevanta pastoralthistoriska implikationer. Här är hans organisterfarenhet en tillgång. Han presenterar Hülphers viktiga och flitigt citerade *Historisk Afhandling om Musik och Instrumenter särdeles om Orgwerks Inrättningen i Allmänhet, jemte Kort Beskrifning öfwer Orgwerken i Sverige* (1773). Att detta är en bok med bestående intresse för svenska orgelintresserade visas inte minst av att Svenska samfundet för musikforskning och Svenskt musikhistoriskt arkiv 1969 lät utge den i faksimil, när man ville starta skriftserien »Musik i Sverige». Boken var försedd med en intressant och utförlig inledning av kyrkomusikern Thorild Lindgren (1926–2001), där den också sattes in i sitt internationella sammanhang. Denna utgåva har inte observerats av förf., liksom han inte heller tar ställning till Mauritz Bohemens utförliga biografi över Hülphers, tryckt i STF:s årsskrift 1898 eller till Olle Franzéns i SBL 19 (1971–73). Sina kunskaper om denne bygger han äventyrligt nog på vad han hämtat från en numera föråldrad och oåtkomlig hemsidesadress på internet. Högberg gör emellertid en detaljerad genomgång av boken och dess appendix av organisten i S:ta Clara, Henrik Philip Johnsen (1717 [ej 1716]–1779). Läsaren får på så sätt en initierad framställning av hur orgelmusik och kyrkosång idealt uppfattades under 1700-talet. När förf. sedan tar ett lokalt exempel stannar han vid Gammalkils kyrka, med dess storslagna Schiörlinorgel. Det är den som länge ljudit i Sveriges Radio strax före nyårsnattens tolvslag. På denna orgel applicerar förf. ordningar för kyrkobetjänte i Linköpings stift från 1795 och 1846. Han refererar också Heinrich Leopold Rohrmans (d. 1821) *Kort Method till en tjenlig Choral-Spelning*

(1801, sv. övers. 1805) och domkyrkoorganisten Johan Adolf Mecklins (1763–1803) skrift *För begynmare i tonkonsten* (1802) med dess många anvisningar. Som jag ovan markerade efterlyser läsaren här – det är min andra anmärkning till avhandlingen – förf:s sammanfattande analyser och vetenskapligt motiverade förklaringar till vilka konklusioner de givna referaten leder honom till. Vilka nya slutsatser drar han av det sagda?

Ett tredje problem i det historievetenskapliga hantverket uppstår när förf. helt rimligt lyfter fram U.L. Ullmans (1837–1930) liturgiska teologi och hur denne utförde sitt tänkande applicerat på församlingssången. Denne utgav bl.a. en teoretisk studie *Om den kyrkliga psalmboken* (1871). Om dessa ting skrev jag utförligt i min avhandling *Liturgins teologi hos U.L. Ullman* (1987). Vid läsningen av den nu anmälda doktorsavhandlingen konstaterar jag, att förf., utan källhänvisning, i stort sett ordagrant har tagit över långa passager av min text och fört in den i sin framställning utan vare sig citationstecken eller källhänvisning. Så återfinns det han i tre textstycken, s. 50–51, skriver om Ludwig Schöberlein på s. 261–263 i min avhandling. Det som på s. 53 inom citationstecken anförs med hänvisning till »Ullman 1874:38f» hittar man dock inte där (dvs. i dennes bok *Evangelisk-luthersk liturgik*, 1874), utan är ett övertagande av min avhandlingstext, s. 161, där jag gör ett referat av Ullmans ståndpunkt. Det som hos Högberg står på s. 53, från mitten och nedåt, om den teologiska sanningsprincipen är på motsvarande sätt övertaget från min avhandling, s. 160. När han på s. 54 om Herder och Vischer visserligen hänvisar till min text, får läsaren dock inte heller nu veta, att det i det stora hela är en ren avskrift av s. 164–165 i min Ullman-bok. Avsnittet om kult och konst s. 54–55 beläggs med en hänvisning till ett otryckt manuskript av Ullman med vidarehänvisning till min avhandling, s. 165, där jag citerar detta av mig återfunna föreläsningsskript från 1867, »Om betydelsen och bruket af kyrklig

konst». Ja, Högbergs Ullman-citat återfinns där, men förf. visar inte att hela det långa textstycket i övrigt är verbaliter hämtat från det jag skrev 1987. Likaså är texten om Ullmans uppfattning om psalmsången, s. 55–56 ett ordagrant övertagande av min diskussion, s. 168, om psalmens folkmässighet.

Det sagda må vara nog. Enligt de regler, som gäller i det akademiska samtalet har jag varit skyldig att göra dessa påpekanden om vad jag funnit, och jag gjorde det också vid disputationen. När förf. sedan går vidare och »utifrån kyrkans syn» vill diskutera »gestaltningen av det heliga» (s. 136–139) sker det tyvärr alltför enkelt – och utan möjlighet till den ovan diskuterade prövbarheten – genom att rakt av och utan reflekterande problematisering av dessa begrepp, 'kyrka' och 'helighet', anföra uppbyggliga bibelcitater (cf s. 46f, 78f.).

Man kan fråga sig hur de olika ting som jag här exemplifierat kan passera i en akademisk avhandling på väg till disputation. Jag vill inte tro annat än att förf. arbetat i oförståndets bästa välmening. Men det förändrar inte resultatet.

Den fråga som jag inledningsvis ställde återkommer därför: är det verkligen, med de akademiska kvalitetskraven ograverade, möjligt att utan vidare »skapa en syntes av konstnärliga och vetenskapliga arbetsformer»? Går det att med vetenskapliga anspråk utföra ett »integrerat» arbete – med så disparata verksamheter inom samma fakultet/institution – om detta inom en fyraårig utbildning skall innebära *både* virtuost musicerande eller andra konstnärliga färdigheter av mästarklass *och* mera oglamorösa litteraturkurser, vetenskapliga källstudier, med efterföljande analyserande och textproducerande på den nivå som i övrigt gäller för doktorsavhandlingar? Hur skall det konstnärliga integreras i en vetenskaplig framställning? Är detta ens möjligt? För ett vetenskapligt syfte måste också en konstnärlig författare alltid gå in på t.ex. historiska, samhällsvetenskapliga, naturvetenskapliga, psykologiska eller andra eljest obeträdda fält och arbeta

utifrån dessa vetenskapers teorier, metoder och förutsättningar. Sådana kunskaper och färdigheter har doktoranden inte fått genom sin konstnärliga utbildning. Därvid måste fakulteten rekrytera handledare med högsta vetenskapliga kompetens inom de alla områden vid sidan av det konstnärliga, vari den vill ge sin forskarutbildning. En blick i bokens serielista över publicerade avhandlingar visar på mycket disparata teman. Det hela blir resurskrävande, men det är ändå till sist krassa högskolepoäng som med kompetens och rättvisa skall fördelas.

De olika ting som jag här påpekat hade säkerligen på ett tidigt stadium blivit korrigerade genom handfast historievetenskaplig handledning och av någon ivrig, skarpögt fotnotskontrollerande seminarieopponent. En sådan hade säkert också diskuterat t.ex. argumenten från den starkt orgelkritiske prosten Frans Blix (1846–1936) i Ytterlännäs – på s. 127–128 gång på gång omtalad såsom han skulle ha hetat Fransson – och inte bara låtit framställningen stanna vid ett referat, utan funnit det nödvändigt att sätta in dem i ett fördjupat, vidare sammanhang. Detta hade tydliggjort och belyst konflikten mellan Hæffners orgelackompanjerande koralideal (enligt Blix »i samma takt som man sågar ved») och samtidigt folkliga psalmsång. Den typen av okommenterade referat är i boken många.

Det är genom det arbetsätt jag här velat diskutera, som en akademisk forskarutbildning kan ge den grundläggande skolningen i vetenskapligt hantverk med reflekterad metod och basal källkritik. Det handlar om kunskapsförmedling om *hur* man skriver och argumenterar och *vad* man *kan* skriva, och hur tidigare forskares resultat skall lyftas fram och behandlas, när man skall placera sig själv vid forskningsfronten. Det rör också hur man belägger alla påståenden med hänvisning till relevant källmaterial, med i texten markerad åtskillnad mellan referat och vetenskaplig analys och att man skiljer mellan uppbyggelse och vetenskap. Sammantaget skall utbildningen ge övning i att ställa och besvara relevanta frågor

och därvid göra tydliga resultatmarkeringar. Hade en motsvarighet till denna avhandlings historiska delar lagts fram vid en humanistisk eller teologisk fakultet hade den föregåtts av flera års ämnesstudier med allt accelererande krav, bred inläsning och flera preliminära uppsatser på grundläggande nivå och på den forskarförberedande avancerade nivån och därefter en av fackfolk noga granskad projektplan. Där hade den typ av problem, som jag här sett mig föranlåten att peka på blivit påtalade och skalats bort. Enkelt hade i det här fallet varit att låta texten, helt eller delvis, vid upprepade tillfällen ventileras på något relevant ämnesseminarium inom annan fakultet. I ett sådant seminarium får studenter och doktorander år efter år öva sig i att behandla och diskutera historiska problem.

Det är att beklaga att detta måste sägas om en ändå på många sätt mycket intressant bok, som både för kyrkomusiker och präster säkert pekar på för dem viktiga ting och som stimulerar deras reflexion kring gudstjänstmusicerandet och relationen mellan den sjungna texten och dess musik. Jag tror att den säkert med behållning kan läsas av dem, som inte har att ta hänsyn till textens akademiska anspråk. Den ställer viktiga pastoralhistoriska frågor om hur en gudstjänst faktiskt har gått till och vilka idealen var. Om det resonemang, som därvid rör det rent musikaliska exekverandet då och nu har jag som kyrkohistoriker ingen mening att framföra. Min adressat har i långa stycken mera varit universitets- och fakultetsledningen, än författaren, som med bästa både ambitioner och intentioner gått in under de förutsättningar som bjudits.

Varför skall det konstnärliga kompetensområdet ha forskningsanknytning? Det är universitetspolitiskt på modet att tycka så, men kan inte ske utan mycket grundläggande och förutsättningslösa överväganden och utifrån en konsensus om vad vetenskap är. Svaret på frågan måste vinna gehör och bejakande i hela forskarsamhället innan det överförs i konkret verksamhet: vad är möjligen möjligt och vad är

inte alls möjligt? Ärligare, tryggare och enklare är att hänvisa dem, som en konstnärlig fakultet utbildar, och som vill ägna sig åt akademisk vetenskap, till de institutioner, där den aktuella forskningsdisciplinen har sin hemort och där den ovan påtalade kritiska massan finns att smälta in i och ta intryck av.

OLOPH BEXELL

### Daniel Lindmark, Björn Norlin & David Sjögren (red.)

KYRKLIGA STRUKTURER OCH PLATSBUNDNA KULTURER. Vilhelmina pastorat 200 år (Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap, 4)

Umeå: Umeå universitet 2014, 185 sid.

I den skriftserie som Luleå stiftshistoriska sällskap svarar för har professorn Daniel Lindmark som ordförande och redaktör tillsammans med några av sina medarbetare utgivit en på sitt sätt historiskt utmanande antologi om Vilhelmina församling med anledning av dess 200-årsjubileum. Många församlingar begår sina jubileer och alltför ofta resulterar det i tillbakablickande hembygdsskildringar. Här problematiseras församlingens historia långt utöver det lokala perspektivet. Läsaren får därigenom ta del av en församlingshistoria, som med sitt material diskuterar frågor om församlingsidentitet, olika särtraditioners plats i det gemensamma församlingsbygget och aktuella problem inför nya strukturförändringar när på nytt större församlingsenheter skall skapas enligt Kyrkostyrelsens och stiftsstyrelsernas beslut.

Luleå stiftshistoriska sällskap har tagit fasta på den unika, religiöst präglade bebyggelsehistoria som kännetecknar bland annat de olika äldvalarna och inlandet upp mot norska gränsen och låter forskningsinsatsen koncentreras omkring frågeställningar som till sin karaktär är helt annorlunda söderöver i landet. Inte för inte bedriver således Institutionen för idé- och samhälls-

studier vid Umeå universitet ett projekt med titeln »Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria».

Vilhelmina vidsträckta församling tillhörde bakåt i tiden Åsele pastorat och blev 1812 en egen, självständig enhet. Bokens titel är välvald: *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer*. Denna rubrik kunde användas som slagruta för studiet av åtskilliga församlingar, när det gäller deras historia och deras specifika kulturmiljö i fråga om både gudstjänstfirande, kulturarv och särtraditioner. Forskarna Carina Strömberg och David Sjögren ger i sina respektive uppsatser den historiska bakgrunden för framväxten av Vilhelmina församling och Fatmomakke kyrkplats.

Docenten Carola Nordbäck ställer i sin uppsats en inledande identitetsfråga genom att aktualisera vilka de var som firade Vilhelmina församlings jubileum. Hon frågar: Vilka äger berättelsen, vilka ingår i det »vi» som firar berättelsen? De två nämnda kyrkbyggena representerar i hennes framställning en del av svaret på den ställda frågan: Församlingkyrkan vid Volgsjön hade blivit något av ett centrum, när lokalsamhället Vilhelmina växte fram inom ramen för den centralt påbjudna kolonialiseringen av det mer eller mindre väglösa inlandet. Kyrkbygget vid den samiska mötesplatsen vid Kultsjön i Fatmomakke stod fram med en helt annan tradition; när allt var som bäst kunde samer och nybyggare mötas där till gudstjänst, dop- och begravningshögtider, liksom till någon form av förhandlingar i olika rättsfrågor.

Nordbäck noterar att församlingen kom att fylla en samhällsuppgift just genom att vara en församling, samtidigt som den helt naturligt kom att bli en del av det kulturarvsbegrepp som gäller Svenska kyrkan som helhet. Med sitt bidrag tecknar författaren ett »kulturarvsinriktat historiebruksperspektiv», där hon med rätta framhåller hur kulturarvet i sig skapar en identitet som har med bygdens »vi» att göra. Jubileumsfirandet aktualiserade dels ett slags kollektivt minne – representerat av statusförändringen från kapellförsamling till eget pastorat – dels den regionala,

lokala identiteten med mötet mellan såväl nybyggare, invandrare och samer som mellan Svenska kyrkan och svensk frikyrklighet (representerad av inte minst av Frälsningsarméns verksamhet i Fatmomakke). Den platsbaserade församling som hade etablerats i början på 1800-talet var i socialt, religiöst avseende något helt annat än den gemenskap som firade sitt jubileum 200 år senare. Församling och socken hade varit en enhet, som utgjort ett organisatoriskt fundament för lokalsamhället; gradvis skedde förändringar i och med att de kyrkliga och borgerliga samfälligheterna skildes åt med hänvisning till sina lagenliga åtaganden. I förhållande till de många församlingar som har medeltida ursprung är församlingen i Vilhelmina av jämförelsevis sent datum – samtidigt inte så sent som en del nybildade församlingar i de nybyggda storstadsområdena.

Jubileet i Vilhelmina tydliggjorde ett platsbundet kulturarv, som kunde redovisas i termer av gemenskap och vi-känsla. Präster, lärare, kyrkomusiker och kyrkvårdar var kulturbärande tillsammans med politiska beslutsfattare. Med hänvisning till försämrad ekonomi och sjunkande befolkningsunderlag bildades 2006 Stensele-Vilhelmina kyrkliga samfällighet – en relation som i Stensele närmast beskrevs som ett »tvångsäktenskap». Nordbäck visar nu hur strukturfrågorna beskriver en fortsatt pendelrörelse: Från något större tillsammans med Åsele till något mindre (och stort nog frestas man säga) när Vilhelmina blev en självständig enhet till något ytmässigt mycket stort genom att från och med 2014 tillsammans med Lycksele, Stensele och Åsele-Fredrika församlingar bilda Södra Lapplands pastorat – där även Dorotea-Risbäcks församling förväntas ingå från 2015. Det nya pastoratet blir då »ett av Sveriges till ytan största». Förändringen innebär en återgång till den situation som för Vilhelminas del till och med gällde före 1812. Den mer finmaskiga församlingsstrukturen bryts upp. Ur detta perspektiv menar Nordbäck att det sker »en återgång till en

församlingsstruktur liknande den som förekom i det tidigmoderna Sverige».

Vad denna förändringsprocess betyder för den kyrkliga identiteten tål att diskutera. Präster och beslutsfattare lär färdas åtskilliga mil för att kunna mötas till gemensamma överläggningar, hur många ärenden som än kan klaras av med moderna, tekniska hjälpmedel. Församlingsbor lär likaså färdas långa sträckor till gudstjänster vid de tillfällen då sådana firas – med påtaglig risk för att det som finns kvar av en levande gudstjänsttradition allt efter hand kommer att slås sönder. Den rumsliga, näst intill platsbundna karaktären har över tid inte endast en administrativ dimension. Med sin väl underbyggda uppsats om Vilhelmina församlings 200-årsjubileum ställer Carola Nordbäck viktiga frågor om både Svenska kyrkans och det svenska samhällets strukturella förändringsprocess. Exemplet Vilhelmina erbjuder ur ett övergripande perspektiv ett viktigt material för fördjupade studier av strukturförändringarnas konsekvenser.

Föreliggande antologi innehåller också uppsatser om folkbokföringen (Louise Nyberg) och skolverksamheten (Björn Norlin). Generellt kännetecknas samtliga uppsatser av väl underbyggda fakta. De är kanske inte skrivna i en alldeles lättillgänglig form – i varje fall kan de inte beskrivas som populärvetenskapliga. När man som läsare tar del av bokens baksidesbild, kan man inte låta bli att längta efter antal bilder från Vilhelmina och Fatmomakke, liksom från olika friluftsgudstjänster runt om i denna vida församling. De skulle hjälpa till att underbygga respekten för och kärleken till det kulturarv, som denna bok tydliggör på ett så angeläget, alltigenom skriftligt sätt. Framförallt lyfter denna bok fram det angelägna sambandet mellan platsbundna (lokala) kultur- och gemenskapsformer och den centralt beslutade utformningen av de kyrkliga församlingsstrukturerna. Att de senare är av avgörande betydelse för de förra framgår med all önskvärd tydlighet. Detta i sin tur gör denna bok till en angelägen läsning för både vetenskapssamhäl-

lets forskare och det kyrkliga etablissemangets beslutsfattare.

GUNNAR WEMAN

## Nils-Arvid Bringéus

SOCKENBESKRIVNINGAR FRÅN MALMÖHUS LÄN 1828 (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2013)

Lund: Arcus förlag 2013, 183 sid.

Professor emeritus Nils-Arvid Bringéus har ett rikt författarskap bakom sig. Listan över hans publicerade arbeten kan göras lång. Särskilt välkända är hans studier av bildkonsten och den folkliga seden. I den här boken, *Sockenbeskrivningar från Malmöhus län 1828*, tecknar han bilden av den skånska folkkulturen.

Till det yttre är det en inbjudande bok, den grafiska formen håller hög klass. Det gör boken lätt att läsa med sina trettiofem sockenbeskrivningar. Flertalet är hämtade från Lunds domkapitels arkiv.

Metoden att samla in material genom frågelistor har använts under många hundra år i den kyrkliga förvaltningen, konstaterar Nils-Arvid Bringéus på de inledande sidorna. Både kyrkohistoriker och etnologer har kunnat söka sig till sockenbeskrivningarna som förvaras i serierna med handlingar rörande biskops- och prostvisitationer. Det speciella med frågelistan 1828 var att den speglade tidens krav på reformer inom jordbruket och hushållningen, och den växande kritiken mot de ålderdomliga dragen i bondesamhället.

Kungl. Lantbruksakademien inrättades 1811 och därmed kom planerna på sockenbeskrivningar upp på dagordningen. Det dröjde sedan inte länge förrän hushållningssällskapet i Kristianstads län tog uppgiften på allvar, berättar författaren. Först 1828 reagerade landshövdingeämbetet i Malmöhus län på signalerna från lantbruksakademien. Landshövdingen, Wilhelm af Klinteberg, bad om hjälp med att samla in uppgifter från prästerskapet i länet i en skrivelse

till biskopsämbetet, dvs. biskop Wilhelm Faxé. Det ledde till att frågelistan skickades ut tjänstevägen via prostarna. Som undertecknare stod biskop Faxé.

Visserligen är huvuddragen i bondekulturen vid början av 1800-talet inte på något sätt okänd, men forskarna har ofta varit inriktade på de sociala och ekonomiska konsekvenserna av jordreformerna. När man börjar läsa boken upptäcker man snart ett rikt och spännande material. Man inser att tiden har så mycket mer att berätta. Det är en fascinerande läsning.

I svaren berättade prästerna om socknarnas läge och jordmån, klimat, växtlighet, hemman och lägenheter, näringar och slöjder. De skrev ned vad de visste om åkerbruk och skogsbruk, hägnader, dikningar, växtlighet och vilda djur. Kyrkobyggnaden, historiska händelser och märkvärdiga tilldragelser i äldre tid fick sina berättelser. Prästerna noterade den långsamma förnyelsen av byggnadsskicket, särskilt i byarna på slätten. Tegelväggar och stabiliserande fotträn började bli vanliga i korsvirkestimran, istället för lerkline och väggstolpar, som vilade på stenar. De brukade ha en tendens att sjunka ned i jorden när tjälen gick ur marken. Trädgårdar började anläggas på bondgårdarna och sockenskolor var vanliga. Berättelsen om bröllopsfirande och de folkliga sederna vid livets högtider nedtecknades med översvallande detaljrikedom och detsamma kan sägas om lantbruket, hushållningen och näringarna. Det lönar sig att läsa dessa beskrivningar sakta därför att de förmedlar så många detaljer om folkulturen.

Som en god lärare återvänder Nils-Arvid Bringéus till sockenbeskrivningarna i den senare delen av boken, sammanfattningen, och lämnar över sitt tolkningsunderlag till läsaren. Han ser till så att uppgifterna om åkerbruk, arbetslöner och klädedräkt får sina förklaringar. De empiriska uppgifterna får tala. Författaren tecknar bilden av ett ålderdomligt bondesamhälle med traditioner som fortfarande fungerade så som de hade gjort i generationer. Det gällde bland annat

sederna vid livets högtider, barndop, vigsel och begravning.

När man läser dessa kommentarer, som författaren i all enkelhet kallar sammanfattning, inser man hur svårt det kan vara att höja blicken och beskriva de stora dragen. Trots utmaningen, att sammanfatta beskrivningarna, lyckas Nils-Arvid Bringéus lyfta fram de generella tendenserna i bondekulturen. Han navigerar skickligt i rikedomerna av detaljer och lyckas väl med att sammanställa en mångsidig bild av levnadsformerna på landsbygden i Malmöhus län på 1820-talet. Beskrivningarna får sitt sammanhang med tanke på tiden och rummet.

Återgivningen av sockenbeskrivningarna är stram och konsekvent. Så måste de vara om boken skall motsvara sin titel. Men jag blev mycket inspirerad av den. Det gick inte att undvika förnimmelsen av människor som tillhörde en annan tid och med den inspirationen gjorde jag några egna utflykter och sökte mig till andra källor. Prästen Josef Falck, Lomma, sedermera Gladsax, berättade om folket i sina slättbygder och »de onda föredömena» som blivit färre med enskiftena. I sockenbeskrivningen bidrar han med en utförlig skildring av matordningen, sederna vid livets högtider, byggnadsskicket och tjänstefolkets villkor (s. 37ff). Nils-Arvid Bringéus noterar att beskrivningen är utgiven i serien *Bidrag till Bara härads beskrivning* (1932). Så var Falck också en av de starka prästerna och hans rykte blev gott i herdaminna. Han hade en sträng predikostil, den var biblisk och logisk. Kanske tyckte han sig se en förbättring av folkets dåliga vanor. Oordningen var mindre än tidigare. »Råsningsen» (dvs. seden bland drängarna att »gå på rås» till varandra på högtidsmornar för att supa, enligt J.E. Rietz ordbok över allmogespråket) hade upphört.

På sommaren 1828 besvarade prästerna dessa frågor. De grep sig an verket med inlevelse, med tanke på utförligheten i svaren, men för några var det mest ett vanligt ärende bland alla andra. Så tänkte jag på vad som kunde dölja sig bakom

denna variation. Vissa kastade sig över arbetet och skrev utförliga berättelser, säkert för att det intresserade dem, medan andra tog lättare på uppgiften. Fanns det en psykologisk aspekt på sockenbeskrivningarna? Säkert fanns det olika mentaliteter bland prästerna. Några ville lyfta fram de bästa sidorna av sina socknar eftersom beskrivningarna kunde läsas på ett annat sätt. De berättade mellan raderna hur de skötte sina församlingar och förvaltade prästrollen. För många var det betydelsefullt att vårda sina relationer till biskopen. Till saken hör att det fanns gott om tid på sommaren att ställa samman sockenbeskrivningarna, om man ska tro Wilhelm Faxes *Försök till pastoral-calender* för Lunds stift (1821). Juli och augusti månad lämnade »pastor den mesta ledigheten af året».

