

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2017

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:117
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:117

Kyrkohistorisk årsskrift 2017

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



With summaries in English

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

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

ARBETSUTSKOTT

Ordförande: Professor Anders Jarlert

Vice ordförande: Docent Stina Fallberg Sundmark

Sekreterare: Fil. och teol. mag. Andreas Wejderstam

Skattmästare: Teol. mag. Carl Sjösvärd Birger

Övriga ledamöter: Professor Torkel Jansson och Professor Bertil Nilsson

E-post: Anders.Jarlert@ctr.lu.se, Andreas.Wejderstam@teol.uu.se

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

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

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

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

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

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

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

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

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

PlusGiro 37 05 43-1

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

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

For international subscriptions:

iban: SE13 9500 0099 6034 0370 5431

BIC: NDEASESS (NORDEA)

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

Utgiven med anslag från

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

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2017

Tryck: ÅkessonBerg, 2017

ISBN 978-91-982192-6-5

ISSN 0085-2619

Innehåll

Kyrkohistorisk årskrift 2017 (Anders Jarlert)	9
In Memoriam – Pentti Laasonen	13

Artiklar

MATTIAS MARTINSON

Reformationens ansikten. Några alternativa teckningar av reformationens skeenden och teologiska förgrundsgestalter	17
<i>Abstract in English</i>	31

MARTIN BERNTSON

Reformationen som folket inte ville ha?	33
<i>Abstract in English</i>	41

NINNA JØRGENSEN

Postiller og Lutherprædikener mellem tradition og fornyelse	45
<i>Abstract in English</i>	55

NIKLAS ANTONSSON

”En Guds tjänare till det bästa”. Undervisningen i fyra postillor om konung och överhet under det karolinska enväldet	63
<i>Abstract in English</i>	89

ERIK SIDENVALL

Biskopskrönika, handbok och nationell historik: Kyrkohistoriska textformer i omvandling i 1700-talets Sverige	91
<i>Abstract in English</i>	106

HUGH MCLEOD

God in the Stadium? Sport and Religion in the Modern Age. A Lecture to His Royal Majesty King Carl XVI Gustaf in Honour of His 70th Birthday ..	107
---	-----

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen	117
Nytt bokverk om Tyska ordens huvudsäte i Malbork (Anna Nilsén)	120
Emanuel Linderholm i liturgiska kläder (Bengt Stolt)	126
Moberg och reformationen – En kyrkohistorisk läsning av Vilhelm Mobergs historiska romaner (David Gudmundsson)	127

Recensioner

Allmän kyrkohistoria	141
Nordisk kyrkohistoria	183

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

<i>Ragnar Andersen</i> , <i>Concordia Ecclesiae. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melancthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, Especially in 1527–1530.</i> (Leonhard Franke)	149
--	-----

<i>Maj-Britt Andersson (red.)</i> , <i>New Caravaggio. Papers presented at the international conferences in Uppsala and Rome 2013.</i> (Kari Lawe)	152
--	-----

<i>Carsten Bach-Nielsen</i> , <i>Fra jubelfest til kulturår. Danske reformationsfejringener gennem 400 år.</i> (Anders Jarlert)	179
---	-----

<i>Milla Bergström & Kirsi Salonen (red.)</i> , <i>The Holy See's Foreign Policies in Inter-War Europe.</i> (Gerhard Besier)	171
--	-----

<i>Gustav Björkstrand</i> , <i>Livet är ett lagspel. John Vikström som kyrklig ledare och samhällspåverkare.</i> (Ruth Franzén)	218
---	-----

<i>Jeffrey D. Burson & Jonathan Wright</i> , <i>The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events, and Consequences.</i> (Magnus Lundberg)	166
---	-----

<i>Andrew Chandler</i> , <i>George Bell, Bishop of Chichester. Church, State, and Resistance in the Age of Dictatorship.</i> (Erik Sidenvall)	170
---	-----

<i>Otfried Czaika</i> , <i>Then Svenska Psalmeboken 1582. Utgåva med inledande kommentarer.</i> (Folke Bohlin)	197
--	-----