1820-talet var också en god tid, berättade P.G. Ahnfelt i sina *Studentminnen* (1882, s. 136). Sockenbeskrivningarna bekräftade bilden; på ytan härskade lugnet och den folkliga traditionen präglades av stabilitet. Läser man Robert Dickson, *Malmöhus län år 1800* (1914, s. 70), så finner man att den goda bondekulturen hade en baksida. Enskiftena var en källa till djup oro som hade drabbat både bönder och husmän och skapat svårläkta sår i byarna; fördelarna skulle visa sig först på sikt. Avståndet till Skåneupproret 1811, proteströrelsen mot utskrivningarna, var inte så långt på 1820-talet.

Nils-Arvid Bringéus nya bok, *Sockenbeskrivningar från Malmöhus län 1828*, presenterar ett värdefullt källmaterial och tidsdokument. Den är välskriven och saklig. Läsningen är berikande för alla dem som intresserar sig för bondesamhället vid början av 1800-talet. Återgivningen av sockenbeskrivningarna håller hög kvalitet. Därmed råder det inget tvivel om att boken kommer att inspirera etnologer, kyrkohistoriker, historiker och språkforskare till nya undersökningar i framtiden. Boken fick mig att återvända till en spännande tid och den resan var ovanligt inspirerande.

GÖSTA ARVASTSON

## Martin Giertz

SVENSKA PRÄSTGÅRDAR. Kulturarv, trädgårdar, byggnadsvård. 3. utökade och omarbetade uppl.

Stockholm: Carlsson 2012, 271 sid.

## Sven-Åke Selander, Gunilla Selander & Stig Alenäs

PRÄSTGÅRD OCH PRÄSTGÅRDSLIV I LUNDS STIFT 1850–2011 (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift – Årsbok 2012)

Lund: Arcus 2012, 268 sid.

Att historisk forskning aktualiseras »på förekomsten anledning» demonstreras ständigt. Jubiléer och andra minnesmarkörer kan fungera som skäl till fördjupning av perspektiven, men också sådant som att en företeelse, en organisation etc. upphör. I sådana lägen, om inte förr, blir det angeläget att dokumentera, klarlägga utlösande faktorer, tolka meningsbärande sammanhang och summera.

Detta senare gäller om ämnet prästgårdar i Sverige. På relativt kort tid och i accelererande takt försvinner prästgårdarna, inte som byggnader men väl som prästbostäder och som delar av den kyrkliga kulturmiljön. I anslutning till avvecklingen publiceras böcker och artiklar som behandlar ämnet ur olika synvinklar. Till genren hör t.ex. vittnesmål i bokform som kan ses som uppföljare till 1920- och 1930-talens *Minnen från gamla svenska prästhem*. En sådan antologi recenserades i KÅ 2011 s. 34of.

Den i Sverige som på senare år varit en föregångare i att uppmärksamma prästgårdarna och deras betydelse och tydligt satt fingret på den problematik som avvecklingen rymmer är Martin Giertz. Själv ägare till sin barndoms Torpa prästgård i Linköpings stift och med ambition att både inifrån och utifrån lära känna prästgårdens esse har han formerat en kunskapsbank om prästgårdar i allmänhet och inte minst sin egen. Han har delat med sig av både teoretiskt och praktiskt



vetande och inspirerat till engagemang för prästgårdarnas bevarande åtminstone som byggnader. Han menar att avvecklingen skett utan närmare eftertanke från dem som fattat och fortsatt fattar beslut. »Svenska kyrkan har uppenbarligen inte skött detta kulturarv. Ingen plan har funnits för att bevara prästgårdskulturen.» (s. 173) De som nu äger och bor i tidigare prästgårdar behöver därför få kunskap om det kulturarv som dessa representerar och hjälp att förvalta det.

I första hand med tanke på dem utgav han år 2009 *Svenska prästgårdar. Kulturarv, trädgårdar, byggnadsvård*. Boken utkom i en något omarbetad upplaga 2010 och i en tredje både utökad och omarbetad upplaga 2012. Den har genomgående ytterst välgjord layout med en mängd fotografier, de flesta tagna av författaren. Boken har kallats »ett modernt portalverk på området» (Kyrkans Tidning 2013:44) och har vunnit spridning också utanför den tänkta läsekretsen. I hög grad har den gett näring åt debatten om prästgårdarnas vara och icke vara. Författaren har också haft en hemsida på samma tema som komplement till boken och som ett instrument i opinionsbildningen.

För tankeredans skull är det angeläget att begreppet »prästgård» preciseras, eftersom Giertz använder det i bokens titel som *samlingsbeteckning* trots att innebörden har förändrats över tid. Också numera privatägda f.d. prästgårdar benämner han så, vilket väl svarar mot kvadröjande praxis åtminstone på landsbygden.

Ursprungligen avsåg begreppet »prästgård» hela det sammanhang som utgjordes av prästens bostad, övriga byggnader i anslutning till denna jämte det lantbruk som bidrog till prästens och prästfamiljens försörjning. Denna innebörd bestod i princip fram till 1910 års ecklesiastika boställsordning som Giertz anger som startpunkten för prästgårdarnas avveckling. För tiden därefter kom ordet »prästgård» alltmer att reserveras för enbart prästens bostad.

Att så blev fallet hade sin grund i att reformen, som i första hand var en reform av prästernas

lönesystem, fick som konsekvens att prästens bostadshus med ekonomibyggnader skildes från löneboställets jord- och skogsbruk. De blev två fastigheter. Tjänstebostaden kunde därmed fortsättningsvis lika gärna vara belägen på en annan plats än i anslutning till bostället. Följaktligen kunde pastoratet, om så var lämpligt, bygga en ny prästgård någon annanstans eller lösa prästens bostadsfråga genom inköp av ett redan befintligt hus som blev en »ny prästgård». Den före detta tjänstebostaden kunde därefter hänföras till kategorin »prästgårdar som tjänat ut». (Att somliga av dessa dokumenterades i bild och med uppgifter om senare tids ägare och funktioner såsom skedde i t.ex. *Växjö stifts hembygdskalender 1953–1968* tyder på ett intresse för dessa byggnaders vidare öden liknande det som ges uttryck för i Giertz bok.)

Det efter 1910 avgörande steget i avvecklingsprocessen togs 1987, då tjänstebostadstjänsten avskaffades. När dessutom prästgårdarna genom den s.k. införandelagen 1998 tillerkändes pastoraten, tog utförsäljningarna fart, eftersom fastigheterna i många fall bedömdes utgöra en ekonomisk belastning. Samtidigt avtog prästernas intresse att bo i tjänstebostad. Så öppnades steg för steg för dagens situation, som – med få undantag – innebär att präster bor i egna hyrda eller ägda bostäder.

Giertz konstaterar, att antalet prästgårdar som tjänstebostäder för ett sekel sedan kunde räknas till c:a 2 300. Omkring år 2000 var antalet c:a 1 000 för att ett tiotal år senare vara nere i några hundra.

Giertz bok spänner över vida fält. Ur kyrkohistorisk synpunkt särskilt värdefull är den pedagogiskt skrivna allmänna historiken i bokens första del som samlats under rubrikerna »Historien om prästens boställe», »Husröten» (om 1500- och 1600-talens prästgårdar), »Salsbyggningen» (om 1700-talens prästgårdar), »Den klassiska prästgården» (om 1800-talens stilideal) och »Nytt vin i gamla läglar?» (om prästgårdarna efter 1910). På det begränsade utrymme som ges blir fram-

ställningen schematisk, men som kompendium i ämnet fungerar den utmärkt. Exempelen på prästgårdar från respektive skede är väl valda.

Efter historiken följer några tematiska avsnitt: »Feta och magra pastorat» (om prästernas levnadsvillkor), »Prästen som ämbetsman» (dit Giertz räknar även prästens uppgifter som förkunnare och själasörjare), »Prästgårdarna som bildningshärdar», »Prästen som jordbrukare», ett kapitel om prästgårdarnas trädgårdar och ett särskilt kapitel om 1700-talsprästgården i Vislanda i Småland och om de familjer som haft den som hem.

Den senare hälften av boken innehåller en skildring av »Några märkliga prästgårdsmiljöer» i form av en rad nutidsreportage om möten med hus och människor, ett instruktivt kapitel om byggnadsvård och forskning om prästgårdar och en redovisning länsvis för samtliga landets 76 (2012) byggnadsminnesmärkta prästgårdar samt de åtta biskopsgårdar som är statliga byggnadsminnen. Boken avslutas med en mycket omfattande förteckning över litteratur om prästgårdar, prästgårdskultur m.m., ett personregister och ett register över prästgårdar relaterade till sockennamn.

I kapitlet »Nytt vin i gamla läglar?» nämns kort om 1910 års eklekasiastika boställsreform. Ämnet ägnas i bokens tredje upplaga – efter önskemål som nått författaren – ytterligare behandling genom ett helt nytt klagörande slutkapitel: »Boställsreformen 1910. Början på slutet för svensk prästgårdskultur». Giertz konstaterar här, att det har skrivits »förvånansvärt lite» om denna reform. Han menar, att lagen kom att »omvandla, ja revolutionera inte bara svensk prästgårdskultur utan prästernas sociala ställning, deras löner, förhållandet mellan stat och kyrka, landsbygd och stad samt prästernas pastorala roll» (s. 241). Prästgårdarnas successiva avveckling fick i själva verket följdverkningar som berörde kyrkans identitet, således väsentligen mer grundläggande frågor än de teknika-

liteter som debatterna som föregick reformen i allmänhet handlade om.

Giertz har inte tagit som uppgift att tolka historien om prästgårdarna, dess öden genom tiderna och dess avveckling i teologiska termer. Men han är tydlig om prästgårdarnas pastorala betydelse och inbjuder därmed andra till det. Sven-Erik Brodd och Gunnar Weman skriver i *Kyrka i olika meningar. Kortklippa texter med eklekasiologiska kommentarer* (2012), att den »eklekiologiskt springande punkten i Giertz framställning är inriktningen på att församlingsprästen – och i första hand kyrkoherden – utifrån sin bostad var lokalt förankrad» s. 378). Men det bör kanske också tilläggas, att de kyrkligt pastorala och de statligt eklekasiastika behoven av lokal förankring sammanföll under merparten av den tid som präst och prästgård hörde samman. Förhållandet kunde kanske ha belysts och problematiserats ytterligare i boken med tanke på den läsekrets som inte har närmare kännedom om de villkor som gällde under den tid då kyrka och stat kunde uppfattas som nästintill oskiljaktiga storheter.

Den polemiska udden till trots är boken ett värdefullt bidrag till ett stycke svensk kyrkohistorieskrivning. Den har redan inspirerat och inspirerar till liknande studier, både lokala och regionala.

Ett intressant sådant exempel med ett helt stift som ram är Sven-Åke och Gunilla Selanders och Stig Alenäs *Prästgård och prästgårdsliv i Lund stift 1850–2011*, Årsbok 2012 i serien årsböcker utgivna av Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift.

När Martin Giertz lät kalla sin ovan nämnda bok *Svenska prästgårdar* angavs med den titeln i första hand en *regional* ram med hänsyn till nutida gränser. På liknande sätt förhåller det sig med boken om prästgårdarna i Lunds stift.

Giertz använder begreppet »prästgård» i vidare bemärkelse. Så sker också i lundaboken, där ordet också kan avse »prästgårdsfolket» i »möten mellan prästgård och församling» (s. 95ff).

Framställningens tidsram är 1850–2011. Begynnelseåret är uppenbarligen en cirka-angivelse, eftersom källmaterialet i form av tryck och uppteckningar knappast belyser förhållanden med så exakt precision. Slutåret är relaterat till den undersökning beträffande prästgårdarnas avveckling som redovisas i boken.

Bokens syfte sägs vara att »i ett historiskt perspektiv följa prästgårdarnas roll och funktion fram mot avveckling eller omdisponering. Det är angeläget att ett försök görs innan de som varit med och fattat beslut är borta.» (s. 7) Författarna kan sägas vidareföra Martin Giertz resonemang men med fokus på endast ett stift. Prästgårdarna, deras utformning presenteras och deras betydelse diskuteras. Men framför allt belyses deras pastorala roll. Allt sker med vetenskaplig akribi, metodiskt medvetet och med stöd i utförlig notapparat.

Boken är disponerad i fem kapitel och avslutas med »Ett utvecklingsperspektiv». I bilagor redovisas dels planritningar över Everlövs prästgårds hus och trädgård, dels en sammanställning kontraktvis över de prästgårdar som avvecklats under perioden 1960–2011. Här redovisas också vad som skett med dem sedan de förlorat sin tidigare funktion.

Prästgårdar som byggnader behandlas av Gunilla Selander i ett kapitel om Skånes sju byggnadsminnesförklarade prästgårdar. Några motsvarande för Blekinge tycks inte finnas. Hon medverkar också med ett kapitel om arkitekturen hos 37 prästgårdar byggda på 1900-talet. Det är en konsthistorisk och arkitektonisk undersökning som bygger på en prästgårdsinventering i Kristianstads län åren 1973–1985. Nio av prästgårdarna ägnas särskilda stilanalyser. Det är en detaljrik studie av sentida prästgårdar/prästgårdsvillor med detaljerade uppgifter om dessa byggnaders när/var/hur och varför. Som case-study bör den kunna inspirera till andra liknande undersökningar.

Metodiskt intressant är bokens två centrala kapitel om prästgårdslivet, där först Gunilla

Selander behandlar »inifrånperspektivet» på prästgårdarna i stiftet c:a 1850–1910 och där- efter Sven-Åke Selander »utifrånperspektivet» för motsvarande tid. Den förra framställningen bygger i huvudsak på tryckta källor, den senare främst på intervjuer gjorda på 1940- och 50-talen enligt frågelistan »Gammal kyrklig sed» (frågelista 1) i Kyrkohistoriska arkivet i Lund (LUKA). Uppteckningsmaterialet anses allmänt sett vara »rimligt representativt», men det hade varit värdefullt att få det omdömet ytterligare belyst i just detta fall, där det handlar om värderingar och attityder i relationer.

För att fånga »inifrånperspektivet» har Gunilla Selander använt bl.a. berättelser ur boksviten *Minnen från gamla prästhem* och den rika floran av prästers, prästfruars och prästbarns levnadsberättelser. Generösa citat berikar framställningen om byggnaderna, jordbruket, prästfamiljen och övriga som var knutna till prästgården, om prästen som predikant, själasörjare, kommunalman, om fromhetsliv och sällskapsliv m.m. Materialet har bearbetats med kvalitativ textanalys. De slutsatser som dras blir i hög grad tentativa (»det tycks som om»), men längre än till mer eller mindre sannolikhet kan man förmodligen inte nå utan att också räkna med kvantiteter. Gunilla Selander för också analysen vidare till en summering av tendenserna under 1900-talet. Hon konstaterar, att de stora förändringarna i församlinglivet och därmed för prästgårdarna i Lunds stift inträdde på 1960-talet.

I kapitlet om »utifrånperspektivet» är huvudfrågan om församlingborna uppfattat »samspellet mellan prästgård och hem som en viktig resurs i utvecklingen av församlingens kristna tro och liv eller som en distansrande faktor» (s. 68). Också här är metoden kvalitativ textanalys, i detta fall av uppteckningar. Prästgården framstår här som »arena», ekonomiskt och pastoralt. Med den breda innebörd som begreppet »prästgård» ges blir det mesta av prästens gärning (expeditionsgöromål, kyrkliga handlingar med nutida terminologi, undervisning, själavård) präst-

gårdsangelägenheter. Dit hänförs också prästen själv med familj. Resultatet av undersökningen är inte oväntat att närhetsfaktorn övervägt, även om negativa röster också kommit till tals bland sagesmän.

Den av Sven-Åke Selander använda pastoral-teologiska analysmodellen med spänningsfältet »närhetsskapande distans» respektive »distansskapande närhet» är i detta fall fruktbar. Förmodligen skulle den kunna användas också för jämförande studier av andra samhällets mer eller mindre offentliga personer med tjänstebostad såsom provinsialläkare och lärare.

Även om ambitionen inte är att heltäckande behandla förhållandena i Lunds stift – begränsningen ligger redan i boktitelns utformning i obestämd form – hade det varit tacknämligt om också kyrkogeografiska aspekter kunnat beaktas genom en *samlad* redovisning av såväl »inifrån-materialets» som »utifrån-materialets» lokala anknytningar, d.v.s. var de redovisade erfarenheterna hört hemma. Särskilt intressant hade det varit att eventuellt kunna få båda perspektiven samtidigt för en församling eller ett vidare sammanhang. Tyvärr saknar boken såväl person- som ortregister. Sådana hade underlättat för den som söker samband sådana som de nyssnämnda.

Inför just detta bokprojekt har som nämnts gjorts en inventering av prästgårdar i Lunds stift för tiden 1960–2011. Den redovisas av Sven-Åke Selander och Stig Alenäs i ett särskilt kapitel som är ett tungt vägande samtids-kyrkohistoriskt bidrag med saklig analys av avvecklingsprocessen och med resonemang om pastorala konsekvenser. Det inspirerar till efterföljd. Det kan med fördel ses i linje med Sven-Åke Selander pionjärstudie om strukturförändringarna i Lunds stift, *Argument – ansvar – vision* (2003).

I bokens avslutning understryker bokens tre författare vikten av att de prästgårdar som numera ägs av »andra» blir väl omhändertagna, »så att de även i fortsättningen kan vara uttryck för ett lokalt miljösammanhang, för kultur och tradition» (s. 241). Det är ett slutackord

i samklang med Martin Giertz ärende i boken *Svenska prästgårdar!* Förhoppningsvis ger det näring också till ytterligare forskning på temat »prästgårdar».

LARS ALDÉN

## Eva Fjellander

MYNDIGHETSPERSON, SJÄLASÖRJARE  
ELLER DRIFTKUCKU. En studie av  
prästgestalter i svenska romaner  
1809–2009

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2014, 387 sid.

Eva Fjellanders doktorsavhandling i litteraturvetenskap vid Åbo Akademi är inte historiskt-kronologiskt, utan typologiskt-tematiskt upplagd. Det är i huvudsak ett lyckligt grepp. Just därför att dispositionen inte är historisk, utan utgår från prästens roller över tid, kan förf. avslöja förändringar i fiktionens historietolkning.

Valet av »myndighetsperson» (ämbetsbärare, patriark, förebild) och »själasörjare» (församlingsherde, predikant, biktader, troskämpe) som överordnade kategorier är ganska självklart. Den tredje kategorin, »driftkucku», är mindre adekvat. Den motsvarar närmast kapitlets tredje underavdelning, »skratspegel», men täcker mindre väl de båda tidigare »hycklare» och »hatobjekt».

Förf. har utfört en väldig prestation: undersökningen innehåller referenser till 151 romaner från 200 år. Det säger sig självt att alla inte kan bli föremål för någon ingående analys, men förvånansvärt många blir det. Förf. skriver engagerat och håller väl reda på sina många objekt. En svaghet med dispositionen är att samma roman återkommer flera gånger ur nya aspekter. Det är till gagn för utvecklingen av förf:s typologier, men knappast för läsarens möjlighet att bilda sig en helhetsuppfattning av de undersökta romanerna.

Undersökningen omfattar inga romaner som utspelas i frikyrkliga eller romersk-katolska

miljöer. Däremot är finlandssvensk litteratur inkluderad, vilket är berikande. Avgränsningen är tveksam. Förf. skriver att alla prästporträtten »är lutherska och tillhörande de kyrkor som nu kallas Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland». Men fiktionslitteraturen följer sällan konfessionella gränser, och dess prästporträtt »tillhör» inte någon viss kyrka. Låt mig ta några exempel: för 1800-talets kritiska prästporträtt, närmast tillhöriga kategorin »hycklare», är Eugène Sues »Jesuiten» av generell grundläggande betydelse. Liksom kontinental kritik mot verkliga jesuiter på svensk mark överfördes t.ex. på metodisten George Scott, har fiktiva karikatyrer av romersk-katolska präster haft stort inflytande på bilden av »läsarprästen» i svensk skönlitteratur. Den konfessionella avgränsningen gör också att Zacharias Topelius *Fältskärens berättelser* med dess förfärliga jesuitporträtt faller utanför, trots att den till stor del utspelas inom det svenska rikets gränser. Avgränsningen drabbar också möjligheten att undersöka enskilda författares utveckling, t.ex. saknas Bo Giertz *Riddarna på Rhodos*, som med nya perspektiv kan bidra till belysningen av hans tidigare romaner. Detta exempel är ganska typiskt för fiktionens konfessionella gränslöshet: att vilja säga något om Svenska kyrkans moderna utveckling genom att skildra ett stycke medeltid i medelhavsområdet.

Ytterst förtjänstfullt är att förf. kunnat visa hur skildringen av konsekvenserna för präster med utomäktenskapliga förbindelser tenderar att beskriva »samtidssynen i författarens omvärld snarare än det verkliga rättsläget i den skildrade dåtiden». Hon skriver, att »i en tid när utomäktenskapliga förbindelser även inom kyrkan inte längre fördöms med samma enhetlighet och emfas uppstår tanken att forna tiders rättsläge var strängare än det i realiteten var och det slår igenom i romanskildringen» (s. 277). Ju längre fram i tiden som 1900-talsförfattarna är verksamma, desto hårdare beskriver de alltså de rättsliga följderna i historisk tid. Här har Fjellan-

der satt fingret på vad som tycks vara en självklar, gemensam förutsättning för många historiska romaner, något som ofta fått väldig betydelse för den allmänna historieuppfattningen i samtiden: att förhållandena i historisk tid inte bara var annorlunda, utan måste ha varit tvärtom mot idag. När historiebruket nu alltmer börjar uppmärksammas i kyrkohistoriska sammanhang, får detta bruk i romaner med historiska motiv inte försummas.

Förf:s genomgång av ganska många romaner med kvinnliga präster visar dels att de inte beskrivs som förebilder för människor i allmänhet, eftersom prästen under 1900-talets gång allt mindre betraktas som en förebild, oavsett kön, dels att manliga präster framstår som mera självklara i sin prästroll, medan kvinnliga ifrågasätts både av sin omgivning och av sig själva. Dessa gemensamma drag i fiktiva skildringar har naturligtvis betydelse för uppfattningen av kvinnliga prästers faktiska situation idag. Det hade varit värdefullt om genusperspektiv anlagts även på romanernas författare: skriver kvinnliga resp. manliga författare olika om präster i nutid och/eller historisk tid?

Det väldiga antalet genomgångna romaner har gjort att förf. inte lyckats få med all relevant sekundärlitteratur. Två viktiga exempel som saknas är Johannes Ståhlbergs artikel »'Skenhelige vampyrer' och 'Grönskande små oaser'». En studie av läsaren i svensk litteratur från 1840 – till 1880-talet» (KÅ 2004) och Inger Littbergers »Över alla gränser. Manlighet och kristen (o)tro hos Almqvist, Strindberg och Lagerlöf» (2012), där ett långt kapitel ägnas åt Selma Lagerlöfs prästgestalt Karl Artur Ekenstedt. Allvarligare är kanske att inte bara Inger Tore (= Lars T. Gåreberg), *Biskoparnas hemliga plan*, utan även Fritiof Nilsson Piratens prästporträtt och Berit Spongs *Sjövinkel*, med dess kritiska interiörer från en biskopsgård (alias Strängnäs) saknas.

Fjellander skriver (s. 221) att debatten kring läseriet inte alls nämns i *Sveriges kyrkohistoria* (band 6), vilket är sant när det gäller Flygare-

Carlén, men inte när det gäller den våldsamma debatten om Scott (framställd på bild som Tartuffe och i pjäs som jesuit). Ibland blandar hon själv samman fiktion och historisk verklighet, som när prästen Henrik i Ingmar Bergmans »Den goda viljan» blir till hans »far Henrik Bergman». Men Bergmans far hette Erik – förnamnsbytet antyder förstås en fiktionär frihet i relation till historien! Allvarigare blir det när förf. utgår från schablonuppfattningar som att »herdaminen brukar vara skrivna så positiva som möjligt» (s. 244). Det visar sig också att hon inte läst C.W. Skarstedts herdaminne, där han skriver att regementspastorn Kindberg »anses i förtäckta ordalag» angripen som pastor Grave i Flygare-Carléns *En natt vid Bullarsjön*. Hon skriver nämligen att Skarstedt skrivit ut vem som är förebild till Grave, »om än i förtäckta ordalag» – vilket är något annat. C.S. Lindblads positiva skildring av kapellpredikanten August Simson kallas »minnesteckning», men när Klas Klebergs ganska kritiska, här onämnda, minnesteckning över Simson föredrogs på prästmötet i Göteborg 1903, reste sig Simsons fosterdöttrar och lämnade lokalen i förtrytelse. Förf. är inte ute efter att avgöra sanningshalten, men det behöver sägas att det finns olika traditioner om den märkliga Simson, även inom kyrkan. Magnus Lehnbergs utgivna predikningar är mycket riktigt rekonstruktioner, men inte »utifrån hans efterlämnade anteckningar», utan utifrån åhörarens anteckningar. Författarna till de olika banden av *Sveriges kyrkohistoria* kallas redaktörer, och de olika kapitlen i dessa band (inte enbart fördjupningsartiklarna) behandlas som separata artiklar, vilket är bibliografiskt otillfredsställande. Sådana fläckar borde ha kunnat rättas till genom att anlita en kyrkohistoriker under resans gång.