<i>Jakob Dahlbacka</i> , <i>Framåt med stöd av det förflutna. Religiöst historiebok hos Anders Svedberg.</i> (Daniel Lindmark)	203
--	-----

- Markus Dahlberg & Ingrid Sjöström (red.)*, Skåne. Landskapets kyrkor. (Claes Wahlöö) 220
- Jan De Maeyer & Vincent Viaene (red.)*, World Views and Worldly Wisdom. Religion, ideology and politics, 1750–2000. (Yvonne Maria Werner) 164
- Lars Olov Eriksson & Torbjörn Larspers (red.)*, Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare. (Andreas Wejderstam) 209
- Anna Maria Forssberg*, The Story of War. Church and Propaganda in France and Sweden 1610–1710. (David Gudmundsson) 153
- Claes Gejrot (red.)*, The Martiloge of Syon Abbey. The Texts Relevant to the History of the English Birgittines. Edited and Translated by Claes Gejrot. (Johanna Svensson) 145
- David Gudmundsson (utg.)*, Fältprästen Erich Medeéns dagbok från Nederländerna 1688–1690. Utgiven med inledning, noter och register av David Gudmundsson. (Ingun Montgomery) 201
- Johnny Hagberg (red.)*, »...dessa synnerligen otacksamma främlingar...». Romernas historia och kultur i två svenska 1700-talsavhandlingar. (Ida Al Fakir) 202
- Lars Hallberg*, Främlingar i försakingringen. Katolska livsöden i arkivens spegel. (Viktor Aldrin) 222
- Fredrik Heiding, SJ & Magnus Nyman (red.)*, Doften av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv. (Sinikka Neuhaus) 196
- George Herring*, The Oxford Movement in Practice. The Tractarian Parochial World from the 1830s to the 1870s. (Erik Sidenvall) 168
- David Horn & Gordon L. Isaac (red.)*, Great Awakenings. Historical Perspectives for Today. (Kjell O. Lejon) 175
- Grethe Jacobsen & Ninna Jørgensen (red.)*, Kvindernes renæssance og reformation. (Sinikka Neuhaus) 196
- Anders Jarlert*, Göteborgs stifts herdaminne. III. Fässbergs, Älvsyssels södra och norra kontrakt. (Oloph Bexell) 223
- Bengt Kristensson Ugglå*, Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse. (Alexander Maurits) 231
- Jonathan Lindström*, Biskopen och korståget 1206. Om krig, kolonisation och Guds man i Norden. (Kurt Villads Jensen) 189
- Cecilia Ljung*, Under runristad håll. Tidigkristna gravmonument i 1000-talets Sverige, I–II. (Jes Wienberg) 184
- Ragnbild Lundgren*, Strängnäs domkyrkobibliotek. Systematisk katalog över tryckta böcker. Band I–II. (Fredrik Santell) 228
- Karl Axel Lundqvist*, Arjeplogsväckelsen 1905. I same- och nybyggarland med Svenska kyrkan och EFS i samverkan 1889–1916. (Martin Bergman) 210
- Klas Lundström & Lars Olov Eriksson*, Det stora uppdraget. EFS mission 1866–2016. (Rune Imberg) 225
- Chris Maunder*, Our Lady of the Nations. Apparitions of Mary in Twentieth-Century Catholic Europe. (Magnus Lundberg) 173
- Peter A. Mazur*, Conversion to Catholicism in Early Modern Italy. (Yvonne Maria Werner) 155
- Christian Oertel*, The Cult of St Erik in Medieval Sweden. Veneration of a Royal Saint, Twelfth–Sixteenth Centuries. (Erik Claeson) 187
- Birger Olsson*, Dina och Shekem i Barsta. Ett fiskekapell i Höga kusten från 1600-talet och dess takmålningar. (Hedvig Brander Jonsson) 199
- Christer Pahlmblad (red.)*, Brevarium Scarense (1498). I. Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek. II. Introduktion. Register. (Stephan Borgehammar) 190