De gjorda invändningarna reducerar inte det stora värdet av Eva Fjellanders avhandling. Som en bred översikt är den ovärderlig, som en litteraturvetenskaplig analys intressant, med – som ovan framhållits – på flera punkter iakttagelser

som har stor betydelse även ur kyrkohistoriskt perspektiv.

ANDERS JARLERT

### Alexander Maurits

DEN VACKRA OCH ERKÄNDA  
PATRIARCHALISMEN. Prästmannaideal  
och manlighet i den tidiga lundensiska  
högkyrkligheten, ca 1850–1900  
(Bibliotheca Historico-Ecclesiastica  
Lundensis, 54)

Malmö: Universus Academic Press 2013,  
282 sid.

Undertecknad recenserade i KÅ 2012 Alexander Maurits doktorsavhandling *Den vackra och erkända patriarchalismen. Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. och fungerade även som fakultetsopponent vid disputationen 2011. I avhandlingen undersöks hur ledande teologer inom den så kallade lundensiska högkyrkligheten under senare delen av 1800-talet kom att uppträda till försvar för den samhälleliga och kyrkliga enhetskultur som länge varit rådande i Sverige. En bakgrund till detta var de allt starkare liberala och frikyrkliga strömningarna i Sverige. Företrädarna för lundahögkyrkligheten formulerade ett samhälls- och kyrkopolitiskt program med målet att försvara, bevara och revitalisera den bestående kyrkliga och politiska ordningen. Lundateologerna argumenterade i denna situation för ett specifikt präst- och hushållsideal, baserat på den lutherska treståndsläran. Författaren menar att lundateologernas argumentation för den lutherska treståndsläran också innehöll en konstruktion av ett kristet mansideal. Eftersom det i svensk kyrkohistorisk forskning inte finns någon mer omfattande undersökning av det kristna mansidealet under 1800-talet väljer författaren här sitt syfte och blir därigenom en föregångare.

Den föreliggande monografin är en mindre utvidgning och omarbetning av doktorsavhandlingen. De två första kapitlen är något längre och

ett personregister har tillfogats. Avhandlingen har också infogats i den serie av kyrkohistoriska avhandlingar som utges vid Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR) under redaktörskap av professor Anders Jarlert. Efter disputationen har en del av de synpunkter som framfördes i oppositionen arbetats in i texten. Den mest iögonfallande förändringen gäller titeln, vilken nu fått en mer precis kronologisk utformning. Lundahögkyrkligheten bestod av flera generationer av teologer och präster i Lund och det fanns en del skillnader mellan dem. Avhandlingens analyser avser den äldre generationens mest framträdande representanter: Anton Niklas Sundberg (1818–1900), Ebbe Gustaf Bring (1814–1884) och Wilhelm Flensburg (1819–1897). På monografins omslag finns nu också ett foto där dessa återfinns tillsammans med H.M. Melin, professor i exegetik. I den yngre generationen fanns bl.a. Gottfrid Billing (1841–1925), Sven Libert Bring (1826–1905) och Edvard Herman Rodhe (1845–1932).

En del av de synpunkter som framfördes vid oppositionen gällde källmaterial, sekundärlitteratur, omfattning och terminologi. Någon utökning av källmaterialet har inte skett vid omarbetningen. Ytterligare sekundärlitteratur tas däremot upp, vilket bidrar till att sätta avhandlingen i förbindelse med övrig forskning om kyrka och kristen tro i Sverige under 1800-talet. När det gäller avhandlingens omfattning har det inte skett några förändringar. Avhandlingens syfte är att ge en analys av den lutherska treståndsläran hos lundahögkyrkligheten men den behandlar tyvärr bara två av de tre stånden. Det världsliga ståndet, överhetsståndet, tas inte upp även om Flensburg, Bring och Sundberg alla var politiskt involverade och satt i riksdagen.

Kapitel tre till fem i avhandlingen fann jag vid disputationen i det stora hela relativt problematiska. Så är fallet även nu. De innehåller argumentationsanalys av givet källmaterial och diskussioner kring detta i förhållande till relevant teoribildning och sekundärlitteratur.

Boken är i övrigt väldisponerad, har ett lättillgängligt språk och knyter an till aktuell internationell forskning. Med omfattande forskningsöversikter och sin empiriska analys av präst- och kristna mansideal under 1800-talet är avhandlingen ett viktigt bidrag till manlighetsforskningen. Detta är alla goda förtjänster och innebär att avhandlingen inte minst i sin uppdaterade form har ett betydande användningsområde.

TORBJÖRN ARONSON

### Johan A. Lundin

PREDIKANDE KVINNOR OCH GRÅTANDE MÄN. Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921

Malmö: Kira förlag 2013, 240 sid.

Det var inte utan dramatik som Frälsningsarmén satte sina första, iögonfallande spår på svensk mark. William Booths samhällsengagerade rörelse blev hälsad ovälkommen av alltifrån ungsocialister till statskyrkliga företrädare. Men en del unga personer tog intryck av rörelsen, och den svenska grenen skulle visa sig bli ett livskraftigt inslag i många lokalsamhällen. I Malmöhistorikern Johan A. Lundins nya bok om Frälsningsarméns första fyrtio år i Sverige ges en inblick i den unga rörelsen, och framför allt hur den fungerade som en ny »arena» mellan individ, religion och samhälle under denna tid. Studien är grundad på officiella källor som reglementen och tidningen *Stridsropet*, men också på rörelsens inofficiella material av mer personlig karaktär, som korrespondens, fotografier och ansökningshandlingar från de kvinnor och män som tog värvning i rörelsen.

Författaren deklarerar att han hämtat inspiration till sitt metodologiska tillvägagångssätt från teorier om *performativitet*, som främst brukar förknippas med litteraturvetaren Judith Butler. Utgångspunkten tas i hur aktörerna genom kropp, kläder och gestaltning förhandlade sin position i rörelsen och i samhället (s. 190). Sär-

skilt framhålls genusperspektivet – »görandet av kön» – och hur kvinnor respektive män förhöll sig till samtidens könsroller. Angreppssättet bär drag av etnologi och klassisk kulturhistoria: här finns något att hämta för den som intresserar sig för folklivsforskning och materiell kultur. Men likafullt är boken intressant för kyrkohistoriskt vidkommande. Flera brittiska forskare – däribland den berömda kulturhistorikern Judith Walkowitz – har intresserat sig för Frälsningsarmén som en ny impuls i det brittiska samhället, särskilt för unga kvinnor som gavs större självständighet och förtroende i det offentliga rummet. Sådan forskning om Frälsningsarméns verksamhet i Sverige har lyst med sin frånvaro, trots rörelsens stora genomslag och trots att enorma mängder material finns bevarade i rörelsens arkiv och i personarkiv. Lundins bidrag är därför mycket välkommet.

Bokens styrka är att Frälsningsarmén inte målas in i ett hörn, vare sig som »nydanande» eller »traditionell». Istället låter Lundin skildringen pendla mellan motspanstiga poler. De manliga frälsningsofficerarna bröt mot maskulina ideal om skötsamhet, men uttryckte sig samtidigt i termer av tidsenlig »maskulin» heroism. De kvinnliga officerarna bröt ny mark genom sina offentliga uppträdanden, samtidigt som normen om kvinnans bräcklighet i jämförelse med mannen var en ofta återkommande, central utgångspunkt i tidskrifter och reglementen. Klivenheten mellan de två kvinnoidealerna – den aktiva respektive den bräckliga kvinnan – har jag själv stött på i författaren Laura Petris biografier över de framstående frälsningssoldaterna Catherine Booth och Hanna Ouchterlony. Petri beskriver Ouchterlony som »en emanciperad kvinna», medan Booth betecknas som »intensivt kvinnlig». Lundins bok visar hur dessa olika kvinnoideal existerade parallellt under Frälsningsarméns första tid.

I de nyrekryterade soldaternas omvändelseberättelser finner författaren prov på tidsenliga genuseroller: den heroiske mannen respektive

den bräckliga kvinnan. Männerna beskrev oftast omvändelsen som en frukt av en intensiv troskamp som slutade med underkastelse, medan de flesta kvinnorna berättade om sin omvändelse som en lång och innerlig process. Samma mönster märker författaren också i valet av text på de röda tröjor som officerarna bar. Medan männens röda tröjor statuerade heroiska imperativ som »Strid mot Satan!», var budskapen på kvinnornas tröjor mer sävliga och längtansfulla, t.ex. »Jesus kommer snart».

I några porträttfotografier som bifogades med ansökan till Frälsningsarméns krigarskola får Lundin upp spåret på kvinnor som gestaltar sig mer banbrytande. Särskilt gäller detta en 20-årig kvinna som på sitt fotografi poserar med händerna bakom ryggen och framskjuten bröstkorg, rocken knäppt upp till kragen och det uppsatta håret dolt i nacken. Enligt en anteckning i samma handlingar bedöms den unga kandidaten som »något överspänd», men det framgår inte av handlingarna huruvida fotot har varit henne till last i antagningsprocessen. I ett senare kapitel i boken visar Lundin att såväl kvinnor som män uppmanades att i sina offentliga framträdanden inta en »god hållning», i syfte att inge förtroende i det offentliga rummet. Man får leka med tanken huruvida den 20-åriga kvinnan hade mest nytta eller besvär av sin posering på porträttet i ansökningshandlingen. Boken är fylld av den här typen av iakttagelser som inte bygger upp till någon större tes. Den som hoppas få bekanta sig med en ny hypotes om religion och genus riskerar därmed att bli besviken, men den som är ute efter färggranna skildringar av det förflutna blir rikligt belönad för sin läsning.

Till de starkaste färglickarna hör kapitlet om klädselns betydelse, där författaren bland annat analyserar motståndet mot puffärmen och fjäderhatten. Frälsningsarmén var starka motståndare till puffärmen, en modefluga som återkom under 1880-talet. Detta motstånd artikulerades i slagkraftiga bildserier där kvinnans puffärmar synes växa i takt med hennes högfärd. I en



annan serie fokuserades istället på huvudbonad; fjäderhatten tecknades som det minst fromma stadiet, stråhatten som något frommare, medan »Hallelujabonnetten» var den omvända kvinnans bonad. Allra mest hårdtaget och närmast makabert illustrerades denna poäng i en bildruta i *Stridsropet* från 1893, där ett antal personer är i färd med att identifiera en död kvinnokropp. Kvinnan har en frälsningsarmésköld fastsydd på skjortan, men betraktarna konstaterar att det inte kan röra sig om någon äkta frälsningssoldat, med hänvisning till att skjortan har ärmuffar och håret är »modernt kammat». Att klädseln på detta sätt gjordes till en fråga på liv och död i Frälsningsarméns egen tidning, stärker intrycket att Lundin på ett framgångsrikt sätt förenat val av material och perspektiv.

Sammanfattningsvis har Lundin bidragit med en såväl analytisk som informativ bok. Den kan varmt rekommenderas till en bredare allmänhet som intresserar sig för Frälsningsarméns tidiga historia i Sverige, men också till kyrkohistoriska och humanistiska forskare som intresserar sig för bildanalys, genus, kläder och kroppsliga gestaltningar.

JOHANNES LJUNGBERG

### Yvonne Maria Werner

KATOLSK MANLIGHET. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien

Göteborg & Stockholm: Makadam förlag 2014, 348 sid.

Den svenska genusvetenskapliga forskningen inom den kyrkohistoriska disciplinen har under de senaste åren fått ett avgörande lyft. Om än inte uteslutande, beror detta till stor del på det under 2004–2010 löpande projektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox. Män och religion i en nordeuropeisk kontext 1840–1940*, vilket initierades och leddes av professorn i historia vid Lunds universitet, Yvonne Maria Werner. I och med publiceringen av Werners här anmälda

bok återstår endast ett verk för att projektets betydande corpus ska fulländas, nämligen historikern David Tjeders kommande bok om biskopen och unglyrkomannen J.A. Eklund. Det framgår emellertid redan av Werners bok att de manlighetsideal som rådde inom den romersk-katolska kyrkan i Norden decennierna runt sekelskiftet 1900, i flera avseenden tydligt avvek från dem som gjorde sig gällande hos Eklund och i Svenska kyrkan vid denna tid.

Författaren, som tidigare skrivit uttömmande om den romersk-katolska kyrkans mission i Sverige och i övriga Norden, vill med boken belysa just denna verksamhet ur ett genusperspektiv. Utifrån tidigare forskning och ett omfattande källmaterial i form av korrespondens, verksamhetsberättelser och dagboksanteckningar från arkiv i såväl Sverige och Danmark som Tyskland, Frankrike och Italien, beskriver Werner hur präst- och lekmannaideal konstruerades, upprätthölls och förändrades inom den romersk-katolska missionen i Sverige, Norge och Danmark.

Bokens inledning utgörs huvudsakligen av en gedigen forskningsöversikt, som vittnar om Werners breda kunskap om aktuell kyrkohistorisk manlighetsforskning, till vilken hon också genomgående förhåller sig i påföljande avsnitt. De senare består av fyra stycken analyskapitel, i vilka behandlas nordpolmissionen och barnabaternas verksamhet; jesuitisk mission och manlighet; den franska dominikanordens etablering och slutligen manlighetsideal bland sekulärpräster och män som konverterat till den romersk-katolska kyrkan. Tillsammans ger dessa utblickar en bild av en mångfacetterad kyrka, som inte sällan karaktäriserades av konflikter och motstridiga ideal om både manlighet och kvinnlighet. Genom att belysa de olika kontexterna ur ett kulturmötesperspektiv lyckas författaren, bland annat utifrån maskulinitetshistorikern George Mosses idé om skapandet av mottyper (*counter-types*) som ett sätt att ifrågasätta och befästa rådande manlighetsideal, på ett uttrycksfullt sätt visa hur

kategorierna »nordiskt och utländskt», »katolskt och protestantiskt» respektive »religiöst och sekulärt» (s. 28) hade en avgörande inverkan på konstruerandet av normativa manligheter.

Att samtliga romersk-katolska ordnar som presenteras i boken såg böne- och gudstjänstlivet som en väsentlig del av den romersk-katolske mannens liv är knappast anmärkningsvärt. De skillnader som framkommer ordnarna emellan är mer intressanta – till exempel hur jesuiternas ofta militära språkbruk och fokusering på ideal som ofta överensstämde med vad Werner kallar det »borgerliga samhällets hegemoniska manlighetsdiskurser» (s. 116) stod i tydlig motsättning till barnabaternas och dominikanernas mer asketiska och kontemplativa fromhet. Medan disciplin, aktivism och självbehärskning lovordades av jesuiterna, var det i stället offervilja och underordning som ansågs viktigast bland barnabiter och dominikaner. Att jesuiterna i sin verksamhet riktade sig mot männen var enligt författaren däremot inte ett försök att motverka en befarad feminisering av den romersk-katolska kyrkan, utan snarare ett sätt att framhäva traditionen inom jesuitorden – som till skillnad från dominikaner och barnabiter aldrig upprättat någon systrakongregation. Samtidigt som jesuiterna ofta gav uttryck för vad som av samtidens allmänhet skulle uppfattas som typiskt manliga ideal, var även kvinnligt konnoterade egenskaper som ödmjukhet och kärleksfullhet viktiga jesuitiska manlighetsideal. Beröringspunkterna mellan ordnarna var många, men de olika inriktningarna gav uttryck för tydliga distinktioner i respektive manlighetsdiskurs.

En bok om manlighet handlar per automatik också om kvinnlighet. En av bokens framstående förtjänster är att den genomgående diskuterar männens förhållande till kvinnor och då oftast ordensmännens relation till ordenskvinnorna. Även i denna bemärkelse är jesuiternas något mer misogynia attityd en angelägen iakttagelse, även om Josefsystrarnas och dominikansystrarnas viktiga roll på intet sätt omintetgjorde deras

underordning gentemot ordensbröderna. Enligt samma dialektiska devis utgår ett verk om den romersk-katolska kyrkan i Norden också med fördel från lutherska förhållanden och i sin uppgift att jämföra ideal mellan de två konfessionerna noterar Werner intressanta likheter och skillnader. I samtidens lutherska manlighetsideal framträdde ofta egenskaper såsom karaktärsfasthet, plikttrogenhet och kamplystnad som primära, medan den religiösa verksamheten var tydligare prioriterad i romersk-katolska kretsar. En invändning kan här vara på sin plats, eftersom det religiösa inte nödvändigtvis var underordnat i den lutherska kontexten; allmänkristna ideal som ödmjukhet, kärleksfullhet och trofasthet var avgörande även bland de präster och lekmän som i sin gärning gjorde allt för att »remaskulinisera» den lutherska kyrkan, även om ideal som överensstämde med rådande manlighetsdiskurs hos bredare lager av befolkningen var tydligare markerade. Det gäller exempelvis just den ungyrkylighet med vilken författaren gör återkommande jämförelser.

Utöver Mosse består Werners teoretiska ramverk av Pierre Bourdieus teori om den manliga dominansen respektive R.W. Connells teori om hegemonisk maskulinitet. Sett till dessa teoriers stora betydelse för manlighetsforskningen är det beklagligt att det är i tillämpningen av dem som boken har sin enda avgörande brist. Teorierna presenteras kärnfullt, om än kort, i inledningen men omnämns i övriga kapitel endast sporadiskt – vilket personregistret med tydlighet vittnar om – och i regel utan kritisk udd. Om det teoretiska ramverket hade diskuterats på ett tydligt sätt i samma utsträckning som den tidigare forskningen hade boken utgjort ett tydligare exempel på en genusvetenskaplig teorimedvetenhet, vilken i denna kontext måste anses vara särskilt påkallad.

*Katolsk manlighet* är, oberoende av invändningen ovan, inte bara en bok som för genusforskningen i svensk kyrkohistoria framåt, utan fungerar också med sin läsvänlighet och omfattande

kontextualisering som en god introduktionsbok till den romersk-katolska kyrkans nordiska verksamhet i modern tid. Därför är boken också att rekommendera som kurslitteratur i historiska och kyrkohistoriska kurser på både grundnivå och avancerad nivå. Detta inte minst för att den på ett uppenbart sätt, trots sin titel, markerar att det inte går att tala om *en* katolsk manlighet – och än mindre om *en* kristen manlighet. Att dominikanpatern Benoît Thierry d'Argenlieu i sitt idealiserande av helgonen Dominikus och Thomas av Aquino lyfter fram deras ödmjukhet och självuppoffring visar att det fanns fler kristna manligheter än J.A. Eklunds, som i stället främst skulle kännetecknas av mannamod, styrka och stridslystenhet.

MARTIN NYKVIST

### Ulrika Lagerlöf Nilsson

MED LUST OCH BÄVAN. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet

Göteborg: Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet 2010, 328 sid.

Med sin doktorsavhandling ställer sig historikern Ulrika Lagerlöf Nilsson i det långa ledet av forskare som undersökt biskopsämbetet inom Svenska kyrkan. *Med lust och bävan* är till skillnad från mycket annan forskning inom fältet ett verk som sätter de profanhistoriska perspektiven framför de teologiska, vilket ger boken en nyskapande karaktär. Men det får också ett par problematiska konsekvenser.

Avhandlingen är en del av forskningsprojektet *Kön och eliternas sociala reproduktion och förändring i ett komparativt perspektiv*, lett av kvinnohistorikern Anita Göransson. Vad projektet, och därmed även Lagerlöf Nilssons avhandling, avser att undersöka, är dels huruvida samhällets elitpositioner ständigt förfogas över av samma samhällsskikt, dels vilka förutsättningar det finns för män respektive kvinnor

att nå dessa positioner. Författarens bidrag är en undersökning av »den kyrkliga makteliten» (s. 18) – alltså Svenska kyrkans biskopar. Analysen utgår huvudsakligen från tre stycken kategorier: biskoparnas sociala familjebakgrund, biskoparnas giftermålsmönster samt biskoparnas utbildnings- och karriärvägar. Som titeln på boken avslöjar är det inte biskopsgärningarna i sig som är föremål för studien, utan att genom herdaminen, korrespondens, intervjuer och handlingar från biskopsval undersöka den process som ledde fram till utnämningen.

Vägen till biskopsstolen utreder Lagerlöf Nilsson med hjälp av Pierre Bourdieus teoretiska ramverk kring begreppen *fält*, *kapital* och *social reproduktion*. I korthet går denna teori ut på att individer för att nå framgång inom ett visst fält – det vill säga en del av det sociala rummet där människor interagerar (här Svenska kyrkan) – är i behov av ett visst kapital i form av symboliska och materiella tillgångar som anses vara betydelsefulla. Den sociala reproduktionen, slutligen, handlar om hur dessa symboliska och materiella tillgångar överförs från generation till generation. Redan här förstår den uppmärksamme läsaren att de tre tidigare nämnda kategorierna kan utgöra olika slags symboliska kapital.

En av avhandlingens många förtjänster är att den genomgående förhåller sig till den omfattande tidigare forskningen inom området. Här ska nämnas särskilt kyrkohistorikern Rune Imbergs forskning, vars resultat enligt Lagerlöf Nilsson har »tendentiösa drag», som behöver »problematiseras och kontextualiseras» (s. 203) – något hon gör med framgång. Avhandlingen har i flera avseenden också en föregångare i Douglas Davies och Mathew Guests bok *Bishops, Wives and Children: Spiritual Capital Across the Generations* (2007), vilken behandlar biskopsrollen inom Church of England under åren 1940–2000. Synen på biskoparna som en elit och frågan om deras sociala härkomst och utbildningsbakgrund har också rests i den brittiska kontexten, bland andra av sociologerna David Morgan och

Kenneth Thompson. Genom att belysa dessa frågor och sätta dem i en svenskkyrklig kontext bidrar Lagerlöf Nilsson med ny och relevant kyrkohistorisk forskning, vilken hon också genomgående jämför med förhållandena i den anglikanska kyrkan.

Något som Lagerlöf Nilsson tar till vara är rollen som biskopsfru. I blickfånget för avhandlingen är inte bara den blivande biskopen själv, utan också hans föräldrar och hans fru, biskopinnan. Att giftermålsmönstret, vilket påverkades av den blivande biskopens habitus, blev mer expansivt under 1900-talets senare del i takt med att biskoparnas sociala bakgrund breddades är en hypotes som tillbakavisas av Lagerlöf Nilsson. Hon visar att de flesta äktenskapen under hela seklet skedde mellan parter inom det högsta samhällsskiktet. Författaren visar också hur biskopinnans uppgifter under seklet försköts, från att i början av 1900-talet utgöras av obetalda representativa sysslor till att samtliga biskopsfruar mot slutet av seklet förvärvsarbetade utanför hemmet.

Lagerlöf Nilsson noterar även skillnaderna i familjeförhållandena mellan männen och kvinnorna som utsågs till biskopar under perioden. De två kvinnor som blev biskopar i Svenska kyrkan under 1900-talet levde ogifta och utan barn; båda menar att de »avstått från att bilda familj för att helhjärtat kunna ägna sig åt sitt uppdrag» (s. 139). Detta till skillnad från de 94 männen som valdes till biskop, vilka samtliga var gifta. Här hade författaren med fördel kunnat resonera om förväntningarna på en moder respektive en fader och det faktum att en frånvarande moder stigmatiseras, till skillnad från en fader, som förväntas ha en annan relation till sina barn. För en avhandling som utger sig för »att studera problemkomplexet kyrka, makt och kön» (s. 274) hade ett mer genomgående bruk av den typen av analyser tillfört mycket.

För att på ett tydligt sätt statistiskt kunna visa hur förändringar utifrån de uppställda kategorierna skett har författaren gjort år 1963, då lekfolket fick möjlighet att rösta i biskopsval,

till en avskiljare. Utifrån denna uppdelning drar Lagerlöf Nilsson en rad slutsatser, till exempel att den inomkyrkliga rekryteringen sjönk efter att den nya biskopsvalslagen trätt i kraft och att karriärbakgrunden förändrades. Det är med andra ord för avhandlingen avgörande slutsatser som är baserade på denna indelning. Läsaren har däremot inga förutsättningar att kontrollera om det de facto var den nya biskopsvalslagen som utgjorde brytpunkten. Det finns i själva verket data som tyder på att förändringarna i biskopsrekryteringen skedde redan åren efter andra världskrigets slut. När statistiken presenteras på en tidslinje framgår det till exempel att rekryteringen från akademien avtog långt innan 1963 (s. 169) och att det ökande antalet biskopar som innan utnämningen haft chefsadministrativ tjänst var tydligt redan från 1950 (s. 179).

I avhandlingens sjätte kapitel lämnas de kvantitativa aspekterna därhän och läsaren får i stället följa skeendena kring några enskilda biskopsval. Genom att lyfta fram tidigare utforskad korrespondens mellan Arvid Runestam och Yngve Brilioth ges förnyad insikt i hur resonandet om ett eventuellt utnämmande kunde se ut. I den nog så intressanta presentationen av Sam. Stadener frångår författaren däremot syftet med avhandlingen, när hon skriver mer om Stadeners tid som ecklesiastikminister och hans förhållande till *Deutsche Christen* än om det biskopsval då han blev utsedd. Stadener presenteras också som en karriärist, vilket inte är något nytt. Därigenom belyses dock något annat, som är alltigenom märkbart i avhandlingen, nämligen antagandet att den uttalade ödmjukheten, bävan och känslan av otillräcklighet inför ämbetet inte var mer än en fasad. För att använda Bourdieus terminologi presenteras dessa känslor som »ett strategiskt förhållningssätt för att följa fältlogiken» (s. 71). Lagerlöf Nilsson sammanfattar också att »det teoretiska perspektivet har möjliggjort avslöjandet av vad som har funnits bakom det fältspecifika förhållningssätt som uttryckts med ett religiöst språkbruk och vars signum har

varit lågmäldhet, ödmjukhet och underkastelse» (s. 272).

Författaren har helt rätt när hon påpekar att det teoretiska perspektivet som anläggs möjliggör jämförelse med eliter inom andra fält. Däremot blir det brydsamt när angreppssättet anges »avslöja» att blivande ledare för Svenska kyrkan uttrycker fruktan inför det ansvar till vilket de blivit kallade som en strategi för att anpassa sig till rådande normer om vad som »bör» uttryckas. Det är också här det teologiska perspektivets frånvaro blir som tydligast. Även om författaren inte har för avsikt att undersöka teologiska tolkningar av biskopsämbetet resulterar det uteslutande sociologiska perspektivet i reduktionism.

Trots den långa tidsperiod som Lagerlöf Nilssons avhandling omfattar, lyckas författaren med en produktiv tillämpning av Bourdieus teorier och med ett anmärkningsvärt brett material teckna en övergripande bild av inte bara den blivande biskopen utan också av dennes sociala omgivning. De kritiska anmärkningarna ovan fråntar inte avhandlingen dess kärnfulla analyser och för svensk kyrkohistoria nydanande utgångspunkter och resultat.

MARTIN NYKVIST

### Klas Hansson

SVENSKA KYRKANS PRIMAS. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990 (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 47)

Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2014, 508 sid.

Den 16 maj 2014 försvarade Klas Hansson vid Uppsala universitet sin doktorsavhandling gällande det svenska ärkebiskopsämbetet i förändring under perioden 1914–1990. Den överordnade titeln lydde *Svenska kyrkans primas*. I egenskap av den av teologiska fakulteten utsedda opponenter hade jag glädjen att fördjupa mig i undersökningens förtjänster och brister. Recen-

sionen bygger på de synpunkter jag framförde i samband med disputationen.

### Tidigare forskning

Det finns inte någon specifik forskning rörande ärkebiskopsämbetets förändring under tidsperioden. Däremot är forskningen rörande biskopsämbetet, biskopsmötet, de ledande kyrkliga organen och biskoparna rätt omfattande. Sven Kjällerström har t.ex. undersökt biskopstillsättningarna, Bengt Stolt de svenska biskopstillsättningarna från reformationen till våra dagar, Rune Imberg biskops- och domprostutnämningarna 1866–1989 och Ulrika Lagerlöf Nilsson den kyrkliga karriärvägen till biskopsstolen. Därtill har Tore Furberg belyst hur biskopsämbetet har använts i det ekumeniska arbetet och i missionen.

När det gäller biskopsmötet har Jarl Jergmar undersökt biskopsmötets tidiga historia 1902–1924 och därtill tillkomsten av de nordiska biskopsmötena. Göran Lundstedts avhandling om biskopsmötet och demokratin belyser ur kyrkorättslig synvinkel biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del. Biskopsmötet har gett sin egen tolkning av uppdraget som biskop som en del av det treledade ämbetet i arbetet »Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan: ett biskopsbrev om kyrkans ämbete».

Det finns givetvis en hel del annan forskning gällande organisation och ledarskap med relevans för den nu aktuella avhandlingen. Tommy Möller har i *Politiskt ledarskap* i anknytning till Max Weber betonat betydelsen av auktoritet, karisma och opinionsbildning för det politiska ledarskapet. Författaren använder sig av dessa begrepp i sin bedömning av de olika ärkebiskoparnas ledarskap. Per Hansson har undersökt Svenska kyrkans organisationskultur, Sören Ekström dess historia, identitet, verksamhet och organisation och därtill i en annan undersökning *Makten över kyrkan*. Det socialdemokratiska nationsbygget och dess relation till kyrkan har varit föremål för flera avhandlingar. Urban Claesson och Daniel Alvunger har beskrivit det

socialdemokratiska partiets kyrkopolitik och Lennart Ahlbäck den socialdemokratiska kyrkosynen. När det gäller kyrkans syn på sig själv förtjänar Ragnar Persenius avhandling *Kyrkans identitet* att nämnas. Ledarskapsforskningen är omfattande. Utöver Möllers avhandling kan t.ex. Gunnar Wallins, Bengt Abrahamssons, Jan Asplinds och Jenny Madestams bidrag noteras. För ärkebiskoparna spelar retoriken en viktig roll och här har författaren hänvisat till Lena Lid Anderssons studie om *Ledarskapande retorik*, närmast utgående ifrån Dag Hammarskjöld och andra generalsekreterare i Förenta Nationerna. Nätverkets mekanismer och betydelse för ledarskapet har beskrivits av Niklas Stenlås.

Även om forskningen på området är betydande har ingen tidigare riktat uppmärksamheten på ärkebiskopsämbetet och dess förändring under tidsperioden, varför ämnet kan betecknas som väl valt.

#### *Avhandlingens upplägning*

I det inledande kapitlet presenterar Hansson källmaterialet och den tidigare forskningen på området, behandlar teori- och metodfrågor samt definierar centrala begrepp i avhandlingen. Undersökningen uppges vara deskriptiv, källbaserad och empirisk. När det gäller synen på aktörerna, dvs. ärkebiskoparna, bygger författaren på Anthony Giddens strukturteori. Enligt den är aktören en handlande, rationell och reflexiv aktör, som har ett självklart mål med sina handlingar. Det är enligt Giddens inte främst fråga om enskilda handlingar utan om det han kallar »the continuous flow of conduct». Aktörerna har ett inflytande genom sina handlingar i såväl kyrka som samhälle. Det sker på de arenor där ärkebiskoparna utgestaltar sitt ämbete. Dyliga arenor är t.ex. herdabrev, biskopsvigningar och andra gudstjänster, ordförandeskap i kyrkomötet och biskopsmötet, rikskyrkliga styrelser och kyrkans centrala ledningsfunktion, i ledningen av Allmänna kyrkliga mötet, i sina maningsord, i böndagsplakaten samt i det ekumeniska arbetet.

Efter inledningskapitlet följer en bakgrunds-

teckning av ärkebiskopsämbetet, som sätts in i sitt historiska sammanhang, och av de förändringar i samhälle och kyrka som äger rum under tidsperioden. I de följande kapitlen presenteras de aktuella sju ärkebiskoparna i kronologisk ordning. Varje delkapitel inleds med ett avsnitt där de formella förändringarna rörande ärkebiskopsämbetet skildras. Därefter tecknas en bild av de olika ärkebiskoparnas bakgrund, utbildning, yrkeserfarenhet och av själva ärkebiskopsvalet. Sedan presenteras deras syn på kyrka, ämbete och ekumenik i syfte att ge en bakgrund till deras handlande i olika situationer. En viktig del av varje kapitel utgör analysen av de aktiviteter ärkebiskoparna ägnade sig åt inom de olika arenor som tidigare nämndes. I det tionde kapitlet sker en analys av verksamheten utgående ifrån sociologen Pierre Bourdieus begrepp fält, kapital, habitus och social reproduktion. Här anknuter respondenten till Ulrika Lagerlöf Nilssons avhandling gällande vägen till biskopsstolen, där begreppen fungerar som analysinstrument genom hela avhandlingen. I det avslutande kapitlet presenteras och diskuteras avhandlingens resultat. Till avhandlingen hör dessutom en käll- och litteraturlista för teckning och ett personregister.

#### *Terminologin och tidsramen*

Författaren har i allmänhet bemödat sig om att redogöra för hur han uppfattar de termer han använder sig av. Det gör han också när det gäller termerna primas och ärkebiskop, men han kunde gärna ha fördjupat sin framställning på denna punkt, i synnerhet när det gäller termen ärkebiskop. Den finns inte i Bibeln och uppträder först på 500-talet i samband med att ämbetsstrukturen får en hierarkisk prägel, vilket gör att många protestantiska kyrkor medvetet undviker att använda termen. I Tyskland talar man i de lutherska kyrkorna om *leitende Bischof*, i USA om *presiding bishop* och i Norge om *preses*, medan man i Danmark har en biskop som är *primus inter pares*. I den svenska kyrkolagstiftningen ges inte ärkebiskopen någon särställning, annat än när det gäller valsättet och vissa uppgifter

som direkt knyts till hans biskopsämbete såsom att fungera som ordförande i läronämnden, kyrkostyrelsen och biskopsmötet och leda biskopsvigningar. Däremot har han ingen myndighet över de andra biskoparna utan är jämställd med dem och har samma uppgifter, dvs. att förkunna evangeliet i ord och handling, ansvara för lärans renhet och sakramentsförvaltningen, svara för ledning och tillsyn, vårda och värna kyrkans enhet, viga präster och diakoner, kalla dem till överläggningar samt fullgöra andra uppgifter enligt kyrkoordningen.

När det gäller tidsramen för avhandlingen väljer författaren att utgå ifrån år 1914, då Nathan Söderblom tillträdde som ärkebiskop. Den utgångspunkten är naturlig mot bakgrunden av att han kom att utforma sin gärning på ett sätt som rätt markant avvek från företrädarnas. Senare ärkebiskopar kunde inte undgå att relatera sig till den även om de inte alltid delade hans syn. Däremot är valet av 1990 som slutår betydligt mera problematiskt. Författaren motiverar det (s. 16) med att ärkestiftet fick en biträdande biskop det året, vilket gjorde, som han säger, att ärkebiskopsämbetets specifika karaktär manifesterades. I förordet anger han en annan motivering, nämligen att han tjänstgjorde vid ärkebiskopsämbetet under de följande ärkebiskoparna Gunnar Weman och K.G. Hammar och att han därför inte ville gå ända fram till sekelskiftet.

Båda motiveringarna är svaga. Skulle det inte ha varit viktigt att gå fram till åtminstone 1993 då Werkströms period upphörde för att kunna se om det verkligen blev så att ämbetet manifesterades genom tillkomsten av det andra biskopsämbetet i Uppsala? Och ännu naturligare kunde det ha varit att gå ända fram till år 2000, då skilsmässan mellan kyrka och stat blev en verklighet och situationen förändrades i grunden. Även om författaren inte för fram tanken att avhandlingen kanske skulle ha blivit för lång i så fall, väger den motiveringen inte särskilt tungt eftersom det under alla omständigheter fanns behov av att strama till avhandlingen på grund av de påtag-

ligt många upprepningarna i vissa avsnitt och av en mera strikt koncentration kring syftet med avhandlingen.

### *Avhandlingens syfte*

Klas Hansson anger att hans uppgift är att beskriva och förklara vilka förändringar av formell eller informell art som skedde rörande ärkebiskopsämbetet under den undersökta tidsperioden. Denna övergripande frågeställning bryts på s. 15 ner i två delfrågor varav den andra frågan delas in i två underfrågor:

1. Hur och varför förändrades ärkebiskopsämbetets reglerade ställning?

2. Hur utformade de olika ärkebiskoparna sitt ämbete som Svenska kyrkans primas och varför gestaltade de det som de gjorde?

- Vilken var resp. ärkebiskops grundläggande syn på sitt ämbete?

- Vilka arenor brukade de olika ärkebiskoparna och hur användes dessa i forandet av ärkebiskopsuppdraget?

Avhandlingens syfte formuleras också i andra sammanhang på inte helt identiska sätt. På s. 13 säger författaren att undersökningen ska teckna den föränderliga bilden av hur och varför ärkebiskopsämbetet i Svenska kyrkan ser ut som det gör. På s. 15–16 finns flera bestämmningar och på s. 35 anges att undersökningen inriktar sig på hur ärkebiskopsämbetet förändrades under tiden fram till 1990 och på ärkebiskopen som hela Svenska kyrkans främsta företrädare, dess primas.

En mera distinkt formulering av uppgiften skulle ha underlättat struktureringen av avhandlingen. Det förblir oklart var tyngdpunkten i avhandlingen ligger, på de olika ärkebiskoparnas utgestaltning av ämbetet eller på den förändringsprocess som underrubriken för avhandlingen tar fasta på. Den viktiga förändringsprocessen och orsakerna till den framträder inte nu tillräckligt tydligt. När det gäller Söderblom konstateras kort att »några förändringar inte ägde rum under hans tid» (s. 31). Eidem får under sin tid ett nytt rikskyrkligt ordförandeuppdrag genom bildan-

det av Svenska kyrkans sjömansvårdsstyrelse – övriga förändringar gäller inte direkt ärkebiskopsämbetet (s. 113). Avsnittet om Brilioth inleds med meningen: »Några formella förändringar av ärkebiskopsämbetet ägde inte rum under Brilioths ämbetsperiod (s. 171). Samma formulering återkommer när det gäller Gunnar Hultgren (»inga formella förändringar», s. 217). Under Ruben Josefssons tid skapades ärkebiskopens kansli. Däremot inträdde verkliga förändringar under Sundbys tid genom att ärkebiskopen förlorade sin ställning som ordförande i kyrkomötet och sin beslutsrätt i organet, medan han däremot blev *ex officio* centralstyrelsens ordförande och en särskild läronämnd tillkom (s. 303f). Också under Werkströms tid ägde förändringar rum genom tillkomsten av en biträdande biskop, stiftelsebildningen Svenska kyrkans stiftelse för Rikskyrklig verksamhet, ett minskat antal ordförandeskap och tillkomsten av en ny nämnd för Mellankyrkliga och ekumeniska förbindelser med ärkebiskopen som ordförande. Förändringarna är frapperande små och upptar endast några sidor av sammanlagt 500. Hade man inte kunnat koncentrera sig på den andra övergripande frågeställningen och i synnerhet på *varför* förändringarna skedde och vilka strömningar i samhället och politiken som drev fram dem och vilka de olika ärkebiskoparnas personliga bidrag till processen var? Nu får avhandlingen karaktären av att bestå av minibiografier över ärkebiskoparna. Det blir speciellt tydligt genom att alla kapitel är exakt lika uppbyggda, vilket ger ett stereotyp intryck.

#### *Individ och samhälle*

Det finns en klar tendens i avhandlingen att förstå förändringsprocessen som en konsekvens av de olika ärkebiskoparnas kyrkosyn och ämbetssyn. Både kyrkosynen och ämbetssynen spelar naturligtvis en roll för hur ärkebiskoparna utformar sina roller och vilka förändringar som sker när det gäller själva ärkebiskopsämbetet. Men författaren beaktar inte att förändringsprocessen kan styras helt utifrån. Georg Nowack som

representerar en marxistisk historiesyn hävdar i sin år 2001 utgivna bok *Understanding history* att ingen enskild individ, hur begåvad, viljestark eller strategiskt placerad som helst kan ändra den historiska utvecklingen. I Sverige har Bo G. Hall i en artikel konstaterat att en rad historiker numera betonar att det finns ett starkt samband mellan individ och struktur. En förskjutning har skett i modern historiesyn från det kollektiva till det individuella, från determinism till frihet och voluntarism. Tommy Möller, som författaren hänvisar till, konstaterar i sitt arbete *Politiskt ledarskap* att i vilken utsträckning samhällsutvecklingen kan påverkas av kraftfulla personer anses vara en empiriskt öppen fråga, som måste studeras från fall till fall (s. 22). Här finns alltså en utomordentligt intressant problematik som författaren kunde ha fördjupat sig i och inte a priori utgått ifrån att ärkebiskopens kyrkosyn och ämbetssyn resulterar i ett visst handlingsmönster.

Förvånande är det att författaren ägnar så liten uppmärksamhet åt speciellt den socialdemokratiska kyrkopolitiken och dess ledare, eftersom de spelade en så central roll i förändringsprocessen när det gällde kyrka och stat, inte minst genom att starkt driva folksuveränitetsprincipen, vilket bland annat ledde till att biskoparna inklusive ärkebiskoparna förlorade sitt medlemskap i kyrkomötet. När den ena arenan efter den andra som ärkebiskopen uppträder på försvinner, är det naturligt att denne måste finna andra sätt att verka och stärka sin position. Men författaren kunde också mer ha uppmärksammat vad den internationella och ekumeniska utvecklingen när det gäller till exempel ämbetssynen betydde för den svenska förändringsprocessen.

Detta kan exemplifieras med den aktuella politiska situationen. Om man gör en undersökning av hur försvarsministrarna i Sverige och Finland har utformat sina roller, kan man konstatera att de både i Finland och Sverige just nu kraftigt driver frågan om en snabb upprustning av försvaret och tar upp NATO-alternativet. Men



orsaken ligger inte i deras personliga syn på försvarets roll utan i att Ukrainakrisen framtvingar nödvändiga reaktioner från de ansvarigas sida på den förändrade ryska strategin. Att ärkebiskopsämbetet blev kvar i Finland och Sverige berodde inte bara på kyrkans önskan utan framför allt på att kungen respektive den ryske kejsaren ansåg att det var viktigt ur politisk synvinkel.

Det var i många fall inte ärkebiskoparna utan samhället som satte agendan för ärkebiskoparnas reaktioner. Det gäller till exempel fredsfrågan som sysselsatte Söderblom och Eidem, de folkmoraliska frågorna under Brilioth och Hultgren eller det mediala intresset under Sundby och Werkström. Samhällsförändringarna och den internationella utvecklingen påverkade ärkebiskopsämbetets utformning i hög grad och det skulle ha varit möjligt att i betydligt högre utsträckning på individnivå granska de olika faktorernas betydelse för förändringsprocessen.

Att ärkebiskopsämbetet utformats så att biskoparna i allt större utsträckning ägnar sig åt mellankyrkliga relationer och ekumenik är inte bara ett utslag av ärkebiskoparnas egna initiativ. Samma utveckling kan vi finna på andra håll, såsom i Finland, Norge, Danmark, Tyskland, de baltiska staterna och USA. Det snabbt växande internationella samarbetet förutsätter att det finns någon som man konkret kan diskutera och komma överens med. Det förutsätter att kyrkan har någon som företräder den i samtalen, även om de formella besluten sedan fattas av berörda organ.

### *Metodfrågor*

Författaren använder sig av denna underrubrik (s. 22) men behandlar egentligen inte metodfrågor utan talar i stället om källmaterialet och arenorna. Det kunde ha varit till fördel om han utgått från en distinktion mellan insamlingsmetod och analysmetod. Han har samlat in ett omfattande material bestående av originaldokument, protokoll, brev, utredningar, herdabrev, artiklar i facktidningar och dagspressen samt därtill en imponerande mängd litteratur som

behandlar ämnet. Materialet är till omfånget klart tillräckligt, även om jag saknar till exempel intervjuer och en del relevant litteratur. Det gäller till exempel Petra Paulis doktorsavhandling om arbetarrörelsens ledare, *Karriärvägar och ledarideal i den svenska arbetarrörelsen under 1900-talet*. Den kunde ha varit av intresse i flera avseenden. Jag saknar också litteratur som kunde ha gett perspektiv på den svenska situationen. Det gäller inte bara min undersökning om ärkebiskopsämbetets utformning i Finland som författaren känner till men inte utnyttjar, utan också den finska evangelisk-lutherska kyrkans fyraårsberättelser som ger en god bild av utvecklingen under senare delen av 1900-talet. Det finns vidare relevanta studier om situationen i Norge och Danmark, i de baltiska länderna, den anglikanska och den romersk-katolska kyrkan. Den norska situationen belyses i Trygve Gulbrandsens *Norske makteliter* (2002) och i Pål Repstads *Dype, stille, sterke, mild. Religiøs makt i dagens Norge* (2002). Sociologerna D.H.J. Morgan och Kenneth Thompson studerade på 1960- och 1970-talen biskoparna i Church of England som en elit. Arbetet har fortsatt av Douglas J. Davies och Mathew Guest som genomfört undersökningar om anglikanska kyrkans biskopar 1940-2000.

Författaren kunde ha preciserat att han i sin analys använder sig av både en komparativ och prosopografisk (= kollektivbiografisk) metod, dvs. en grupp människor som har mycket gemensamt studeras med avseende på till exempel social bakgrund och utbildning samt deras resurser.

När det gäller de teoretiska utgångspunkterna använder sig författaren som tidigare nämnts av Anthony Giddens strukturteori och i det avslutande analysavsnittet också av Pierre Bourdieus begrepp fält, kapital, habitus och social reproduktion. När det gäller ledarskapet sker analysen utifrån Tommy Möllers begrepp auktoritet, karisma och opinionsbildningsuppgiften. Valen ter sig naturliga och belyser de olika ärkebiskoparnas aktiviteter och personligheter även

om de möjligheter som teorierna erbjuder inte utnyttjas till fullo.

### *Kyrkosyn och ämbetssyn*

Författaren betonar med rätta att den billingska folkkyrkosynen präglade ärkebiskoparnas syn på kyrkan i hög grad. Det gäller om Hultgren (s. 223), Josefsson (s. 268), Sundby (s. 311) och Werkström (s. 361). Kyrkan var en Ordets skapelse, *creatura verbi*, och budskapet om syndernas förlåtelse skulle nå hela folket. Kyrkan hade en strukturgemenskap med folket, vilket innebar att alla var föremål för kyrkans uppsökande verksamhet. Men bilden var nog inte så enhetlig som författaren menar, utan det fanns differenser mellan dem. Det gäller i synnerhet Söderblom, vars kyrkosyn har betecknats som evangelisk katolicitet av forskare som Brodd, Hallencreutz, Blücker, Furberg och Runestam. Det är frapperande att se hur kyrkosynen har drag av det gamla Stormaktssverige och hur det gav Söderblom möjlighet att använda sitt inflytande inte bara i de baltiska länderna utan också i Slovakien och på missionsfälten. Biskopskåpan som han planerade bar tydliga drag av denna syn. Eidem åter hade en mera individualistisk kyrkosyn och såg kyrkan som en *unio mystica*, ett träd med många grenar. I ekumeniken gällde det inte att driva igenom den egna synen utan att lära känna, förstå, finna, be och bistå andra kyrkosamfund.

När det gäller ämbetssynen är det inte heller fråga om ett enhetligt begrepp. Medan man i en äldre luthersk tradition betonade att det endast fanns ett ämbete, men att det kunde finnas olika uppgifter inom det ämbetet (s. 130), har utvecklingen alltmer inte minst genom ekumeniska impulser gått i riktning mot ett treledat ämbete, där biskopsämbetet har markerats starkare. I svensk kyrkolagstiftning talas det genomgående om biskopar, medan ärkebiskopens ställning bara framkommer genom bestämmelser om till exempel valsättet och ordförandeskapen. Kyrkoordningen och t.ex. det ekumeniska dokumentet »Biskop, nattvard och ämbete» talar enbart om

biskopar. En intressant fråga som författaren inte reflekterar över är vad det är som skiljer en ärkebiskop från en biskop. När en biskop valdes till ärkebiskop överräckte man vid en privat andakt ärkebiskopskorset till den valde, vilket markerade att det var fråga om samma ämbete men med andra funktioner. Werkström däremot blev enligt finsk tradition ordinerad till ärkebiskop. Vad innebar denna förändring?

Det finns inte minst ur kyrkorättslig synvinkel en tydlig spänning mellan ärkebiskopens och de andra biskoparnas roller. I de flesta lutherska kyrkor har man medvetet undvikit att använda titeln ärkebiskop för att inte skapa ett intryck av en hierarkisk tjänstestruktur. I Sveriges fall är det tydligt att ärkebiskopar som Söderblom, Sundby och Werkström velat skapa ett eget utrymme för ärkebiskopsämbetet, vilket också staten i viss utsträckning understött, medan biskopskollegiet och kyrkomötet inte har gått på den linjen. Om ärkebiskopens ställning har stärkts genom tillkomsten av en andra biskop i ärkestiftet, vilket författaren hävdar i sina slutsatser (s. 424), förblir en öppen fråga. I varje fall har författaren rätt i att de senaste ärkebiskoparna under tidsperioden, men tidigare också Nathan Söderblom, medvetet har använt sig av det ekumeniska fältet för att markera sin position som kyrkans primas trots att den formella beslutsrätten legat hos kyrkomötet och kyrkostyrelsen. Det finns därtill en rad andra faktorer som spelat en viktig roll när det har gällt att stärka ärkebiskopens ställning såsom massmedierna, biskopsvigningarna och samhällets önskan att finna en särskild företrädare för kyrkan.

### *Genomgång av avhandlingen*

Avsnitten om de sju ärkebiskoparna har samma struktur och ungefär samma längd även om biskopstiden varierar rätt kraftigt. Författaren sammanfattar sin framställning för varje ärkebiskops del utförligt, vilket leder till en rad onödiga upprepningar, speciellt när det gäller korta avsnitt. Texten kunde med fördel ha kom-

primerats, vilket också skulle ha gjort den mera lättillgänglig.