<i>Paul Peucker</i> , A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth century. (Magnus Lundberg)	161	<i>Sven Thidevall</i> , Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheters djävulskampanj 1909. (Martin Nykvist)	212
<i>Kristen Rütter</i> , <i>Angelika Schaser & Jacqueline Van Gent</i> , Gender and Conversion Narratives in the Nineteenth Century. German Mission at Home and Abroad. (Yvonne Maria Werner)	155	<i>David Thurffjell</i> , Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen. (Alexander Maurits)	231
<i>Fredrik Santell</i> , Svenska kyrkans diakonistyrelse. Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938. (Torbjörn Aronson)	213	<i>Lee Palmer Wandel</i> , Reading Catechisms, Teaching Religion. (Urban Claesson)	150
<i>Martin Schwarz Lausten</i> , Luther og Danmark i 500 år. (Anders Jarlert)	179	<i>Simon Yarrow</i> , The Saints. A Short History. (Sara E. Ellis Nilsson)	177
<i>Carsten Selch Jensen</i> , Med ord og ikke med slag. Teologi og historieskrivning i Henrik af Lettlands krønike (ca. 1227). (Bertil Nilsson)	141	<i>Göran Åberg</i> , Göran Åbergs tryckta skrifter och artiklar 1972–2016. Bibliografisk förteckning. (Oloph Bexell)	230
<i>Tryggve Siltberg</i> , Gotlandskyrkan under dansktiden och dess förspel – epokerna och urkunderna. (Mattias Karlsson)	193		
<i>Christopher Spehr</i> , Lutherjahrbuch. 83. Jahrgang 2016. Organ der internationalen Lutherforschung. (Birgit Stolt)	147		
<i>Reinhart Staats & Günther Weitling</i> , Ansgar in Haithabu. Anfänge des Christentums in Nordeuropa. (Bertil Nilsson)	183		
<i>Per Svensson</i> , Frihet, jämlikhet, reformation! 500 år med Luther. (David Gudmundsson)	148		
<i>William B. Taylor</i> , Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain. (Magnus Lundberg)	158		

Skriftserier och medarbetarförteckning

SKRIFTSERIER

Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen	237
Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd	238
Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis	238
Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia	239
Uppsala Studies in Church History	240

MEDARBETARFÖRTECKNING	241
-----------------------------	-----

Kyrkohistorisk årsskrift 2017

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

REFORMATIONEN – MER ÄN LUTHER

Temat för den kyrkohistoriska dagen 2017 var »Reformationen – mer än Luther». Föredragen kretsade kring detta tema. Inledningsvis skall vi därför rikta uppmärksamheten mot Martin Luther och den »Luther» som uppmärksammas och alltså uppmärksammas såväl i Sverige som ute i världen, ofta tyvärr med tvivelaktiga medel eller felaktiga utgångspunkter.

I äldre kyrkohistoriska framställningar förstorades ofta Martin Luthers plats och betydelse för reformationen, inte minst i Sverige, på ett orimligt sätt. En förutsättning var att man satte likhetstecken mellan *reformationen* och *den lutherska reformationen*. Idag talar vi om de fem reformationerna: den lutherska, den kalviniska eller reformerta, döparnas reformation, den anglikanska reformationen, och den romersk-katolska, ibland alltså kallad »motreformationen». Reformationen var alltså mer än Luther, reformatorerna fler än lutheraner, och reformationen var inte en historisk epok, eller som Thomas Kaufmann skriver: »En historisering av reformationen som en historisk epok som går en större framtid till mötes, låg lika utanför hans mentala horisont som föreställningen om en kyrka som ständigt reformeras.» Talesättet »Ecclesia semper reformanda est» härstammar alltså inte alls, som ofta påstås, från Luther. Det är istället av reformert ursprung, från 1670-talet, lanserat av Karl Barth 1947, och sedan upptaget av Hans Küng och andra romersk-katolska teologer. Med 1500-talets reformation har formuleringen historiskt inget att göra.