Ur formell synpunkt är avhandlingen på en god nivå, även om det finns ett mindre antal tryckfel och andra oegentligheter. För att ta några exempel: I östra riksdelen fanns det bara ett stift före reformationen (s. 31), prästfrun »upphörde» inte som obetald arbetskraft när kvinnor trädde in på arbetsmarknaden efter andra världskriget (s. 44), konseljakterna uppgörs alltid på ett sådant sätt att en utnämning framstår som naturlig, alltså inte bara i Eidems fall (s. 121), i karaktäristiken av ärkebiskoparna kunde en mera medveten källkritik ha ägt rum (om Brilioth sägs att han »aldrig förleddes till ensidighet eller fanatism», s. 211) och Finlands ärkebiskop hette Martti Simojoki (inte Simijoki, s. 293). I skildringen av påvens besök i Sverige år 1989 ges Werkström en central roll. Författaren beaktar inte tillräckligt att det var fråga om en samnordisk inbjudan och att Finlands ärkebiskop John Vikströms insats också var betydande (s. 387–390).

Käll- och litteraturförteckningarna är väl uppgjorda. Noterna har inte granskats i detalj, men de kontroller som har gjorts har visat att författaren har varit noggrann och konsekvent i sitt arbete. När det gäller personregistret blir det inte riktigt klart vilka principer författaren har använt när han uppgjort det.

De två sista kapitlen ger ett intryck av att författaren inte riktigt vetat hur han skulle dra samman avhandlingen. Han anlägger först ett sociologiskt perspektiv med Bourdieus begrepp som analysinstrument. Under begreppet fält behandlar han Svenska kyrkan, staten, det eumeniska fältet och universitetet, som han inte berör nämnvärt i själva avhandlingen. De övriga begreppen, dvs. den sociala bakgrunden, habitus och kapital behandlar han i ett enda avsnitt, vilket ger ett oenhetligt intryck. Det förstärks av den andra huvudrubriken med titeln »Från 1914 till 1990», där han anlägger ett annat perspektiv och kommer fram till att under tidsperioden förstärks uppgiften som primas, medan ställningen

som formell ledare försvagas och den sociala och politiska uppgiften blir central. Sedan kommer ett tredje avsnitt som talar om ärkebiskopsämbetet i förändring. Avhandlingen avslutas med ett sammanfattande kapitel. Det skulle utan tvekan ha varit till fördel om författaren redogjort för sina slutsatser i ett enda avslutande och väl integrerat kapitel.

#### *Avslutande omdöme*

Sammanfattningsvis konstaterar jag att Klas Hanssons avhandling belyser ett tidigare obeaktat men viktigt forskningsområde när han behandlar ärkebiskopsämbetets förändring och hur de olika ärkebiskoparna utformade sitt arbete som Svenska kyrkans primas. Även om jag framfört en del kritiska synpunkter när det gäller avhandlingens syfte, teoretiska utgångspunkter, metodfrågor och dess struktur är det enligt min uppfattning klart att den utgör ett viktigt bidrag till förståelsen av ärkebiskoparnas aktiviteter och målsättningar för Svenska kyrkan. Den utförlighet och noggrannhet med vilket författaren gått till verket borgar för att avhandlingen kommer att fungera som en viktig källa och uppslagsbok för alla som vill veta mera om hur relationen mellan kyrka och stat utformades och vilka målsättningar de personer haft och vilka medel de använde sig av som fungerade som kyrkans primas under de åtta decennier som avhandlingen omfattar.

GUSTAV BJÖRKSTRAND

#### Roland Gäreskog

PINGSTVÄCKELSEN INOM METODISTKYRKAN I SVERIGE ÅREN 1907–1922 (Skrifter utgivna av Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 16)

Bromma: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning 2013, 392 sid.

Pingstväckelsen utvecklades under 1900-talet till att bli en av den globala kyrkans viktigaste krafter. Från att ha uppfattats som ett apart sido-

fenomen växte både den pentekostala rörelsen och den pentekostala teologin i både omfattning och betydelse. På svensk mark kom pentekostalismen att främst gestaltas inom Pingströrelsen men den fanns och finns även utanför denna grupp. Terminologiskt är det därför viktigt att skilja mellan Pingströrelsen, som den svenska samfundslänkande friförsamlingsrörelsen, och pingstväckelsen eller pentekostalismen, som den mer övergripande beteckningen för denna typ av kristendomstolkning. Roland Gäreskogs framställning behandlar alltså, precis som titeln säger, pingstväckelsen inom Metodistkyrkan i Sverige.

Boken har en viktig funktion i att fylla igen kunskapsluckor om samspel och spänning mellan pingstväckelsen och Metodistkyrkan. Däremot är detta inte en vetenskaplig publikation i vanlig mening. Författaren säger från början att syftet snarare är att samla materialet och bakgrundsteckningarna än att analysera materialet. Detta präglar hela boken och gör att den främst ska betraktas som en deskriptiv materialsamling och inte en analys av skeendet som behandlas.

Boken är utgiven i en serie som publiceras av Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, vilken drivs av Pingströrelsen. I denna skriftserie finns blandade publikationer: dels den typ av deskriptiva samlingar som recenseras här, dels volymer med artiklar och bearbetningar av pingstrelaterade fenomen. Flest titlar i serien är dock nytryck av vetenskapliga uppsatser och avhandlingar. Detta sammanhang kastar ljus över författarens inledande kommentar att framställningen sker utifrån ett pingströrelseperspektiv.

Innehållsligt har boken fem huvudavdelningar. Del 1 behandlar bakgrundsfrågor där huvuddelen beskriver Metodistkyrkans utveckling i Sverige. Med tanke på bokens fokus (pingströrelseperspektiv) och upplägg (deskriptiv materialsamling) kommer bokens första del inte att vara en viktig källa för kunskap om Metodistkyrkan i Sverige.

Del 2 behandlar hur pingstväckelsen gör inträde i Sverige med fokus på Metodistkyrkan. Detta

är intressant och viktig läsning inte minst med tanke på bokens fokus på pingstväckelsen inom Metodistkyrkan. Pingstväckelsen har i ljuset av Pingströrelsens utveckling kommit att uppfattas som direkt baptistisk men under pingstväckelsens tidiga år var den snarare överkonfessionell med betydande metodistiska drag. Detta har i ringa utsträckning behandlats i tidigare forskning och här bidrar Gäreskog med viktigt material till fortsatt forskning.

Del 3 behandlar hur pingstväckelsen tar sig uttryck inom Metodistkyrkan under åren 1918–1922. Detta är bokens viktigaste och mest intressanta del. Det är under dessa år som Pingströrelsen verkligen formeras som en samfundslänkande friförsamlingsrörelse. Det Gäreskog visar är att det under dessa år pågick en tydligt pingstinfluerad väckelse inom Metodistkyrkan. Även om denna bok inte analyserar och på djupet diskuterar detta skeende utgör denna del en mycket viktig materialsammanställning av ett ännu nästan outforskat fält.

Del 4 utgörs av sex korta biografier över mer eller mindre ledande personer inom Metodistkyrkan som var »pingstbetonade» och med tiden gick över till Pingströrelsen. Denna del är intressant och rolig läsning men håller inte vetenskaplig kvalitet i den biografiska hanteringen och blir därför mindre viktig.

Den femte delen utgörs av bilagor och ett relativt omfattande personregister. Denna del bidrar till att känslan av materialsamling snarare än vetenskaplig text förstärks.

Sammantaget är detta en viktig och vetenskapligt intressant text. Den måste läsas utifrån textens egna premisser, att vara en deskriptiv materialsamling snarare än vetenskaplig analys. Som deskriptiv samling av material ger den varje intresserad forskare god inblick i en viktig men ännu outforskad del av modern svensk kyrkohistoria med en imponerande bredd av källor. Framställningen ger dessutom en rad uppslag om viktiga frågor för den kyrkohistoriska forskningen att ta vidare för analys.

Om man däremot väntar sig en i vanlig mening vetenskaplig behandling av frågorna riskerar man att bli besviken både vad gäller materialanvändningen, käll- och nothanteringen, men framför allt den bearbetande och fördjupande analysen. Vålligt kan då sägas att här framställs ett material som läsaren själv erbjuds att analysera.

ULRIK JOSEFSSON

### Tommy Henrik Davidsson

LEWI PETHRUS' ECCLESIOLOGICAL THOUGHT 1911–1974. A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology

Ph.D. thesis, University of Birmingham 2012. Otryckt avhandling, 337 sid.

Tommy Davidssons avhandling om Lewi Pethrus ecklesiologi lades fram vid University of Birmingham år 2012. Handledare var pingsthistorikern professor Allan Anderson, och opponenter professor Jan-Åke Alvarsson (extern censor) och dr Mark Cartledge (intern censor). Davidssons avhandling är teoretiskt konstruktiv och bidrar till den historiska och teologiska förståelsen av den svenska Pingströrelsens ledare Lewi Pethrus. Till det senare bidrar både det diakrona perspektivet, och att Davidsson diskuterar Pethrus i ljuset av samtida internationell pentekostal forskning. Olyckligtvis skapar brister i metod och formalia oklarhet i presentationen liksom i själva argumentationen.

Lewi Pethrus har tillsammans med Nathan Söderblom listats som 1900-talets främste svenske kyrkoledare. I fråga om volymer och omfattning ligger emellertid forskningen om pingstledaren långt efter den om ärkebiskopen. Efter Carl-Gustav Carlssons *Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning* (1990) är Davidssons avhandling den blott andra som har Pethrus som explicit studieobjekt. Hans dominerande ställning inom rörelsen innebär emellertid att avhandlingar som behandlar Pingströrelsen i allmänhet

i stor utsträckning också är undersökningar om Pethrus. Det gäller Carl-Erik Sahlbergs *Pingströrelsen och tidningen Dagen* (1977), och i viss mån kan samma sak sägas om Ulrik Josefssons *Liv och över nog* (2005). Genom fokus på frågan om kyrkalförsamling bygger Davidsson även vidare på Rhode Strubles *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna* (1983) samt Nils-Olov Nilssons *The Swedish Pentecostal Movement 1913–2000. The Tension Between Radical Congregationalism, Restorationism, and Denominationalism* (2001).

Davidssons utgångspunkt är att ecklesiologin, till skillnad från vad som ofta antagits, varit central i den pentekostala identiteten. Detta gäller i synnerhet svensk pingstväckelse, där frågan om församlingens organisation var den centrala teologiska frågan i många decennier, inte minst genom Pethrus vision om den samfundsfria församlingen. Davidsson vill dock röra sig bortom det fokus på den lokala och fria församlingen som upptar bland andra Struble, för att i stället undersöka Pethrus ecklesiologi i vid mening. Vad som mer precist avses med vid ecklesiologi definieras dessvärre inte, vilket medför att det blir något oklart vad Davidsson söker. Vad undersökningen riktar in sig på tycks emellertid inte vara en formulerad lära om församlingen hos Pethrus, utan snarare hans vision av vad församlingen är. Metodologiskt stöder Davidsson sig på Roger Haight, som betonar den konkreta ecklesiologi – det vill säga att undersöka empiriskt vad kyrkan faktiskt är, snarare än att göra teologiska utsagor om vad hon borde vara. Detta benämns som en »ecclesiology from below» i motsats till en »ecclesiology from above» (s. 9). Ansatsen liknar mycket den som bedrivits i Kyrkovetenskapliga seminariet i Uppsala under ledning av Sven-Erik Brodd, och det hade varit intressant om Davidsson också teoretiskt hade knutit an till detta – inte minst som seminariet producerat en undersökning av Pethrus församlingssyn: Sune

Fahlgrens kapitel om Pethrus i hans avhandling *Predikantskap och församling* (2006).

Undersökningens huvudsakliga syfte är att fylla luckan i forskningen när det gäller Pethrus ecklesiologi (s. 6). Davidsson presenterar sin tes redan i avhandlingens första kapitel: att Pethrus ecklesiologi tar form genom samspelet mellan hans pentekostala spiritualitet och den formativa kontexten. Detta motiverar det diakrona tillvägagångssättet. Den konkreta historien är alltid mycket närvarande hos Davidsson, vilket är en av avhandlingens främsta styrkor. En brist när det gäller tesen är dock att Davidsson aldrig definierar begreppet spiritualitet. Intrycket är att det ska förstås som kärnan i undersökningsobjektets, dvs. Pethrus, tro samt att Davidsson betraktar spiritualitet som något som ligger »bortom» trons konkreta uttryck, såsom lära, praktiker eller organisation (se särskilt kap. 6). Härigenom går Davidsson emot den holistiska betoning som präglar samtida spiritualitetsforskning, där det ofta upprepas att spiritualitet måste förstås konkret och inte som abstrakt andlighet. Däremot ligger han närmare Pethrus egen förståelse av kristen tro, som en essens av andlighet (spiritualitet) klädd i sekundära former. En diskussion med några av de ledande teoretikerna inom fältet – exempelvis Sandra Schneiders och Philip Sheldrake, eller på svensk mark Alf Härdelin eller Ulrik Josefsson – den senare har ju undersökt pentekostal spiritualitet – hade här varit välkommen för att göra Davidssons position och argumentation tydligare. Davidsson menar att Pethrus spiritualitet kan sammanfattas som »loving Christ and loving neighbour». Även om Davidsson betonar att Pethrus förståelse av Kristus- och nästankärleken hade en särskild »Pentecostal flavour» (s. 259–265), så kan det invändas att detta som definition betraktat är alldeles för brett för att fungera som analytiskt redskap som bidrar till en fördjupad förståelse av en rörelses eller en persons spiritualitet. Vilken kristen spiritualitet kan inte sägas ha kärleken till Gud och kärleken till nästan som centrum,

i enlighet med Jesu egen definition av trons centrum i Matteus 22:37?

Avhandlingen består av tre undersökningskapitel som vart och ett utforskar Pethrus ecklesiologiska vision under en period av hans liv. Först åren 1911–1931 (kap. 3), då Davidsson menar att »the recurring ecclesiological idea was of the church as a spiritual community» (s. 122). Davidsson visar att frågor om församlingens identitet stod i fokus under denna period, vilket märks både i Pethrus användning av metaforer som »Kristi brud» och »Kristi kropp» och i diskussionerna av frågor som gäller församlingens gränser: andedop, öppen eller stängd kommunion, församlingsdisciplin etc. Här återfinns ett av avhandlingens mest intressanta avsnitt, nämligen om Lewi Pethrus nattvardssyn (s. 95–104). Davidsson visar, att Pethrus ser nattvarden som ett faktiskt mottagande av Kristi kropp och blod. Även om han avvisar både transsubstantiations- och konstubstantiationslära anser han »[s] omewhat inexplicably», som Davidsson formulerar det, att »something was communicated from God [in the Eucharist], ex opere operato» (s. 100). Samtidigt betonar Pethrus möjligheten till fysiskt helande genom mottagandet av Kristi kropp, det vill säga nattvarens bröd (s. 101–103). Denna fusion av karismatisk helandeteologi och altarets sakrament är enligt Davidsson unik i internationell pentekostal teologi.

Kap. 4 behandlar åren 1934–1958, då Davidsson menar att Pethrus vision gäller församlingen som en »agent of expansion and social transformation». Det som skildras här är Pethrus vändning från uppmärksamheten på rörelsens inre liv till ett större politiskt och samhälligt engagemang; en berättelse som känns igen från Sahlberg. Kap. 4.2 har rubriken »Church Growth Principles», och undersöker vilka faktorer Pethrus menar är nödvändiga för den lokala församlingens tillväxt. Begreppet *Church growth* relaterar till samtida evangelikal och karismatisk praktisk teologi, och även om det är lovvärt att Pethrus tänkande knyts till dessa sfärer hade det varit önskvärt

att Davidsson varit tydligare i distinktionen mellan objektspråk och analyspråk. Är *church growth principles* något som finns hos Pethrus (emiskt) eller ett analytiskt perspektiv som läggs på utifrån, där Pethrus reflexioner kring församlingens tillväxt och styrka summeras under ett analytiskt paraply? Hur bidrar i så fall detta analytiska begrepp till att klargöra en struktur i Pethrus tänkande? Kapitlets starkaste bidrag till forskningen är avsnittet om Pethrus princip »En stad – en församling» (s. 151–159). Denna växte fram i slutet av 1930-talet och fick stor betydelse för rörelsen, kyrkopolitiskt och organisatoriskt. Davidssons analys av detta som ett uttryck för samfundstänkande i lokal tappning är klarsynt och insiktsfull.

Undersökningsdelens avslutande femte kapitel behandlar åren 1959–1974, då Pethrus fokus enligt Davidsson ligger på kyrkan som »a global fellowship of saints». Här beskrivs och analyseras det ekumeniska perspektiv som inte minst präglade Pethrus under de sista decennierna. Det är dock ett av avhandlingens bidrag till forskningen att Davidsson visar att ekumeniken inte är en nyupptäckt hos Pethrus under de sista åren av hans liv, utan något som genomgående präglar hans tänkande under längre tid, om än i olika former (s. 272, jfr s. 109–118, 164–177). Centralt i detta kapitel är Davidssons beskrivning av Pethrus ekumeniska projekt som något som ska börja underifrån (»'Bottum-up' ecumenism»), i det lokala och partikulära gemensamma livet, snarare än uppifrån, i lärodokumentet (s. 229–233).

I kapitel 6 återvänder Davidsson till sin tes om att Pethrus ecklesiologi formas genom ett samspel mellan spiritualitet och formativ kontext. Det är en brist att denna tes inte finns med i undersökningskapitlen – den nämns kort på s. 83 (kap. 3) och s. 242 (kap. 5), men saknas i övrigt helt. Davidssons slutsats är att det bortom Pethrus många ecklesiologiska visioner finns en »unity in diversity» där spiritualiteten (älska Kristus och älska din nästa) utgör en konstant kärna som

formuleras olika visioner beroende på kontextuella omständigheter. Därmed anser Davidsson att hans undersökning bekräftar den brittiske pingsthistorikern William Kays hypotes att »core beliefs + context = actual beliefs» (s. 279).

I det sjunde och avslutande kapitlet går Davidsson tillbaka till Roger Haight, och diskuterar hur undersökningen relaterar till dennes metodologi, samt till den internationella diskussionen angående pentekostal ecklesiologi. Han kritiserar pingstteologer som Amos Yong, Miroslav Wolf och Simon Chan för att i alltför hög grad representera en »ecclesiology from above» utan tillräcklig hänsyn till kontext och empiri, och ser sin egen undersökning som uttryck för en »ecclesiology from below». Davidssons kontextnära, historiskt inriktade ansats ger visst fog för denna slutsats, men det är möjligt att en mer utarbetad, holistisk förståelse av spiritualitet tagit honom djupare ner i historiens mylla än hans något abstrakta och generella definition av Pethrus spiritualitet som »kärlek».

När det gäller formalia finns, som författaren själv antyder i sitt förord, en del brister i engelskan men det är i regel inget som hindrar förståelsen. De största problemen gäller översättningar av citat och titlar från svenska till engelska, som inte alltid är smidiga. Exempelvis då T.B. Barratts fråga till Pethrus »Vill du bli vad som helst för Jesus?» översätts »Do you want to become whatever for Jesus?» i stället för exempelvis »Are you willing to be anything for Jesus?» (s. 75). Angående fotnoterna följer Davidsson en variant av Oxfordsystemet, med fullständig referens vid första omnämmandet och därefter förkortad referens. När en författare medverkar med en titel anges endast efternamn och sida. Detta genomförs dock inte konsekvent, se t.ex. kap. 3 fotnoterna 53–55. För Carl-Erik Sahlberg listas tre monografier i litteraturlistan, men han refereras enbart som »Sahlberg» i fotnoterna.

Bibliografen innehåller åtskilliga brister. Exempelvis anger Davidsson att han använt tidsskriften *Glöd från altaret*, men den refereras inte

i avhandlingen; samma sak gäller *Julens Härold* och *Evangelisk Tidskrift*. Till *Brudgummens röst* finns referenser för år 1911 och 1916, inte åren 1911–1922 som bibliografin anger. Davidsson verkar lista de tidskrifter han gått igenom, inte dem han faktiskt använt sig av. Till de vetenskapliga arbeten om Pethrus som saknas i bibliografin hör Göte Olingdahls artiklar i *Tro & Liv* nr 2 och 3–4, 2008 om dennes planer på ett kristet universitet samt Joel Halldorfs artikel i *Tro & Liv* nr 5, 2008 om Pethrus amerikaresa baserat på upptäckten av Pethrus brev skrivna från USA. (Den senare kunde ha fördjupat den diskussion baserad på äldre forskning som Davidsson för i not 22 på s. 128.) Dessutom saknas Nils-Eije Stävares diakrona undersökning av en annan pingstpredikant, nämligen Georg Gustafsson. Slutligen används den äldre utgåvan av Torbjörn Aronsons *Guds eld över Sverige* från 1990 i stället för den väsentligt uppdaterade från 2005, och Halldorfs otryckta uppsats om förnyelseväckelsen från 2004 i stället för den tryckta utgåvan »Regn, regn, färdas över oss» från 2010. Läsningsen av bibliografin försvåras slutligen av att referenserna på L här, till skillnad från i alfabetet, hamnat före dem på K.

Pethrus blev 90 år gammal och var under sitt liv mycket produktiv. Att Davidsson väljer att skriva en avhandling som spänner över hela detta liv, och dessutom inte inskränker sig till enbart böckerna utan även tar med artiklarna ur en rad tidskrifter, är imponerande. Det är detta som möjliggör den kontextnära analys och uppmärksamhet på detaljer som är avhandlingens styrka och dess främsta bidrag till den historiska forskningen. Recensentens förhoppning är att Davidsson låter publicera sina resultat i tryckt form, och att han inför en sådan utgivning tar tillfället i akt att bearbeta sitt manus för att åtgärda de brister som här påpekats.

JOEL HALLDORF

## Erkki Mörck

STRIDEN OM PSALMBOKEN

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2013, 351 sid.

Omstridda har flera av världens och Sveriges psalmböcker varit, varför det inledningsvis här bör påtalas att den anmälda boken avser behandla striden om psalmboksförslagen som resulterade i 1921 års provisoriska psalmbok. Boktiteln anspelar på Gunnar Ekströms *Striden om den nya psalmboken* från 1921 – en titel som var mer talande då än nu. Mörck, som har lång erfarenhet som kyrkomusiker och dessutom tidigare redigerat och publicerat böcker om 1900-talets kyrkomusik, behandlar alltså ett stycke avgörande svensk kyrkohistoria. Boken inleds med en kort och förtjänstfull översikt av den svenska psalmbokens historia från reformationen fram till sekelskiftet 1900 och de debatter som står i studiens fokus.

Redan i förordet noterar författaren att en analys av frågan om psalmbokens utveckling förutsätter en rad varför-frågor. För att få svar på dessa frågor, noterar Mörck vidare, måste ämnet »belysas mot bakgrund av den omdaning av samhället som skedde kring sekelskiftet och de första decennierna av 1900-talet». Ett erkännande ges dock redan här, att många frågor kommer att ställas medan färre får »helt uttömmande svar». Här ligger bokens avgörande brist, nämligen att läsaren ställs inför ett material som skapar otaliga frågor för att sedan lämnas utan en ansats till analys.

Innehållet är snarast en materialsamling för den som är intresserad av hur resonemangen kring psalmboksförslagen artade sig i 1920 års kyrkomöte samt 1921 års riksdag. Att som läsare tas med i de debatter som ägde rum kring psalmbokens framtid är förvisso ett intressant uppslag, men målgruppen som anser det givande, eller ens klarar av att sträckläsa 80 sidor ur kyrkomötets plenum är sannolikt ytterst begränsad. Efter ett lika långt avsnitt med citat från 1921 års riksdag



med tillhörande mediala kommentarer saknas, precis som i kapitlet om kyrkomötet, försök till bearbetning, analys och sammanfattning av vad som framkommit i diskussionerna.

Först när läsaren når kapitlet om »Socialdemokraterna och kyrkan» mot slutet av boken möter en kort resonerande text om utfallet i kyrkomöte respektive riksdag. Med den infallsvinkel som kapitlet angriper frågan om psalmboken finns alla möjligheter att dra intressanta slutsatser. Även detta avsnitt utmynnar emellertid snart i en samling citat, främst hämtade från brev och tidningsartiklar författade av diverse socialdemokratiska politiker och kyrkomän. Det är vanskligt att i texten finna en röd tråd, vilket främst beror på att Mörck aldrig presenterar vilka frågor det är han söker besvara, vare sig det gäller relationen mellan kyrkan och socialismen eller diskussionerna i kyrkomötet, riksdagen och pressen. I stället blir kapitlet, trots goda förutsättningar, inte mer än ett återgivande av en rad ståndpunkter i frågan huruvida socialismen är kompatibel med kristen tro eller ej.

Det är talande att författaren som rubrik på bokens sista kapitel valt frågan »Varför gick det som det gick». Mörck konstaterar att han »försökt finna svar på några frågor med utgångspunkt från det presenterade materialet» – men vilka dessa frågor är förblir för läsaren främmande. I stället besvaras frågan i kapitlets rubrik med vad som får anses var utsvävningar om argumentationsteknik och hur kyrkomötets ledamöter använt begreppet »opinion» samt tidens problem med riksdagsmännens skolkning. Författaren ägnar här också utrymme till att diskutera Nathan Söderbloms ståndpunkter till de olika psalmboksförslag som presenterades under 1900-talets två första decennier, men ger inga ledtrådar om hur dessa åsikter hänger samman med ärkebiskopens inställning till de förslag som lyftes i samband med 1920 års kyrkomöte.

Sammanfattningsvis kan sägas att boken i form av en materialsamling kan utgöra en resurs för de personer som är intresserade av hur argu-

menten kring psalmbokens förnyelse artade sig i kyrkomöte, riksdag och media. En tydligare boktitel hade därför varit *Striden om 1921 års psalmbok – Material från diskussionerna i kyrkomöte, riksdag och press*. Säkerligen hade verket engagerat en större skara kyrkohistoriskt intresserade om författaren på ett tydligare sätt i stället för att endast återge materialet också analyserat det utifrån ett par genomtänkta frågeställningar.

MARTIN NYKVIST

### Karl Axel Lundqvist & Martha Hellgren

FRÅN BÖNHUSRÖRELSE TILL SAMARBETS-  
KYRKA. EFS i Skellefteå som inomkyrklig  
lekmannarörelse 1923–1976. En utveck-  
lingsfas speglad i riksperspektiv. (Skrifter  
från Luleå stiftshistoriska sällskap 3)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag  
2013, 296 sid.

Recenserad bok består av tre delar med varsin författare: kapitel I–IV (s. 9–175) av Karl Axel Lundqvist som tecknar en bakgrundsbild och analyserar relationen Svenska kyrkan–EFS, kapitel V (s. 179–251) av Martha Hellgren som lyfter fram Mobackens sommarhem/samarbetskyrka och kapitel VI (s. 253–270) av Torgny Karlsson som behandlar bönhusrörelsen i Sörböle. Anslaget att starta i en bakgrundsteckning och i den analysera relationen Svenska kyrkan–EFS för att sedan gå över till undersökning av händelseutvecklingen på två konkreta platser är väl valt. På det sättet sätts det lokala arbetet och utvecklingen där in i sitt historiska och större sammanhang samtidigt som den mer övergripande händelseutvecklingen får konkreta lokala nedslag.

Boken tillägnas lekmannaengagemanget i Skelleftebygden. Denna tillägnan pekar på arbetets undersökningsområde, att analysera hur ett svenskkyrkligt lekmannaengagemang samverkat och alltjämt samverkar med den officiella kyrkostrukturen och vilka former engagemanget historiskt tagit sig.

EFS hör till de områden i svensk kyrkohistoria som tilldragit sig mest intresse från forskningen. Anledningen till detta är flera. En viktig anledning är att Stiftelsen, bildad 1856, är en av de första icke-statliga kristna organisationerna, en frivillig sammanslutning av individer på enskilt initiativ inom, men ändå inte styrd av, kyrkosamfundet Svenska kyrkan. Stiftelsens historia efter ca 1920 är dock mindre utforskad. De flesta undersökningar av EFS har ägnats åt rörelsens tidiga historia: de s.k. waldenströmska frågorna och Svenska Missionsförbundets (idag del av Eumeniakyrkan) tillkomst 1878, bibelsynsstriden inom Stiftelsen som resulterade i bildandet av Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (idag Evangelisk Luthersk Mission – BV), EFS:s möte med en mer modern tid, Stiftelsens relation till Svenska kyrkan (hur den tolkat sin inomkyrklighet) och EFS:s successiva utveckling mot att vara en folkrörelse. Stiftelsens utveckling efter ca 1920 är emellertid inte lika utforskad. Curt Carlssons *Sambörighet och separation. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen i pitebygden och skelleftebygden* (1979), Henry Wiklunds *Predikant, pastor, präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972* (1979), Karl Axel Lundqvists *EFS i demokratin tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927* (1982) och Karl Axel Lundqvists *Från prästvälde till lekmanastyre. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen som inomkyrklig lekmanarörelse i Skelleftebygden 1875–1923. Speglat i riksperspektivet* (2008) utgör här undantag. På så vis bidrar den här recenserade boken, *Från bönrörelse till samarbetskyrka. EFS i Skellefteå som inomkyrklig lekmanarörelse 1923–1976. En utvecklingsfas speglad i riksperspektiv*, till att fylla en viktig lucka. Boken kan även ses som en fortsättning på Lundqvists bok från 2008. Genom den nya boken presenteras ytterligare en pusselbit som hjälper oss att tolka EFS:s och Svenska kyrkans utveckling och agerande.

Skelleftebygden hör till ett av EFS:s starkaste områden. Detta gäller både själva staden och

byarna omkring den. Skelleftebygden hör till ett geografiskt sammanhängande område som sträcker sig längs kusten från Örnsköldsvikstrakten i söder till Piteå/Luleå i norr och några mil inåt landet. Stiftelsen är där en bygderörelse med missionsföreningar i var och varannan by. Även om EFS finns i stora delar av Sverige är det längs denna del av Norrlandskusten och i norra Skåne och dit angränsande områden som rörelsen haft sin främsta och tätaste utbredning, åtminstone efter de s.k. waldenströmska frågorna på 1870- och 1880-talen. EFS och den kyrkoljala nyevangeliska väckelserörelsen har varit med att dana Norrlands kyrkogeografi och svenskkyrkliga fromhetsliv.

Att undersöka Svenska kyrkan och EFS i Skelleftebygden är därför särskilt intressant. I lokala undersökningar nås en konkretionsnivå som studier rörande riksplanet inte når. I en lokal studie kan även annat källmaterial komma till tals. Genom att spegla det lokala skeendet i riksplanets utveckling eller vice versa kan tidigare forskningsresultat både bekräftas och korrigeras. Lundqvists undersökning av Skellefteå 1923–1976 speglas i händelseutvecklingen på riksplanet och påvisar både den självständighetsmarkering och samarbetsvilja som EFS såsom del av Svenska kyrkan (inomkyrklig rörelse) uppvisade.

Även i Skellefteområdet hade det under en tid rätt konkurrens mellan Svenska kyrkan och EFS. Inte minst rörde detta organiseringen av den kristet engagerade ungdomen. Stiftelsen hade även där under tiden efter sekelskiftet 1900 låtit bygga egna missionshus och propagerat för insamlingar för den egna yttre missionen. Med detta sagt förblir ändå Skellefetrakten det geografiska område i Sverige där kyrkoförsamlingarna och EFS verkat allra närmast varandra. Ett exempel på detta, som Lundqvist helt riktigt lyfter fram, är att frågan om nattvardsfirande utan präst inte varit aktuell i Skellefteå.

Skellefteå var under undersökningsperioden 1923–1976 inne i en omfattande förändring med

urbanisering, befolkningstillväxt, förändring av näringslivet och byggandet av nya stadsdelar. Just tillkomsten av nya stadsdelar och bostadsområden är intressant för den här recenserade undersökningen. I flera av Skellefteås nya stadsdelar och bostadsområden växte från 1970-talet samarbetskyrkor mellan EFS och Svenska kyrkan fram. Två av dessa samarbetskyrkor, Mobacken och Sörböle, och tillkomsten av dem analyseras av Martha Hellgren och Torgny Karlsson. Genom dessa samarbetskyrkor fick Stiftelsen och Svenska kyrkan konkreta gemensamma arbetsuppgifter och kom även varandra ännu närmare i och genom just samarbetssituationen. Genom samarbetet ökade även kunskapen om och förståelsen av missionsföreningens och kyrkoförsamlingens egenart, självidentitet och arbetssätt. Detta lyfter Hellgren och Karlsson fram på ett förtjänstfullt sätt. Genom att analysera hur EFS:s missionsförenings sommarhem på Mobacken väster om stadsbebyggelsen och bönhus på Sörböle söder om älven utvecklades till samarbetskyrkor med samarbetskyrkoavtal (1976 respektive 1989) visas hur nära och konkret Stiftelsen och Svenska kyrkan kan samverka. Allt Stiftelsens arbete i Skellefteå kom dock inte att ske i samarbetskyrkans form. I de centrala delarna av staden fanns (och finns) EFS:s missionsförenings hus, »Nya bönhuset», på Stationsgatan utvecklat ur Ungdomsföreningen De Våra, med en omfattande verksamhet. De olika formerna av aktivitet och sätt att existera visar i sig på att Stiftelsens inomkyrklighet kunde uttryckas på skilda sätt.

Ett område som lyfts fram i alla tre bokdelarna är förändring och kontinuitet av verksamhetsformer när EFS gick in i närmare samverkan med kyrkoförsamlingen i samarbetskyrkans form. Mötena där predikan var i centrum ersattes i samarbetskyrkorna av gudstjänster i vilka även altartjänst och liturgisk gestaltning ingick. En annan förutsättning var att alla, eller nästan alla, av bostadsområdets invånare var medlemmar i Svenska kyrkan och såg samarbetskyrkan som sin kyrka. Kyrkoförsamlingens församlingsvård

och dopuppföljning kompletterades där med en aktiv och engagerad församlingsskärna som ville väcka trons liv hos alla dem som levde i distriktskyrkans område.

Det recenserade arbetet anger, helt korrekt när det trycktes, att EFS:s omfattande arkiv förvaras på Stockholms Stadsarkiv. Under 2014 har arkivet flyttats och finns idag på Landsarkivet i Uppsala. Flytten av Stiftelsens arkiv innebär bland annat att nyare källmaterial nu kommer att tillföras arkivet efter att ha förvarats på EFS:s kansli. Denna notering av arkivflytt faller utanför recensionens ram, men kan vara av intresse för framtida forskare.

*Från bönhusrörelse till samarbetskyrka. EFS i Skellefteå som inomkyrklig lekmanarörelse 1923–1976. En utvecklingsfas speglad i riksperspektiv* rekommenderas varmt för läsning både för den lokalhistoriskt intresserade och för alla som önskar få en spegling av ett nationellt (kyrko-)historiskt skeende i ett lokalt källmaterial.

TORBJÖRN LARSPERS

## Monika Sjögren

DET VAR EN GÅNG EN VALLAREMAN.  
Boken om Göte Hedenquist – en modig präst och en ovanlig pappa

Stockholm: Kulturhistoriska bokförlaget  
2013, 207 sid.

I denna recension tar jag det ovanliga greppet att inleda med att presentera mig själv som recensent. Under nästan hela mitt liv har jag ägnat intresse åt den evangeliska judemissionen. Svenska Israelsmissionen lärde jag känna redan som barn och ungdom genom att mina föräldrar var engagerade i missionssällskapet och min far, kyrkoherden i Floby Bertil Edvardsson, var stiftsombud i Skara stift för Svenska Israelsmissionen. Därför lärde jag känna Göte Hedenquist men även hans företrädare som direktor Birger Pernow. Mina universitetsstudier i Lund kretsade mycket kring Svenska Israelsmissionens historia och mellan åren 1989 och 2012 ledde jag

Göteborgs Israelskrets/Svenska Israelsmissionen och var under den perioden också ledamot av styrelsen för Förenade Israelsmissionen (Joint Mission in Israel). Utöver många artiklar har jag publicerat böckerna *Kyrka och Judendom* (1976) och *Kyrka och Judendom II* (1999). I recensionen refererar jag alltså inte bara till *Det var en gång en vallareman* och annan litteratur utan också till egna upplevelser och minnen.

Monika Sjögren skriver en fyllig biografi om sin far, direktorn dr theol. Göte Hedenquist. Det är dock inte bara fadern utan också hans fru Elsa och hela familjen som biograferas. På köpet får läsaren en rundmålning av 1900-talets blodiga historia och åtskilligt av den tidens missionshistoria och ekumenik. I kapitlet »Lasse Vallareman» presenteras faderns stora familj. Göte Hedenquist var nummer fyra av tio syskon och växte upp i Norrköping under enkla förhållanden. Han var den förste i släkten som fick möjlighet att studera, något som han uppenbarligen hade goda förutsättningar för. I kapitlet »Barndomsvärld» får Göte Hedenquist själv ordet genom sina *Minnen* och ger fina ögonblicksbilder från sin tidiga barndom i Norrköping och på landet utanför staden. I avsnittet »Saga och sanning, fantasi och verklighet» berättar författarinnan om sin fars läsvanor under barndomen, med ett rikt inslag av äventyrsböcker, kanske en mental förberedelse för det ganska äventyrliga och delvis farofylla liv som väntade honom långt senare. I »Krigsår, skolgång och gotlandslimpa» talar Göte Hedenquist återigen direkt till läsaren genom sina *Minnen*. Under första världskriget började Hedenquist i läroverket och var så framgångsrik i sina studier att han fick ett stipendium och fick lov att följa med sin far till Gotland. Efter hand blev det flera somrar på Gotland med arbete i lantbruket och en långvarig vänskapsförbindelse med en familj där. De somrarna tycks dels ha gett upphov till en arbetsglädje i gemenskap med andra, dels också tillfälle till ensamarbete med möjlighet att vara ensam med sin Gud.

I »Uppsalastudent och ung präst» berättar

Göte Hedenquist själv om sitt dryga decennium som student i Uppsala, från 1925 till 1936, år som ledde till en fil. kand.-examen i latin, grekiska och teoretisk filosofi samt en teol. kand.-examen som förberedelse för prästvigning. Som student arbetade Hedenquist som informator och bodde också en tid i Stockholm och fick då tillfälle att umgås mer med sin blivande hustru Elsa. Göte Hedenquist prästvigdes i Uppsala domkyrka 16 maj 1936 och fick sitt första missiv till Lönneberga i hemstiftet Linköping. Elsa Hedenquist utbildade sig till sjuksköterska och Göte och Elsa gifte sig i augusti 1936. Elsa kom inte att tjänstgöra som sjuksköterska utan följde sin Göte till alla de platser där han kom att tjänstgöra som maka, mor och värdinna. När Göte och Elsa gifte sig var det redan klart att de snart skulle få göra tjänst i Wien. Domprosten i Linköping hade besökt Svenska Israelsmissionen i Wien och uppmanade Hedenquist att ta kontakt med missionsdirektor Birger Pernow i Stockholm.

När Monika Sjögren i inledningen presenterar syftet med biografien om sin far, skriver hon något som är djupt allmänmänskligt och som handlar om motviljan mot att en kär anhörig inte uppmärksammas efter förtjänst utan snabbt blir bortglömd. När Monika Sjögren redan hade börjat sitt skrivande om sin far utkom Elisabeth Åsbrinks bok om den judiske pojken Otto Ullman, så småningom en av Ingvar Kamprads närmaste män i uppbyggandet av IKEA, *Och i Wienerwald står träden kvar*, och ändrade delvis inriktningen på biografien, vilken i hög grad nu kom att syfta till att återupprätta faderns heder. Sjögren vill visa hur hennes far i alla situationer vinnlade sig om att hjälpa människor oavsett deras trostillhörighet.

Efter den livliga debatt som utbröt efter publiceringen nyanserade Elisabeth Åsbrink bilden av Göte Hedenquist något i ett inlägg i Dagens Nyheter.

Därmed är vi inne på vad som förefaller vara författarinnans huvudsyfte. Det innebär också att kapitlen 7–19 är de mest centrala i boken.

Göte Hedenquist blev prästerlig medarbetare i den verksamhet på Seegasse i Wien som då gick under namnet Schwedische Mission och leddes av pastor Friedrich Forell, sedermera verksam som missionär bland judar i Paris och Wien. När Forell tvingades fly från Österrike i samband med Anschluss i mars 1938 fick Hedenquist ta över ansvaret för hela verksamheten som direktor, en post som han innehade fram till april 1940, då större delen av missionens verksamhet i Wien lades ned. Det betydde att Hedenquist fick tillfälle att sätta sig in i alla verksamhetens grenar, skaffa djupare insikter i tyska språket och få större kännedom om judisk tro och sed genom att delta i det lilla Institutum Judaicum som leddes av dr Hans Kosmala, längre fram föreståndare för STI i Jerusalem.

Ioch med Anschluss uppstod en helt ny situation för Schwedische Mission i Wien. Det inträffade vad som kan kallas »skarpt läge». Det gällde inte längre bara att ta hand om judiska flyktingar från Tyskland utan också om att ansvara för alla de kristna av judisk börd som blev uteslutna ur sina församlingar som nu skulle ariseras. Det handlade både om ett rikare gudstjänstliv, mer omfattande själavård och intensiva ansträngningar att finna utvandringmöjligheter för ett stort antal judar som oavsett trosbekännelse befann sig i en ytterst hotfull situation. För föreståndaren för denna verksamhet var det nödvändigt att entusiasmera alla medarbetare och att vara fast och bestämd i mötet med myndigheterna. Dessutom ingick i tjänsten riskfyllda resor för att söka utvandringmöjligheter för förföljda människor.

Till Göte Hedenquists uppgifter i Wien hörde kontakter med de nya nazistiska myndigheterna, däribland den kände nazikoryfén Adolf Eichmann, som till Hedenquists förväning tillät Schwedische Mission att sätta upp ett eget utvandringkontor i Eichmanns lokaler, i missionens annaler ibland kallad GEMIPO, hemliga missionspolisen. Eichmanns inställning kom senare att hårdna, kanske i takt med att

»den slutgiltiga lösningen» av »judeproblemet» finslipades.

Monika Sjögrens önskan att ge en annan bild av sin far än den som framkommer i Åsbrinks ovan nämnda bok rymmer problem. Ett problem är att vår tids perspektiv skiljer sig markant i förhållande till nazitiden 1933–1945, både vad gäller den allmänna historien och kyrkohistorien. Det nazivälde som eftervärlden med rätta distanserar sig från och tar avstånd ifrån var den gången den dominerande makten i Europa som varje organisation som var verksam inom dess område var tvungen att förhålla sig till på något slags konstruktivt sätt. Därtill kommer att Svenska Israelsmissionen på 1930-talet hade en helt annan inriktning än Göte Hedenquist strävade efter och genomdrev på 1960-talet som missionens direktor, strävanden som bland annat ledde till namnbyte till Riksorganisationen Kyrkan och Judendomen.

Svenska Israelsmissionen var ett barn av det utgående 1800-talets entusiastiska missionsväckelse, hade förvisso respekt för judendomen men såg som sitt huvudsyfte att i lydnad mot Jesu missionsbefallning erbjuda en väg för judar till omvändelse till kristen tro. Den retorik som möter i Svenska Israelsmissionens korrespondens med myndigheter och enskilda kan idag uppfattas som obehaglig av denna tids betraktare men var då självklar utifrån missionens stadgar och praxis. Och Göte Hedenquist var inte organisationens ledare utan en lojal medarbetare på ett avgörande frontavsnitt. Fakta talar emellertid för sig själva. I storleksordningen 3 000 judar räddades undan Förintelsen tack vare Svenska Israelsmissionens insatser. I det maskineri som missionen utgjorde var Göte Hedenquist en viktig kugge. Efter de spännande och avgörande åren i Wien följde några år i Sverige som kyrkoadjunkt i Norrköpings S:t Olai 1940–1942 och biträdande pastor vid Ersta 1942–1946. Därefter kallades Göte Hedenquist åter ut i internationell tjänst. Han var 1946–1950 sekreterare i Kyrkornas Världsråd (WCC) med stationering i Genève och

direktor inom Internationella Missionsrådet med ansvar för relationerna mellan kyrka och judendom 1950–1961 med kontor i Uppsala, Storbritannien och USA. Göte Hedenquist hade med andra ord en central ställning i Svenska kyrkans ekumeniska och religionsdialogiska arbete.

I kapitlet »Dialogen och omtvistat namnbyte» skildras hur Göte Hedenquist i kraft av sina kunskaper angående omformningen av kyrkornas engagemang för judendomen ledde Svenska Israelsmissionen till en ny inriktning bort från klassisk mission mot dialog, något som också avspeglades i namnbytet till Riksorganisationen Kyrkan och Judendomen (RKJ). Detta skedde samtidigt som systerorganisationerna i Norden bevarade sina namn och i huvudsak sina arbets-sätt.

Det dröjde för övrigt inte längre än till 1975 innan RKJ under en ny direktor upphörde som självständig organisation och uppgick i Svenska Kyrkans Mission, en organisation som ju idag också är ett minne blott. Göte Hedenquist var föga känd i Sverige men fick ett betydande internationellt erkännande, inte minst genom att kallas till teologie hedersdoktor vid universitetet i Münster 1962.

Monika Sjögren har skrivit en ambitiös och fyllig biografi över sin far, satt in honom i ett historiskt och kyrkohistoriskt sammanhang och på ett trovärdigt sätt gett honom den »Ehrenrettung» som hon enligt bokens inledning eftersträvat. I boken finns personregister, förkortningsregister och ett urval av använda otryckta källor och tryckt litteratur. Litteraturförteckningen kunde varit fylligare. Bland annat saknar jag där min doktorsavhandling *Kyrka och judendom* och Gösta Lindeskogs *Kyrkan och synagogan* (båda utgivna 1976).

LARS EDVARDSSON

## Oloph Bexell (red.)

THE MEANING OF CHRISTIAN LITURGY.  
Recent Developments in the Church of Sweden

Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans  
Pub. Co. 2012, 177 sid.

Forskningsprojektet »Den kristna gudstjänstens innebörd. Svenska kyrkans förändringar av liturgin 1942–2000», vilket leddes av professorerna Oloph Bexell och Sven-Erik Brodd och finansierades av Stiftelsen Riksbankens jubileumsfond har resulterat i fyra doktorsavhandlingar, en rad artiklar samt den här anmälda volymen av projektets resultat. Att vi nu får en sammanfattningsvolym på engelska med förord av projektets kanske viktigaste internationella kontakt, liturgikforskaren Gordon W. Lathrop är glädjande. Genom den engelskspråkiga volymen görs svensk forskning tillgänglig för en bredare läsekrets och internationella forskare. Detta är viktigt inte minst i ett projekt där samtliga fyra doktorsavhandlingar är skrivna på svenska, vilket är helt naturligt då man analyserar och diskuterar en svenskspråkig liturgisk textmassa. Att göra rättvisa åt nyanser i en textmassa på ett annat språk är emellertid ofta vanskligt. Den engelskspråkiga utgåvan är även viktig för att den tydligt visar att Svenska kyrkan och hennes liturgi är insatt i ett större internationellt sammanhang som får betydelse för hennes ekklesiologi, sin självförståelse av vad det är att vara kyrka, och de många beröringspunkterna mellan Sverige och det engelskspråkiga kyrkliga livet.

Volymen inleds med en kort historisk introduktion av Oloph Bexell om Svenska kyrkan och hennes gudstjänstliv från reformationen fram till millennieskiftet 2000 då Svenska kyrkan och staten förändrade sina relationer och kyrkan blev trossamfundet Svenska kyrkan. Bexell diskuterar även hur man kan se att en ny ekklesiologi växer fram i kyrkan, den liturgiska rörelsens framväxt och betydelse för den liturgiska utvecklingen i Sverige med inspiration från anglikanskt håll. I volymens andra artikel konstaterar Sven-

Erik Brodd att liturgin alltid står i relation till ecklesiologin. Brodd visar hur liturgiska förändringar samspelar eller står i konflikt med förändringar i ecklesiologin under 1900-talet. På några få sidor får läsaren följa med på en resa genom 1900-talets ecklesiologiska och liturgiska utveckling. Brodd visar på influenser från tysk protestantism, det anglikanska England och från katolsk teologi efter Andra vaticankonciliet men även hur svensk socialdemokrati påverkat såväl ecklesiologiskt tänkande som liturgiskt arbete. Den som söker en sammanfattning av den ecklesiologiska och liturgiska utvecklingen i Sverige och dess bakomliggande faktorer har stor glädje av Brodds och Bexells inledande artiklar. De följande artiklarna är specialstudier som bygger på projektets doktorsavhandlingar.

Först Boel Hössjer Sundman, vars avhandling, »Herren är mitt ibland oss» – en analys av föreställningar om gudsnärvaro i *Den svenska kyrkohandboken från 1986*, kom år 2006. I den nu publicerade artikeln vill hon ytterligare bidra till en systematisk-teologisk analys och diskuterar tolkningar och föreställningar om gudsnärvaro i liturgiskt material. Sundman söker i sin forskning de olika betydelseskikt som finns i gudstjänstens texter och visar att i samma liturgiska text kan föreställningar om Guds närvaro så väl beskrivas som personlig som icke-personlig. I artikeln exemplifieras detta bland annat genom de eukaristiska bönerna som på olika sätt beskriver Guds närvaro.