Att reformationen var mer än Luther har Thomas Kaufmann formulerat som att från 1520-talet var det ofta så, att studenterna kom

till Wittenberg för Luthers skull, men stannade där för Melanchthons. Den svenska reformationen och utvecklingen därefter präglades också mer av Philipp Melanchthon än av Luther, och den var mer svensk än luthersk. Föreläsningen i tid av reformationsjubiléerna 1621 och 1721, som firande av Gustav Vasas befrielseverk istället för Martin Luthers teser, talar sitt tydliga språk, liksom det omfattande hundraårsminnet av Uppsala möte 1693.

Och ändå var det med Luther som reformationen började – han var inte först, men varken de medeltida reformrörelserna, Jan Hus, eller John Wiclif blev utgångspunkter för någon reformation. Det blev Luther.

För 100 år sedan, inför reformationsjubiléet 1917, författade professor Hjalmar Holmquist (1873–1945) riktlinjer för två kyrkohistoriskt »korrekta» föredrag – ett om »Luthers utveckling fram till evangelisk grundåskådning» och ett om »Den evangeliska åskådningens offentliga framträdande den 31 oktober 1517», båda med utförliga litteraturhänvisningar. Dessa utkast sändes till samtliga pastorsämbeten i Svenska kyrkan, och efter dem skulle präster eller lekmän hålla sina reformationsföredrag i församlingarna. Idag ser det annorlunda ut. Var och en gör sig sin egen bild av Luther, ibland så att det framstår som så kallade alternativa fakta.

Luthers förhållande till den 200 år yngre upplysningen är starkt omdebatterat. Någon försöker hävda att dagens religionsfrihet har sina rötter i Martin Luthers skrift »En kristen människas frihet», som ju emellertid inte handlar om religionsfrihet, utan om den kristna människans inre tros- och samvetsfrihet, eller, som

Per Svensson skriver: »Om frihet och jämlikhet präglar det andliga regementet bärs det världsliga regementet upp av lydnad och hierarkier». Ofrånkligt är att Martin Luthers inriktning på individens tro är en av källorna till den individualism som bryter fram med upplysningen, men lika ofrånkligt är att Luthers världsbild är den senmedeltida, och att de moderna fri- och rättigheterna inte kan härledas ur hans teologi. Den moderna, individuella religionsfriheten är ju i stor utsträckning okänd före 1945 – då handlade det alltjämt nästan enbart om de olika religionssamfundens institutionella frihet.

Erik Axel Karlfeldts dikt »Luthers hammare» har för en svensk publik fixerat bilden av den ensamme reformatorn som med väldig kraft med hammaren naglar fast sina teser på slotts-kyrkans port i Wittenberg. Bilden måste numera sägas vara passé, inte bara för sin nationella hjältefixering, utan också ifrågasatt rent historiskt av Erwin Iserloh redan 1966, senare kompletterad av undersökningar om universitetets regler för publicering av disputationsteser, och en anteckning av Luthers sekreterare Georg Rörer: »År 1517 på Allhelgonaafton anslogs Dr Martin Luthers teser om avlaten på kyrkdörarna i Wittenberg.»

Luther skickade sina teser med brev till ärkebiskop Albrecht av Magdeburg och Mainz. De 95 teserna torde också ha spikats upp på flera kyrkportar, inte av Luther själv, utan av en pedell, som vanligt inför en akademisk disputation. Sätillvida var reformationen, för att låna Per Svenssons uttryck, »en professorernas revolution».

Minst lika avgörande som de 95 testerna var vad Kaufmann kallar den kopernikanska vändpunkten i västerlandets kyrkohistoria: då Luther den 10 december 1520 inför en grupp studenter och kollegor vid universitetet i Wittenberg brände Gratianus *Decretum* (ca 1140) och de fyra volymer senare påvliga lagar som tillsammans utgjorde *Corpus iuris canonici*. Med följde också det populära moralteologiska uppslagsverket *Summa angelica de casibus*

conscientiæ och den påvliga bullan *Exurge, Domine*, som fördömde »vildsvinet» Martin Luthers undervisning som heretisk, skandalös, kränkande, förförande och motbjudande för den katolska tron. Då brände Luther sin sista bro till Rom.