När Karin Oljelund i artikeln »Method in Liturgical Ecclesiology: An Attempt to Understand the Formation of Primary Ecclesiology» ska sammanfatta och exemplifiera sin forskning ställs hon inför de språkliga skillnaderna mellan materialets språk och presentationens språk. Oljelund finner ett gott pedagogisk grepp att exemplifiera sin forskning då hon väljer sådana texter som är lätta att översätta till engelska utan att nyanser riskerar att gå förlorade, eller sådana texter som redan finns i engelskspråkiga liturgier. De texter som hon väljer är hämtade från

gudstjänstens inledning, till exempel Helig från kyrkohandbok 1942, inledningsord från kyrkohandbok 1986 och familjegudstjänstens inledningsord. Oljelund gör en översikt över 1900-talets liturgiska teologi och ecklesiologi så som den framträder hos bland annat Schmemmann, Kavanagh, Lathrop och Fagerberg och diskuterar hur primär och sekundär teologi/liturgi förhåller sig till varandra. Själv intar Oljelund ståndpunkten att det inte går att skilja primär och sekundär teologi från varandra eftersom de alltid står i beroendeförhållande till varandra. Den primära teologin upplevs genom liturgin och är ett resultat av de texter som används och av den rumsliga gestaltningen av liturgin, vilken formas utifrån den sekundära teologins reflektion. Naturligtvis är det den sekundära teologin som undersöks genom analysen av de liturgiska texterna samtidigt som Oljelund har ambitionen att visa hur gudstjänstens utformning kan forma primär ecklesiologi. Karin Oljelund disputerade år 2009 på avhandlingen *Kristi kropp och Guds folk. En undersökning av ecklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942–2000* i vilken hon studerar Svenska kyrkans självförståelse utifrån hennes sätt att fira gudstjänst.

Nyligen disputerade Torbjörn Axner på avhandlingen *Ordo Missæ. Missalen och missaletillägg i Svenska kyrkan 1942–1967* (2014) i vilken han granskar det gleerupska altarmissalet som utgavs vid introduktionen av kyrkohandbok 1942. I föreliggande volym presenterar Axner resultaten i den undersökning om liturgiska bruk i högmässan som gjordes av Liturgiska nämnden år 1965 och vilka konsekvenser denna undersökning fick för de liturgiska förändringar som skedde under de efterföljande decennierna. I ett internationellt perspektiv är 1965 års undersökning en unik dokumentation av hur den liturgiska gestaltningen utfördes, inte minst då undersökningen omfattar nästan alla präster i Svenska kyrkan vilka beskriver sina egna handlingar. En intressant och viktig diskussion förs kring resultaten som visar att prästers gestaltning

av liturgin långt ifrån alltid överensstämde med kyrkohandboken 1942 och dess anvisningar men inte heller med Gleerups specialmissale.

År 2006 disputerade Gunnar Weman på avhandlingen *Nutida gudstjänst och medeltida kyrkorum. Förhållandet mellan det sena 1900-talets liturgireform och det medeltida gudstjänstrummet i Svenska kyrkan*. Weman diskuterar den förändringsprocess som skett från mitten till slutet av 1900-talet när det gäller kyrkobyggnadens inre utformning. Den övergripande frågan för hans forskning handlar om hur kyrkobyggnaden relaterar till kyrkohandboken och till de praktiska önskemål som församlingens gudstjänstfirare har om hur kyrkan ska inredas för att gudstjänsten ska fungera. Weman anlägger ett brukarperspektiv genom att undersöka hur praktiskt liturgiskt motiverade synpunkter påverkar kyrkobyggnadens inredning och hur dessa tas tillvara i relation till antikvariskt regelverk. Vidare diskuterar Weman hur antikvariska myndigheter formulerar sin syn på kyrkobyggnader som en del av det svenska kulturarvet och vad detta får för konsekvenser för förändringar i kyrkorummet.

För samtliga författare gäller att de noggrant går igenom de metoder som de använt för sin forskning samtidigt som läsaren får en klar bild av relationen ecklesiologi och liturgi i Svenska kyrkan under 1900-talet. Samlingsvolymens många exempel på projektets forskningsresultat inspirerar till fördjupad läsning av projektets övriga volymer.

Avslutningsvis är det bara att instämma med det som Gordon W. Lathrop skriver i sitt förord, nämligen att den liturgiska utvecklingen aldrig avstannar. Den liturgiska utvecklingen pågår för fullt i Svenska kyrkan. Vart den tar vägen får framtida forskning utröna och kan då ta avstamp i resultaten från det gedigna projektet »Den kristna gudstjänstens innebörd. Svenska kyrkans förändringar av liturgin 1942–2000».

JAN-OLOF AGGEDAL

Jan-Olof Aggedal (red.)

BRITT G. HALLQVIST – diktare och teolog (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift, årsbok 2014)

Lund: Arcus förlag 2014, 270 sid.

Sedan flera decennier är det med Britt G. Hallqvists ord som kristna i både Sverige och Norge ber, sjunger och firar gudstjänst tillsammans. I år har hennes 100-årsjubileum firats genom föredrag, utställningar och nya bokutgåvor, och Stiftshistoriska sällskapet i Lund har påpassligt svarat på Britt G. Hallqvist-sällskapets förfrågan om att ägna sin årsbok åt hennes gärning som diktare och teolog. Det har blivit en tio kapitel diger antologi, redigerad av Jan-Olof Aggedal, en antologi som är svår att övergripande genrebestämma, men frågan är om det inte mest av allt rör sig om en kärleksförklaring. Med ett fåtal undantag är skribenterna familjemedlemmar eller teologer som är födda på 1930- och 40-talen. De har känt Britt G. Hallqvist personligen och länge samarbetat med henne. Deras minnen genomsyrar boken, och tillsammans med de kapitel som mer direkt belyser hennes teologi och böner skapar dessa minnesbilder en mycket rik framställning.

Vi som aldrig träffat Britt G. Hallqvist lär här känna en fascinerande, »enkel och chosefri» människa med arbetskapacitet som få. Hon har tre olika skrivplatser i sitt arbetsrum för sina olika uppgifter – för översättningar, för psalmtexter och annan lyrik, samt för att skriva för barnen – och växlar mellan dem varje timma. Hon vet att göra entré och behärskar det rum där hon kommer in, hon röker oupphörligt, och hon vill ha god mat och gott vin, berättas det. Men under ett långt sammanträde kan det hända att hon lägger sig ned på golvet för att vila, och vid frukosten vill hon vara ifred. Hennes fyra barn respekterar att hon arbetar i hemmet men ironiserar samtidigt över det: »mamma fick inte störas, för hon skrev barnvers». Som ung avstod hon från att konfirmeras, men ännu sent i livet



går hon på söndagarna från bostaden på Sankt Annegatan i Lund till gudstjänst i Domkyrkan.

En av de händelser som återberättas stannar särskilt kvar i minnet, nämligen Britt G. Hallqvists sista gemensamma resa med vännen och tonsättaren Egil Hovland. Hösten 1996, några månader före hennes död i mars 1997, for de till Visby, eftersom hon ville återse sitt barndomshem och faderns grav. »Britt nu i rullstol och Egil som långbent chaufför i backarnas Visby», skriver svärdottern Solveig Hallqvist. Det blir en märkligt konturskarp bild av vänskapen mellan två av den svenska psalmbokens största gestalter under 1900-talet, de som bland mycket annat gett oss lovspsalmen »Måne och sol». Deras samarbete i form av *Pilgrimsmässan* och *Mor Maria* tas också särskilt upp i Lena Sjöstrands kapitel om Hallqvists många bidrag till Lunds stifts kyrkospel.

Särskilt kapiteln om Hallqvists samarbeten med ett par av sina tonsättare, förutom Hovland även Bertil Hallin, visar hennes höga arbetstempo och vilja att nå resultat. Brevet till Hallin med bilagda nyskrivna texter kunde avslutas med en »önskan om snabb inspiration».

De stora svartvita fotografierna av Britt G. Hallqvist ger på samma sätt som texterna intryck av att hon ständigt är stadd i arbete. Liksom hela boken är bilderna vackert formgivna, alltid utfallande och tillåts ibland fylla ett helt uppslag. De visar en person som inte är inställsam, en kvinna som inte ser som sin uppgift att le mot kameran utan som är upptagen av och engagerad i sitt arbete – vid skrivmaskinen, vid böckerna eller tillsammans med läsare och tonsättare. Det var också så hon ville se sig själv, som författare, inte som »författarinna», och den som möjligen tänkt sig henne som »den lilla prästfrun» får här gott om motbilder. Det som dessa fotografier visar är personen, men det de berättar om är hennes gärning och diktning.

Kanske är det också just så man bäst ska förstå hela bokens syfte, »att fördjupa kunskapen om diktaren och teologen Britt G. Hallqvist».

Minnena av henne som person berör här ständigt hennes arbete, och hennes texter citeras så ofta och på så intressanta sätt att boken också kommer att fungera som en ingång till hennes författarskap. Det är intressant att se hur en del av hennes tidiga texter från 1960-talet snarast blivit än mer aktuella i dag, till exempel formuleringen »Befria oss från fördomar och nationell högfärd» i en bön som gäller mottagandet av flyktingar och hemlösa. De många fotnoterna och rika litteraturlistorna är också till välkommen hjälp för den som vill läsa vidare.

Inledningsvis tecknas Britt G. Hallqvists bakgrund och livshistoria av sonen, Martin Hallqvist, på ett personligt men aldrig känslösamt vis. Som han uttrycker det, är han »glad åt att ha haft en så märklig mor». Bokens avslutande kapitel har utformats av Lena Larsén och förmedlar ett collage av röster om Britt G. Hallqvist med stark karaktär av ögonblicksbilder. Man kan undra varför Lennart Hellsing, Georg Riedel och en del andra som inte minns något särskilt eller knappt träffat henne behöver citeras, men när någon lika tvärsäkert som felaktigt påstår att hon satt i Svenska Akademien blir detta ändå till rolig läsning.

Göran Bexell skriver om hur Hallqvist med sin förmåga att finna på helrim kom som en räddande ängel till textgruppen inom 1969 års psalmkommitté, i det gigantiska projekt som pågick fram till 1986. Här uppmärksammas hennes nog så betydelsefulla insats som bearbetare av äldre psalmer, exempelvis »Den blomstertid nu kommer». När det gäller Hallqvists originalpsalmer ger Bexell en intressant förklaring till valet av pronomen i »De skall gå till den heliga staden». Vid ett tillfälle föreslogs att »de» skulle ändras till »vi», men Hallqvists inställning var att domen är Guds. Ändringsförslaget skulle kunna utestänga många med en »ödmjuk försiktig hållning i sin tro» från att kunna sjunga med i psalmen, menade hon.

Även Sven-Åke Selanders kapitel tar upp Hallqvists originalpsalmer, som rubriken säger »i ett

livsperspektiv», med avsikten att belysa utvecklingen över tid i hennes psalmskapande och hennes egen brottnings med den kristna tron. Här finns en viktig poäng, även om det biografiska perspektivet kan tyckas vara alltför långt drivet. Det »jag» som framträder i Hallqvists böner och psalmer tolkas här som ett individuellt uttryck för hennes egen osäkerhet och sökande. Mer rimligt och angeläget vore att förstå detta jag som varje bedjandes jag, som i ett gudstjänstsammanhang får karaktär av ett liturgiskt jag i tjänst för Gud.

Lars Eckerdal beskriver Hallqvists viktiga del i arbetet med den statliga utredning som tillsattes 1968 för att förnya kyrkohandboken för Svenska kyrkan. Hon ingick där träffande nog i kategorin »språkkonstnärer» och såg sig själv skämtsamt som »den mänskliga faktorn», som en representant för lekfolket bland präster och teologer. Hennes del av utredningen, »Det liturgiska språket» (SOU 1974:67), är ett lika kunskapsrikt som insiktsfullt storverk på över femtio tättskrivna sidor. När det gäller de liturgiska texterna har anonymitetsregeln gällt och det går inte att urskilja vem som skrivit vad, men Eckerdals framställning understryker betydelsen av Hallqvists insatser, inte minst genom hennes motvilja för »stora ord».

De två kapitel som inte främst har karaktär av personliga minnesbilder är skrivna av Per Harling, som under rubrikerna gudsbild, människosyn och kyrkosyn tar upp Hallqvists teologi, och av Kerstin Wimmer, som behandlar Hallqvists böner för barn och vuxna. I syfte att beskriva det särpräglade i Hallqvists böner inför Wimmer begreppet *poetisk teologi*, vars signum är »konsten att avstå», och resultatet blir en iderik och väl genomförd undersökning. Även om Hallqvists diktning präglas av ett stort mått av enkelhet och sängbarhet visar Harlings och Wimmers framställningar att den i högsta grad är förtjänt av att få möta också mer komplexa frågeställningar. Dessa båda kapitel bör därför framhållas som särskilt viktiga för kommande studier.

Att denna antologi som helhet ger material och inspiration till fortsatta studier i Britt G. Hallqvists diktning är uppenbart. Tack vare den här satsningen kommer nu inte bara hennes dikter, psalmer och böner att leva vidare, utan också minnet av hennes person och med det en levande förståelse av språkkonstnärens betydelse för trons uttryck.

HELENA BODIN

### Dan Korn

KEJNE. Verkligheten bakom 1950-talets rättsröteaffärer

Stockholm: Carlsson Bokförlag 2013, 851 sid.

I 1940- och 50-talens Sverige är Kejneaffären en av »affärerna». Det handlar t.ex. om Haijby-fallet (utpressning mot hovet), rådmann Lundquist (förskringring/rättsväsendet) och tre som har bäring på Svenska kyrkan: Till bröders hjälp (hjälp till baltiska flyktingar/misstänkt förskringring), Helander-affären (anonyma brev vid biskopsval) och så Kejne. Händelserna kring pastor Kejne leder fram till en särskild statlig kommission, som ska utreda vad som faktiskt hänt, men dessförinnan till en omfattande medial uppmärksamhet. Pastor Karl-Erik Kejne blir en känd präst och framstår som en ljusets riddarvakt i strid med inflytelserika kriminella intressen. Här var händelser lämpade för svartvita beskrivningar i dåtidens press – misstankar om myndighetsmissbruk och mord. Och bakom allt som utspelade sig anades ett trask av homosexualitet och pojktoprostitution i Stockholm med förgreningar till samhällets topp.

Karl-Erik Kejne (1913–1960), prästvigd år 1939, var biträdande pastor på Stadsmissionen i Stockholm. Hans egen berättelse om händelserna är boken *Om dessa tiga ...* (1950) som är en partsinlaga. Där beskrivs hur Kejne den 2 mars 1948 i telefon får höra att en ung medicine studerande panikslagen berättat om orgier med droger och sex hos predikant Gösta Malmberg,

som hade venia, och hur han, som var inneboende hos Malmberg, skulle tvingas vara med, men sprungit sin väg. Kejne och hans vän polismannen Bengt Resar tar sig till platsen tillsammans med den inneboende för att hjälpa honom flytta därifrån. De möter Malmberg, onykter och ursinnig. Kejne är då beredd att tro på vad som berättats för honom om den liderlige Malmberg. Därmed börjar Kejneaffären.

Kejne uppfattar efterhand att han är utsatt för trakasserier därför att han kommit en homosexuell sammanslutning med höga beskyddare på spåren. Till sist är det statsrådet Quensel som pekas ut. Kring pastor Kejne vävs nu en väv av rykten i Stockholm om att han själv skulle vara homosexuell. Detta är händelser långt för Pridefestivalernas tid, kan man påminna sig.

Kejne hamnade i en räcka av händelser vilka han tolkade utifrån en förförståelse att det han mötte var skumrask, också i det kyrkliga. Detta ledde honom att bygga teorier om vad som hände och händelserna passades in i de färdiga teorierna. Kejne såg sambanden klart och genomskådade skumrasket. När Kejne hade en förklaring, behövdes inga flera.

Affären kulminerar hösten 1950 och genom Ingmar Ströms mot Kejne kritiska ledare »Kejne-affären» i *Vår Kyrka* 38/1950 sätter någon ner foten. Då har Karl-Erik Kejne levt under konstant stress i mer än två år, varit ute om nätterna för att följa upp spår och uppslag, blivit en offentlig person och ett ärende också på regeringsnivå (Kejne förekommer inte sällan i statsminister Erlanders dagböcker) och en uppsjö artiklar, pamfletter och böcker har publicerats av kända journalister som Börje Heed, Rune Moberg och Arvas Sastamoinen. Vilhelm Moberg engagerade sig mot rättsröten och i kampen mot den samsas antinazister med tidigare nazister.

Tidigare avsåg teol. dr Birgitta Rengmyr Löfgren att skriva om Karl-Erik Kejne men i boken *Franciskus i den svenska regeringen* (2010), heter det att »föremålet för min forskning miste efterhand sin lockelse» (s. 7) Hon skrev i

stället om statsrådet Nils Quensel (1894–1971), den i Kejneaffären först som »X» utpekade men snart nog identifierad och offentligen misstänkliggjord. Avslöjandet var inte otroligt ett led i 1950 års valrörelse. Quensel lämnade hösten 1951 regeringen för att återgå till sin tjänst som president vid Kammarrätten. Rengmyr Löfgren uppfattar att Quensel varit utsatt för en veritabel häxprocess och målar en ljus bild av honom. Rengmyr Löfgrens arbete recenserades av Björn Ryman i *KÅ* 2011 (s. 333–334).

Dan Korn har alltså gett sig in i ett drama med många bottenar och spår. Hans framställning följer varje sidospår. Hittar han en dr Oterdahl måste han berätta att denne är släkt med Jeanna och påpekar att hon skrev »Har ni sett herr Kantarell» och en John Josephson måste beskrivas tillbaka till förfadern år 1750. Ingen släkting tycks så avlägsen att han eller hon inte ska med i framställningen. Så omfattar också boken mer än 850 sidor.

Korns undersökning ger till sist en balanserad bild av Karl-Erik Kejne. Han försöker komma åt överdrifter och se hur händelser av sin egen inneboende logik drivs mot den katastrof som skulle följa. Homosexualiteten och pojksprostitutionen i dåtidens Stockholm är en sak – den liderlige predikanten Malmberg var dock sannolikt inte homosexuell – men händelserna blir inte begripliga utan att man förstår dåtidens syn på homosexualitet. Homosexualitet var kriminaliserad till 1944 men i Stockholm »går felriktade äldre män och letar efter husvillagossar», skrev professor Björn Collinder i ett företal till Kejnes bok.

Misstänksamheten mot myndigheter är ett annat starkt framträdande drag i affären. Översåtarna håller ihop och förtretligheter som drabbar pastor Kejne är försök att tysta honom eftersom han utgör ett hot.

Kejnes strategiskt placerade bekanta blir också viktiga – tidningen *Arbetaren* och kvällspressens journalister vet att berätta hans historia.

Allt detta illustreras i Korns bok men Korn kunde ha valt att inte bara försöka återskapa

dåtidens stämningar utan använt den distans tiden ger för att också analysera de olika intressenternas roller, inte minst medias.

Varför miste fallet Kejne sin lockelse för Birgitta Rengmyr Löfgren? Kejnes gloria satt på sned. Han, som predikat nykterhet och höga ideal, befanns vara alkoholiserad och dog av alkoholrelaterad sjukdom. Att diagnosen kunde vara »posttraumatisk stress» verkar troligt. Den intensiva tiden för Kejne medicinerades han med beroendeframkallande psykofarmaka. Kejne blev narkotikaberoende. Sedan motboken avskaffats år 1955 blev Kejne ganska snart alkoholiserad. Det är en tragedi, konstaterar Dan Korn.

Kejne spelade en roll i något som blev (en del av) hans liv och som till sist visade sig vara en tragedi främst för honom själv. Hade det varit möjligt att han fått någon sorts kyrklig uppbackning så att frågorna i tid modererats? Eller dras visseblåaren in i en malström av händelser som är omöjliga att komma ur? Korn's framställning leder till många allvarliga frågor inför ett människoöde.

Den metod Korn valt är omständlig. Han återskapar en tidsstämning också om han väljer att skydda människors eftermälen genom att censurera sexualskildringar. Citaten från protokoll, brev och tidningsartiklar flödar ur ett ymnighetshorn. Det blir mycket. Boken hade kunnat kortas till halva omfånget utifrån orden »Led läsaren!» och »Tänk på att också läsaren har en begränsad livstid!». Det finns en poäng med att en författare bestämmer vad han ska skriva om och vad han, dessvärre eller dessbättre, inte behöver ta upp. Mästaren visar sig i begränsningen.

DAG SANDAHL

## Ville Jalovaara

KIRKKO, KEKKONEN JA POLITIikka 1962–1982 (Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia, 219 / Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar, 219)

Helsinki: Societas Historiae Ecclesiasticae Fennica 2011, 305 sid.

I februari 2007 disputerade Ville Jalovaara för teologie doktorsgraden vid Helsingfors universitet på avhandlingen *Kirkko, Kekkonen ja kommunismi poliittisina kriisivuosina 1958–1962* (Kyrkan, Kekkonen och kommunismen under de politiska krisåren 1958–1962). Den tidsperiod som avhandlingen omfattade kom för Finlands del att i hög grad präglas av de politiska händelser som har kallats för nattfrost (1958) och notkrisen (1961). I doktorsavhandlingen undersökte Jalovaara hur ledarskapet inom den evangelisk-lutherska kyrkan Finland – i synnerhet biskoparna och tidskriften *Kotimaa* – agerade under denna tid i förhållande till statsmakten. En viktig slutsats i avhandlingen var att kyrkan strävade efter att stöda den förda politiken och att så långt det var möjligt försöka stävja kommunismens inflytande i landet. Avhandlingen gav upphov till en livlig debatt både i tidningspressen och i tidskrifter på det historiska området. I denna debatt efterlystes bl.a. behovet av ett klagörande av kyrkans förhållande till politiken under det kalla krigets sista decennier. I synnerhet ville man få svar på frågan om hur länge den religiöst präglade antikommunistiska traditionen, som fick fotfäste i Finland under tiden före andra världskriget, gjorde sig gällande.

Fyra år efter sin disputation publicerade Ville Jalovaara en ny undersökning på samma tema som doktorsavhandlingen med titeln *Kirkko, Kekkonen ja poliittikka 1962–1982* (Kyrkan, Kekkonen och politiken 1962–1982). Denna undersökning kan ses som en direkt fortsättning på doktorsavhandlingen och avser bl.a. att ge svar på de frågor som hade formulerats i den debatt som uppstod efter att doktorsavhandlingen hade publicerats. Undersökningen tar

sin utgångspunkt i de händelser som utspelades åren 1962–1963 i kölvattnet av notkrisen och den sträcker sig i tid fram till år 1982, då Mauno Koivisto i januari väljs till Urho Kekkonens efterträdare som Finlands president.

I sitt inledningskapitel konstaterar Jalovaara att avsikten med hans undersökning är att granska kyrkans förhållande till kommunismen och till Finlands politiska elit åren 1962–1982. Något senare i samma kapitel vidgar han uppgiften något genom att konstatera att han avser att klargöra kyrkans roll i kampen om vilken politisk riktning Finland skulle välja under de aktuella åren. Härvid vill han söka svar bl.a. på frågan om huruvida man också inom kyrkan spelade med i den s.k. finlandiseringen. En annan intressant fråga i sammanhanget är huruvida kyrkan bidrog till att skyla över de faktiska religiösa förhållandena i Sovjet och huruvida den teg om sådana saker som ansågs ställa verksamheten i det östra grannlandet i en ofördelaktig dager.

Åren 1962–1982 innefattar många händelser som hade en aktiv inverkan på det finländska samhället. Jalovaara undersöker därför hur man från kyrkligt håll ställde sig till en del av dessa händelser. Det handlar bl.a. om den ungdomsfestival som anordnades i Helsingfors år 1962, Kubakrisen 1962, Lutherska världsförbundets generalförsamling sommaren 1963 i Helsingfors, den så kallade Salama-debatten som var aktuell åren 1964–1968, invasionen av Tjeckoslovakien 1968, nyvänsterns frammarsch under slutet av 1960-talet och Europeiska säkerhets- och samarbetskonferensen Helsingfors år 1975. Jalovaara är i synnerhet intresserad av hur biskoparna och den kyrkliga tidskriften *Kotimaa* agerar inför dessa händelser. Det viktigaste källmaterialet för undersökningen utgörs av biskoparnas och president Kekkonens arkiv samt tidnings- och tidskriftsmaterial. När det gäller det sistnämnda materialet intar tidskriften *Kotimaa* en särställning. Den hade visserligen ingen officiell ställning som organ för den evangelisk-lutherska kyrkan, men den ansågs ändå mycket långt representera

kyrkans linje i olika frågor. Därför har Jalovaara systematiskt gått igenom denna tidskrift under de nämnda åren.

Under efterkrigstiden hade den evangelisk-lutherska kyrkan aktivt deltagit i den politiska debatten. Såväl offentligt som bakom kulisserna arbetade man från kyrkligt håll för en minskning av den yttersta vänsterns politiska makt. Under den ungdomsfestival som ordnades i Helsingfors år 1962 och som var den första mer betydande internationella storsamlingen i Finland efter de olympiska sommarspelen år 1952 strävade kyrkan efter att – i samarbete med övriga krafter som arbetade mot de kommunistiska krafterna i landet – försöka förhindra att vänsteridealerna fick fotfäste bland de unga.

Jalovaara visar på ett övertygande sätt hur den evangelisk-lutherska kyrkan försökte bevara sin starka ställning i samhället trots att den på många håll fick möta motstånd. Den ville framstå som en folkkyrka, vars särställning såväl staten som de ledande politikerna borde erkänna. Att Lutherska världsförbundets fjärde generalförsamling i Helsingfors år 1963 fick ett positivt mottagande bland ledande politiker bidrog till att måla upp bilden av en folkkyrka som hade ett starkt stöd på statligt håll. Denna bild förstärktes också av de biskopsutnämningar som Kekkonen gjorde under början av 1960-talet och som gav intryck av att presidenten handlade med kyrkans bästa för ögonen.