Redan på 1530-talet kom emellertid evangeliska teologer i Tyskland att betrakta den kanoniska lagen som en värdefull källa för samtida kyrkolag och -ordning, särskilt Gratianus *Decretum* med sina många utdrag från de apostoliska fäderna, kyrkofäderna, och de tidiga koncilierna. Romersk rätt och kanonisk lag betraktades som användbara förebilder för samtida civillagstiftning. Melanchthon betonade särskilt den romerska rätten, och prisade *Corpus iuris civilis*. 1536 krävde universitetets förnyade privilegier upprättandet av en professur i kanonisk rätt. År 1545 formulerade Johannes Bugenhagen förändringen triumferande som att »vi har omvänt den kanoniska lagen till vår sak».

Den kanoniska lagens funktion och plats var nu en helt annan än före reformationen. Skillnaden kan enkelt sammanfattas som att medan de lutherska kyrkorna *har* rättsliga institutioner, *är* den romersk-katolska kyrkan i sig ett rättsinstitut.

I sin avhandling om biskop Brask har Per Stobaeus sammanfattat att Västerås ordinantia 1527 medförde en brytning med kyrkorätten och med påvens rätt att konfirmera biskopsval. Gustav Vasa gynnade de teologer som med hänvisning till Guds ord ifrågasatte kyrkorätten. Biskop Brasks juridiska förhållningssätt ledde till att förloppet tog en dramatisk vändning. »Den kanoniska rätten hade dittills upprätthållits och uttolkats av kyrkans ledare. --- När biskoparnas och kanikernas ställning nu vacklade, behövde kungen inte längre ta hänsyn till den kanoniska rätten och till kyrkans privilegier, rättigheter och sedvänjor.»

Men tillbaka till 1517! Det finns ännu en romantiserad bild av hur Luthers teser redan några veckor efter att ha spikats, diskuterades

av en grupp Cambridgeteologer på världshuset The White House, och att dessa genast började arbeta för en luthersk reformation i England. Denna uppfattning fördes tidigare fram i amerikansk, konfessionell forskning.

Men vid den så kallade reformationsriksdagen i Worms 1521 avslutade väl Luther ändå sitt försvar med de ofta citerade orden »Här står jag och kan icke annat. Gud hjälpe mig, amen»? Riksdagen i Worms var ingen reformationsriksdag, den hade många andra ärenden att behandla, och den tyske historikern Karl Müller visade redan 1907, att endast slutorden kan beläggas, alltså bara »Gud hjälpe mig. Amen». Träffande har Heiko Oberman beskrivit situationen som att omvärlden hörde till och med mer än deltagarna i riksdagen.

Än värre är det med det Luther tillskrivna yttrandet, att även om Yttersta dagen kommer imorgon, skulle jag plantera mitt äppleträd idag. Det har varit mycket populärt i Sverige, och citerades med instämmande t.ex. av Olof Palme i en intervju i tidningen *Vi* i februari 1980. I själva verket kan formuleringen inte spåras längre tillbaka än till 1940-talet, då den mot slutet av andra världskriget användes för att stärka uthålligheten hos den tyska befolkningen.

Mer otroliga är de många uppgifterna i folkliga uppteckningar om svenska och finländska präster som lärt sig svartkonst i Wittenberg. Det egenartade är inte minst att samtliga uppgifter torde vara positiva. Den svartkonstbok de där skulle ha studerat, satte dem i stånd att hjälpa både människor och djur. Vid en kontroll av de präster i Göteborg och Bohuslän som tillskrivits dessa kunskaper, visade det sig att endast en över huvud taget studerat i Tyskland – och det först på 1700-talet!

En annan trend i viss modern forskning har varit att hävda att den romerska kyrkans tillstånd i Skandinavien under senmedeltiden var mycket »bättre» än i Tyskland, och att inga avlatsbrev såldes här – något som lätt motsägs av uppenbara fakta. Att reformationen i Skandinavien i stor utsträckning saknade de

antijudiska inslagen i den tyska reformationen berodde endast på den historiska och påbudna frånvaron av judar i Norden.

Det mest komplicerade samspelet mellan teologi och politik, och samtidigt det blodigaste förloppet, finner vi i den engelska reformationen, där såväl katoliker som protestanter brände inte bara varandras skrifter, utan också varandras kroppar medan de ännu var i livet. Positionerna påminde visserligen mycket om de svenska. Som Per Stobaeus uppmärksammat, erinrar den humanistiskt bildade biskop Fisher i Rochester i sitt förhållande till kungen om Hans Brask i Linköping. Konflikten trappades upp när påvens överhöghet 1529 utmanades av kungen. Fisher blev som ensam biskop en ivrig motståndare till Henrik VIII. Den kungliga överhögheten accepterades av de övriga biskoparna så länge de inte tvingades anta kätterska läror. »De liknade därmed de svenska biskoparna, som var schismatiska, men katolska till läran.»

Även Luthers egna skrifter har blivit föremål för bearbetningar. Jag tänker då inte främst på de polemiska arbeten som under 1800-talet i Sverige gavs ut i ett antal upplagor, försedda med olika förord med läsanvisningar, dvs 1800-talstillverkade glasögon, om hur de borde förstås. Luthers polemik mot 1500-talets romersk-katolska hierarki kunde så vändas mot 1800-talets svenskkyrkliga biskopar, liksom hans skrifter mot sin tids svärmare kunde vändas mot 1800-talets svenska baptister. Viktigare är de lutherskrifter som även till sitt innehåll varit föremål för rättelser, ändringar, vantolkningar och s.k. förbättringar. Det gäller främst bordssamtalen. Professor em. Birgit Stolt har förtjänsten av att ha visat hur Luthers bordssamtal verkligen skrivits på en blandning av tyska och latin, allt efter vilka ämnen som avhandlades. Därmed ändrades den tidigare uppfattningen, att Luther talat »ren tyska, men eftersom skribenterna var vana att anteckna på latin har de använt latinets förkortningssystem även för Luthers tyska ord. Luther gällde ju som den store språkkonstnären, tidigare rentav som

det tyska skriftspråkets fader.» Stolt har dessutom visat hur utgivaren Johannes Aurifaber censurerat Luther i salongsfälig riktning, och gjort honom både anständigare och tråkigare än han var i sina samtal. Tendensen är: »bort från livsglädjen mot en asketisk fromhet». Rådet till deprimerade män att ägna sig åt »tankar på flickor» avlägsnades, och att »söka sällskap» blev till »sällskap och samtal med gudfruktiga och kristliga människor». Svenska kyrkohistoriska föreningen gläder sig över att till sin krets kunna räkna en lutherforskare, som gjort sådana grundläggande insatser för att föra oss närmare den verkliga Luther.

Så uppmärksammas reformationen 500 år efter disputationen över de 95 teserna i Wittenberg. Om tio år finns det anledning att återkomma med en diskussion om den så kallade reformationsriksdagen i Västerås 1527 – som inträffade en månad efter att den romersk-katolske kejsarens trupper stormat Rom och plundrat staden i grund. Det var en annan tid i en annorlunda värld, men den ställde historiska och teologiska frågor, som vi alltjämt brottas med.

I årets KÅ publiceras föredragen från Kyrkohistoriska dagen, som inleddes av dekanus vid Teologiska fakulteten i Uppsala, professor Mattias Martinson, som under rubriken »Reformationens ansikten» presenterar några alternativa teckningar av reformationens skeenden och teologiska förgrundsgestalter. Docent Martin Berntson, Göteborg, ställer frågan »Reformationen som folket inte ville ha?», som komplicerar och kontextualiserar en vanlig uppfattning, som visar sig inte vara så enkel. Lektor em. Ninna Jørgensen, Köpenhamn, skriver om predikningar och postillor i det för- och efterreformatoriska kyrkliga landskapet. Hennes betoning av lagens teologiska eller andra bruk

som det verkligt nya i Luthers förkunnelse är väl underbyggt och tankeväckande.