Vid mitten av 1960-talet vände de samhälleliga vindarna i förhållande till kyrkan. De var inte längre enbart positiva, något som i hög grad tog kyrkans ledning på sängen. Till detta bidrog inte minst den så kallade Salama-debatten. Den aktivitet som såväl tidningen *Kotimaa* som ärkebiskop Martti Simojoki lade i dagen i denna debatt, gjorde att den allmänna inställningen till kyrkan försämrades. Det var nämligen enligt Jalovaara uppenbart att Salama-debatten undergrävde kyrkans auktoritet och när riksdagsvalet år 1966 närmade sig blev kritiken i synnerhet från unga radikala politiker allt kraftigare. Man förväntade

sig att valet skulle medföra stora förändringar i fråga om kyrkans ställning i samhället. Tidigare hade kyrkan sett sig utmanad framför allt av den yttersta vänstern, men nu visade det sig att också socialdemokraterna övergav sin tidigare neutrala hållning och intog en mera kritisk inställning till kyrkan. Att kyrkan ändå i stora drag klarade av att bevara sin starka samhälleliga ställning under denna tid berodde enligt Jalovaara mycket långt på ärkebiskop Simojokis ledarskap. Simojoki upprätthöll kontakten till kyrkans kritiker, samtidigt som han aktivt försökte stävja sådana förändringsförslag som skulle ha försvagat kyrkans ställning i samhället. Kyrkan sökte också i detta läge bundsförvanter i andra institutioner som värnade om traditionella värden, t.ex. försvarsmakten och rättsväsendet.

I början av 1970-talet skärptes den kritiska tonen gentemot kyrkan. Inför riksdagsvalet propagerade socialdemokraterna för ett skiljande mellan kyrka och stat. Också frågan om religionsundervisningen i skolorna blev föremål för debatt och på kyrkligt håll upplevde man situationen som problematisk. Trots att valresultatet inte helt föll kyrkans representanter i smaken så sökte dessa vid denna tid dock mycket långt anpassa sig till statens utrikespolitiska intressen. I synnerhet kyrkans inställning till Stefanus-lähetys (Stefanus-missionen) kan ses som ett exempel på detta.

I relation till staten var slutet av 1970-talet en mera avslappnad tid för kyrkan än början av decenniet. Det var lättare för kyrkans representanter att komma överens med ministrarna i de centerledda regeringarna och även i förhållande till socialdemokraterna skedde en uppmjukning i relationerna. Överlag kan det noteras att samhällsklimatet under slutet av 1970-talet svängde i en mera konservativ riktning och detta minskade pressen på en anpassning från kyrkans sida till den situation som rådde på det samhälleliga området. Vid denna tid kom också kyrkan att mera aktivt delta i samarbetspolitiken mellan Finland och Sovjet. I övrigt tycks man inom kyrkan mycket

noggrant ha följt med de utrikespolitiska svängarna under hela undersökningsperioden.

I kyrkliga kretsar var Kekkonen genom sin personliga inställning till kyrka och tro inte en lika uppskattad president som t.ex. hans föregångare J.K. Paasikivi hade varit. Därför frågar sig Jalovaara hur det var möjligt att man från kyrkans sida ändå i större eller mindre utsträckning gav Kekkonen sitt stöd under hela undersökningsperioden. Det svar som undersökningen ger är att man trots allt såg Kekkonen som en garant för stabil utrikespolitisk linjedragning. Han betraktades som en motkraft mot den yttersta vänstern såväl i Finland som i Sovjetunionen. Den av Kekkonen förda politiken syftade – enligt kyrkans sätt att se – framför allt till att värna om självständigheten och ett demokratiskt styrelseskick i motsats till de system som rådde i Östeuropa inom vilka religionsfriheten hade satts ur spel. Därför stödde kyrkan Kekkonen och värnade om hans politiska arv också långt efter att han hade avgått som president hösten 1981.

Jalovaara har i sin undersökning behandlat ett mycket aktuellt ämne. Han skriver på ett intressant sätt om hur den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland agerade i den politiska situation som rådde i Finland åren 1962–1982 och hur den försökte behålla sin starka ställning i samhället också under tider när den mötte motstånd och kritiserades. Ibland kan man tycka att analysen kunde ha drivits längre, men överlag är texten flytande och det är inte svårt för läsaren att hitta den röda tråden. Boken är skriven på finska, men har en tysk sammanfattning som gör att undersökningens viktigaste resultat blir tillgängliga också för en större läsekrets. Jalovaaras undersökning kan varmt rekommenderas för den som vill förstå hur biskoparna och andra ledande personer inom evangelisk-lutherska kyrkan tänkte och agerade i den politiska situation som rådde i Urho Kekkonens Finland.

INGVAR DAHLBACKA

Joel Halldorf (red.),

LÄSARNA I DISTRAKTIONERNAS TID. Bibel, kyrka och den digitala revolutionen

Bromma: Tro och Liv Skriftserie 2014, 192 sid.

Tidskriften *Tro och Liv* lades ner i samband med nummer 5/2011, efter 70 års utgivning. Mellan åren 1995–2006 hölls en skriftserie igång med totalt fem volymer, en tradition som nu får sin fortsättning. Equmeniakyrkans medarbetar-förbund, Teologiska högskolan Stockholm och Frikyrkliga forskningsrådet tar nu åter upp *Tro och Liv Skriftserie*.

Denna första bok i den nya serien består av nio artiklar av olika författare på temat bibelläsning och bibelbruk. Författarna representerar olika kyrkliga traditioner, exempelvis inleds boken med ett personligt hållet förord av Anders Piltz. Som bokens titel antyder behandlas orsakerna till ett minskande bibelbruk och på vilket sätt detta har påverkat frikyrklighetens självbild och identitet. Läsarna distraheras i sin läsning.

Joel Halldorf skriver i artikeln »De frälsande ordens form. Skriftlig materialitet och kyrklig identitet under 2000 år» att bibelordet alltid har varit beroende av den yttre formen för läsningens genomförande. Han anför fem exempel på skriftlig materialitet som i olika tidsepoker har omskapat kyrklig identitet. I fornkyrkan ersattes skriftrullen av den billigare kodexen. Medeltidens skriptorier förmedlade kanon och *lectio divina*. Tryckpressen medförde att olika bibeltolkningar vann större spridning och acceptans än tidigare. Med moderniteten myndigförklarades läsaren och Bibeln fick spridning i breda folklager. De digitala medierna påverkar idag läsningen genom att texten förlorar denna sin tidigare materialitet, läsaktens yttre förutsättningar ändras och boken är inte längre primär kulturbärare i det offentliga rummet.

Frances Young skriver om »Att väva kulturer med Bibeln som tråd. Bibelbruk hos Makarios och John Wesley». Young genomför en nära läsning av

homilier tillskrivna den syriska asketen Makarios och en predikan hållen av John Wesley i S:t Mary's kyrka i Oxford den 24 augusti 1744. Wesley visade uppskattning av Makarios och ville i sin egen bibeltolkning hålla sig nära kyrkofäderna. Young menar att båda delade »en strävan mot fulländning som målet för det kristna livet» och visar i sin artikel hur detta tog sig olika uttryck i senantiken respektive metodismen.

Gunnar Hallingbergs artikel »Läsarkultur. Om läsarnas håg för läsning» är mer kåserande i sin framställning. Hallingberg gör nedslag i mediernas och folkrörelsernas historia. Det tryckta ordets betydelse illustreras genom Pär Lagerkvist, kolportörernas verksamhet och Fjellstedts bibelkommentarer. Hallingberg antyder också »de stora berättelsernas» betydelse för identiteten inom den frikyrkliga rörelsen, särskilt då missionskildringarna. Etermediernas betydelse beskrivs utifrån Hallingbergs egna erfarenheter och forskningsinsatser. Den sista epoken i Hallingbergs indelning, de sociala mediernas tid, utvecklas dock inte i artikeln.

Göran Janzon gör en kort analys på rubriken »Bibelsyn och bibelbruk i frikyrkan. Exemplet John Ongman» där han använder en ljudinspelning av Ongman från tidigt 1920-tal. Janzon lyfter fram betydelsen av gemensam bibelsyn, biblisk tolkning och delad referensram mellan predikant och församling. Detta jämförs med Waldenström och pietismen. Janzon antyder också förändringar inom olika frikyrkosamfund över tid, men utvecklar inte ämnet vidare.

Även Jan-Åke Alvarsson bidrar med en kort artikel, med titeln »Att läsa och leva i Bibeln. De tidiga pingstvännernas bibelbruk». Alvarsson beskriver en pingströrelsens hermeneutik grundad i hängivenhet, enkelhet och en skyndsamt att sprida budskapet vidare. Alvarssons beskrivning speglar även den polemik som fanns inom den tidiga pingströrelsen gentemot akademiska studier och läsning av bibelkommentarer. Nu kan vi dock dra lärdom av dessa tidiga pingstvännar, att inte bara vara åskådare utan i

hög grad involverade i och underordnade texten, föreslår Alvarsson.

Sune Fahlgren gör en mer övergripande analys i artikeln »När slutade läsarna att läsa? Historiska och ecklesiologiska perspektiv på bibelbruk». Fahlgrens perspektiv är ecklesiologiskt utifrån bibelläsningen som kyrklig praktik. Bibelläsning och bibelkunskap har avtagit. Fahlgren urskiljer sex olika bibelbruk från år 1750 till idag som antingen skapade en egen kyrkoidentitet eller som formade en kritik mot den traditionella kyrkan. Dessa rubriceras i tur och ordning som frihetskhandling, korporativ efterföljelse, sökande efter fundament, bekännelseakt, terapeutisk tolkning och kulturarv.

Josefin Holmström skriver om »Läsande i distraktionens tidevarv». Hon anknyter till att det är »allmänt vedertaget» att vi lever ett flackande liv i informationseran, likt fjärilar som landar lite här och var. Hon ställer begreppet »distraktion» mot »koncentration» och hämtar argument från litteraturvetenskap och psykologi. Holmström hävdar att den kristna läsepraktiken med långsamhet och eftertanke skall kunna influera även andra former av läsning i en mer positiv riktning.

Emanuel Karlsten diskuterar individualism och gemenskap i artikeln »Sprickor och gemenskap. Om distraktioner och relationer». Karlsten argumenterar självkritiskt utifrån sin egen roll och sitt kunnande inom sociala medier. Han ställer det till synes ytliga i den globala Internetvärlden i kontrast mot kyrkans ambition att bygga relationer och dra nya människor till sin gemenskap. Distraktionerna skall samtidigt ses som möjligheter för framtidens kyrka, med plattformar som visar kyrkans »sprickor» och »brustenheter».

I den avslutande artikeln, »Bortom orden. Om bilder, symboler och framtidens frikyrklighet», ger Joel Halldorf en avslutande reflektion över bokens huvudtema, det vill säga de distraktioner som resulterar i ett minskat bibelbruk och dess konsekvenser för frikyrklig självbild och identitet. Halldorf hävdar att frikyrkan gått från en

anabaptistisk och kalvinistisk bildkritik till att nu i hög grad anamma symboler, bilder och ikoner. Frikyrkan har dock en tradition att anpassa sig efter sin samtid men riskerar att förlora sin identitet. De teologiska överbyggnaderna försvinner medan fromheten hos individen kvarstår och finner nya uttryck. Frikyrkan har att antingen fortsätta anpassa sig efter dagens ultraindividualism eller erbjuda en tydligare gemenskap av ecklesiologisk prägel eller modell.

De nio artiklarna diskuterar alltså förändringar i bibelläsning, dess sammanhang och orsakerna till dess nedgång. Bibelordets materialitet, utläggningshistoria och kyrkokulturella kontext analyseras, några artiklar gör nedslag i olika frikyrkliga traditioner. Redaktionsrådet har strävat efter mångfald bland skribenterna när det gäller kyrkosamfundstillhörighet, men kanske missat i andra hänseenden. Framställningen skulle generellt ha vunnit på en tydligare empirisk bas för olika påståenden.

Sammantaget ger boken ett spretigt intryck. Artiklarna varierar stort både i omfattning och kvalitet. Ser man ur ett akademiskt perspektiv är bidragen ojämna, boken skulle möjligen kunna kallas en teologisk essäsamling. Halldorf använder dock begreppen materialitet och identitet på ett konstruktivt sätt och Fahlgren arbetar väl utifrån ecklesiologiska modeller och begrepp. Båda har dock en tendens till alltför generaliserande epokanalyser. Young gör ett systematiskt hantverk men faller lite utanför ramen. De övriga skribenterna skulle ha behövt utveckla, alternativt belägga sina resonemang. Som det nu är förefaller det som att det frikyrkliga vittnesbördet tar över flera av framställningarna.

Ur ett församlingsperspektiv är kanske värdet större, om det nu skulle finnas en motsättning däremellan. Men risken finns naturligtvis att oron inför bibelläsningens avtagande i än högre grad har en motsvarighet i huruvida församlingsanställda skall komma att läsa alltför »akademisk» pastoralteologisk litteratur.

HANS ANDREASSON



SKRIFTSERIER OCH  
MEDARBETARFÖRTECKNING



# Skriftserier

## SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN

### Äldre serier

- I *Kyrkohistorisk årskrift* utg. årligen sedan 1901.  
II:1 *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Västerås stift*, utg. av Herman Lundström. 1900.  
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902.  
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång* samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. *Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800*. 1903–1908.  
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång* samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. *Strängnäs stift 1–3*. 1909–1911.  
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900.  
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.  
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.  
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903.

SERIE II-IV är avslutade.

### II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna *Gunnar Westin (1–10)*, *Sven Göransson (11–30)*, *Ingun Montgomery (31–41)*, *Harry Lenhammar (42–50)*, *Ruth Franzén (51–58)* och *Oloph Bexell (59–)*

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden*. 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden*. 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855*. 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664*. 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*. I. *Das apostolische Vikariat 1783–1820*. 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. 1955.
10. Tore Heldtander, *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav*. 1956.
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*. II. *Das apostolische Vikariat 1820–1873*. 1958.
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847*. 1959.
14. Theodor Freeman, *Pebr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift*. 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel*. 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie*. 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan*. 1970.
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering*. 1970.
19. *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970*. 1970.
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigen*. 1972.
21. *Birgitta och hennes tid*. 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisamhälle*. 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövrens utveckling 1852–1896/98*. 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*. Red. Ragnar Norrman. 1976. 1976.
25. Karl Axel Lundquist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911*. 1977.
26. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet samhälle 1907–63*. 1977.
27. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet*. 1977.
28. Alvin Isberg, *Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943*. 1975.
29. Lennart Tegborg, *Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid*. 1975.
30. *The Church in a Changing Society*. CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. Henry Wiklund, *Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972*. 1979.
32. Erik Esking, *John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977*. 1980.
33. Sven Hansson, *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855*. 1980.
34. Birgitta Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925*. 1982.
35. *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andrén*. 1982.
36. Karl Axel Lundqvist, *EFS i demokratins tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927*. 1982.
37. *Kyrkohistorisk årskrift 1900–1980. Systematiskt register utarbetat av Ragnar Norrman*. 1983.
38. Anders Bäckström, *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*. 1983.
39. Lars Samuelsson, *Väckelsens vägar. Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940*. 1983.
40. Hjalti Hugason, *Bessastadaskolan. Ett försök till prästskola på Island 1805–1846*. 1983.

41. Harald Wejryd, *Från konventikel och väckelse till friför-samling och denomination. En skildring av Den fria missionens i Finland uppkomst och utveckling fram till 1890*. 1984.

42. Ragnar Norrman, »På det övriga prästerskapets bekostnad». *Den utökade tjänsteårsberäkningen i Sverige i författningar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.

43. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.

44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.

45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.

46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.

47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.

48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.

49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.

50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidingen Dagen 1964–1974*. 1996.

51. Kjell O. Lejon, *Gravhällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.

52. *Kyrkohistorisk årsskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.

53. Sven Thidevall, *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprogramms 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 kyrkohistoriskrievning 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 ausatte prästen*. 2011.

67. Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moder-niteten och den evangelikala väckelsen*. 2012.

68. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekman och kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713*. 2014

## MEDDELANDEN FRÅN KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND. NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

1. Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själ- vårdsbrev 1805–1821*. 2000.

2. Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.

3. Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studentbems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.

4. Göran Gustafsson, *Begravningssed på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.

5. Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latin med inledning och noter*. 2003.

6. Owe Samuelsson (utgivare), *Johan Ternströms levnadsminnen*. 2004.

7. Samuel Rubenson och Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar. Fyra föreläsningar*. 2005.

8. Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning, resultatredovisning, analys exempel*. 2006.

9. Tord Larsson (utg.), *Den gustavianska bibelkommissionen. Första protokolls-boken*. 2009.

10. Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drottning Victoria och biskop Bottfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.

## BIBLIOTHECA HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

1. K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.

2. Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.

3. Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.

4. Hugo Söderström, *Confession and Cooperation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century*. 1973.

5. Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.

6. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975*. 1976.

7. Ingmar Brohed, *Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift*. 1977.

8. Leif Eeg-Olofsson, *Johan Dillner. Präst, musiker och mystiker*. 1978.

9. Göran Åberg, *Sällskap – samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt*. 1980.

10. Kristin Drar, *Konungens herravälde såsom rättvisans, fredens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svenskt hög- och senmedeltida källmaterial*. 1980.

11. Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska Pingströrelsens församlingssyn 1907–1947*. 1982.

12. Hans Wahlbom, *Husförhöret 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 Östgötaslätten under medeltiden*. 1991.
27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Pethrus 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 Samuelsson, *Sydsvenska baptister inför myndigheter. Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862*. 1998.
39. *Kyrka och nationalism. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Ingmar Brohed (utgivare). 1998.
40. Ingegerd Sjölin, *Dopsed i förändring. Studier av Örebro pastorat 1710–1910*. 1999.
41. *Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*. Anders Jarlert (Herausgeber). 1999.
42. Rune W. Dahlén, *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samsamledningen*. 1999.
43. Lars Rubin, *Engagemang i Lutherhjälpen. Studier av motiv och drivkrafter hos frivilligt aktiva*. 2000.
44. Erik Sidenvall, *Change and Identity: Protestant English Interpretations of John Henry Newman's Secession, 1845–1864*. 2002.
45. Tuve Skånberg, *Glömda gudstecken. Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken*. 2003.
46. Stig Alenäs, *Lojaliteten, prostarna, språket. Studier i den kyrkliga »försvenskningen« i Lunds stift under 1680-talet*. 2003.
47. Lund – medeltida kyrkometropol. *Symposium i samband med ärkestiftet Lunds 900-årsjubileum, 27–28 april 2003*. Per-Olov Åhrén & Anders Jarlert (red.). 2004.
48. *Arkiv Fakultet Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed. Anders Jarlert (red.)*. 2004.
49. *Revival and Communication. Studies in the History of Scandinavian Revivals 1700–2000*. Arne Bugge Amundsen (Ed.). 2007.
50. Jarl Jergmar, *Biskopsmötet i Sverige 1902–1924*. 2007.
51. *Magnus Friedrich Roos – ein Württembergtheologe und Schweden*. Anders Jarlert (Herausgeber). 2011.
52. Ingvar Bengtsson, »Allt detta lovar jag«. *Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder*. 2011.
53. Hans Ahlfors, *Julkрубban i Svenska kyrkan. Julkrub-bans reception i Stockholms, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut*. 2012.
54. Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriar-chalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lunden-ska 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.

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 sakramentsbestäm-melsernas tillämpning i Sverige 1809–1900*. 1961.
3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521–1528*. 1961.
4. Rolf Sjölander, *Presbyterian Reunion in Scotland 1907–1921. Its Background and Development*. 1962.
5. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen och den nyeangeliska kolportörverksamheten. Till frågan om högre-ståndsväckelsen och friförsamlingsrörelsen*. 1963.
6. Bror Walan, *Församlingstanken i Svenska Missions-förbundet. En studie i den nyeangeliska 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. Pastoralie-konventionerna i Uppsala ärkestift 1810–1862*. 1966.
10. Bertil Rehnberg, *Präteståndet och religionsdebatten 1786–1800*. 1966.
11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelse tvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.
12. Alvin Isberg, *Livlands kyrkostyrelse 1622–1695. Reformsträvanden, äsiktsbrytningar 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 nationismen 1901–1911*. 1969.

16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561–1700*. 1970.
17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekryteringen i Uppsala ärkestift 1786–1965*. 1970.
18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929*. 1970.
19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. 1971.
20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien*. 1971.
21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael Beskow och hans omvärld intill 1921*. 1972.
22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och 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. Kompetenstvister 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 tidegård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Tryggve Lundén, II*. 1976.
29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. 1976.
30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. 1977.
31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.
32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.
33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908–1973*. 1977.
34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883–1941*. 1982.
35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.
36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1820. Från änkehjälp till familjepension*. 1993.
37. Harry Lenhammar, *Kyrkan i sockenstämman. Uppvidinge härad/kontrakt ca 1820 till 1860*. 1994.
38. Scott E. Erickson, *David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America*. 1996.
39. Nils Kristenson, *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*. 1997.
40. Gunnar Granberg, *Gustav III – en upplysningskonungens tro och kyrkosyn*. 1998.
41. Nina Sjöberg, *Hustru och man i Birgittas uppenbarelser*. 2003.
42. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. 2004.
43. Nils-Eije Stävare, *Georg Gustafsson – församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. 2008.
44. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkqvist. Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*. 2008.
45. David Bundy, *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*. 2009.
46. Torbjörn Larspers, *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. 2012.
47. Klas Hansson, *Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämmbetet i förändring 1914–1990*. 2014.

# Kyrkohistorisk årsskrift 2014

## FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Jan-Olof Aggedal, teol. dr, kontraktsprost, Lund  
Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö  
Hans Andreasson, teol. dr, docent, pastor,  
Sandviken  
Torbjörn Aronson, fil. och teol. dr, Uppsala  
Gösta Arvastson, fil. dr, professor em., Uppsala  
Martin Bergman, teol. dr, komminister, Mellerud  
Martin Berntson, fil. dr, teol. kand, docent,  
universitetslektor, Jönköping  
Per-Arne Bodin, fil. dr, teol. dr. h.c., professor,  
Stockholm  
Oloph Bexell, teol. dr, professor, Uppsala  
Gustaf Björkstrand, teol. dr, fil. dr h.c., professor  
em., biskop em., Åbo  
Helena Bodin, fil. dr, docent, universitetslektor,  
Uppsala/Stockholm  
Stephan Borgehammar, teol. dr, professor, Lund  
Ingvar Dahlbacka, teol. dr, fil. lic., professor, Åbo  
Lars Edvardsson, teol. dr, kyrkoherde em.,  
Göteborg  
Biörn Fjärstedt, teol. dr, biskop em., Uppsala  
Ingvar Fogelqvist, teol. dr, kyrkoherde, Växjö  
Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors  
Gunilla Gren-Eklund, fil. dr, professor em., Uppsala  
David Gudmundsson, teol. dr, forskare, Lund  
Monica Hedlund, teol. och fil. dr, teol. dr h.c.,  
professor em., Uppsala  
Olof Holm, fil. dr, Stockholm  
Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand., teol. dr h.c.,  
professor, Lund  
Ulrik Josefsson, teol. dr, utbildningsföreståndare,  
Jönköping  
Sverker Jullander, fil. dr, professor, Piteå/Göteborg  
Dietz Lange, Dr. theol, teol.dr. h.c., professor em,  
Göttingen  
Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Lit  
Torbjörn Larspers, teol. dr, lektor, Uppsala  
Kjell O. Lejon, teol. dr, PhD, professor, Linköping  
Harry Lenhammar, teol. dr, professor em., Uppsala  
Jakob Lindblad, fil. dr, universitetslektor, Knivsta  
Johannes Ljungberg, fil. mag, doktorand, Lund  
Magnus Lundberg, teol. dr, docent,  
universitetslektor, Uppsala  
Elin Malmer, fil.dr, forskare, Stockholm  
Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag., forskare,  
utbildningsledare, Lund  
Sinikka Neuhaus, teol. dr, utbildningschef,  
Helsingborg  
Bertil Nilsson, teol. dr, fil. kand, professor,  
Göteborg  
Carola Nordbäck, teol. och fil. dr, docent, Umeå/  
Åbo  
Harry Nyberg, teol. dr, fil. mag, docent, domprost  
em., Uppsala  
Martin Nykvist, gymnasielärarex, teol. mag.,  
doktorand, Lund  
Anders Piltz, fil. dr, professor em., Lund  
Dag Sandahl, teol. dr, docent, Moheda  
Erik Sidenvall, teol. dr, docent, avdelningschef,  
Växjö  
Lennart Sjöström, teol. mag, prost, f.d.  
ambassadpredikant, Uppsala  
Birgit Stolt, fil. dr, teol. dr h.c., professor em.,  
Uppsala  
Gunnar Weman, teol. dr, fil. kand, ärkebiskop em.,  
Sigtuna  
Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund  
Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund



