Kyrkohistoriska föreningens pris för bästa kyrkohistoriskt relevant uppsats tilldelades 2017 teol.mag. Niklas Antonsson, Åbo. Hans till artikel bearbetade uppsats om undervisningen i fyra postillor om konung och överhet under det karolinska enväldet, publiceras här. Till den följande perioden hör docent Erik Sidenvalls artikel om kyrkohistoriska textformer i omvandling i 1700-talets Sverige, som behandlar biskopskrönika, handbok och nationell historik.

Vid inledningen av Lunds universitets 350-årsjubileum den 28 januari 2017 överlämnades universitetets 70-årspresent till H.M. Konungen. Professor Hugh McLeod, Birmingham, som är teologie hedersdoktor i Lund, föreläste om »God in the Stadium? Sport and Religion in the Modern Age». Föreläsningen publiceras här.

Avdelningen »Meddelanden och dokumentation» innehåller, förutom sedvanliga protokoll och handlingar från Svenska kyrkohistoriska föreningen, även en presentation av docent Anna Nilsén, Uppsala, av ett nytt, polskt bokverk om Tyska ordens huvudsäte i Malbork. Docent Bengt Stolt, Uppsala, publicerar en intressant notis om Emanuel Linderholm i liturgiska kläder. Avdelningen avslutas med en artikel av teol.dr David Gudmundsson, Lund, som gör en kyrkohistorisk läsning av Vilhelm Mobergs historiska romaner på temat »Moberg och reformationen».

Alexander Maurits har avgått som redaktionssekreterare och efterträts av David Gudmundsson. Redaktionen förblir alltså i sin helhet i Lund. Varmt tack till Alexander för en mycket god insats som ansvarig för KÅ:s recensionsavdelning, och ett lika varmt välkommen till David i samma uppgift!



IN MEMORIAM

Pentti Laasonen

24 december 1928 – 14 oktober 2016

AV ANDERS JARLERT

Pentti Laasonen var professor i kyrkohistoria vid Helsingfors universitet och en nestor inom nordisk, tidigmodern kyrkohistorisk forskning.

Efter studier vid Savonlinna lyceum tog Laasonen sin kandidatexamen i teologi 1954 och prästvigdes i Kuopio 1955. Bredvid lärartjänst avlade han licentiatexamen 1966. Forskarstudierna hade påbörjats under ledning av professor Aarno Malinieme, men efter dennes avgång 1960 blev professor Mikko Juva hans Doktorvater. Laasonen blev docent i finländsk och skandinavisk kyrkohistoria 1971 och utnämndes 1980 till professor i samma ämne. Han blev 1987 dekanus för Teologiska fakulteten, och 1992 emeritus.

Laasonens forskning präglades av stor källkritisk noggrannhet, vida överblickar, men också träffande, ibland överraskande, kortfattade

karaktistiker. Särskilt intresserade han sig för Gezelierna, med början i en undersökning om Johannes Gezelius d.ä. och den finländska högortodoxien 1977, och avslutade 2009 med en studie av Johannes Gezelius d.y., som också behandlar dennes förhållande till östkyrkan. På detta område var han ledande i Norden, och samarbetade särskilt med professor Johannes Wallmann i Bochum. En viktig studie om Johannes Gezelius förhållande till Spener och pietismen publicerades 1988 i Tyskland. Vid ett symposium i Helsingfors 1990 samlades ledande forskare från Tyskland och Schweiz, och resultatet blev antologin »Der Pietismus in seinen europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung», 1992. I *Hallesche Forschungen* skrev Laasonen 1997 om Franckes och Hallepietismens inflytande på karolinerna under och

efter det stora nordiska kriget. Han medverkade i Hilding Pleijel-Symposium III i Lund 1997 med en föreläsning om Johann Arndts böcker i Finland under 1600- och 1700-talet (tryckt i Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im nordisch-baltischem Raum. 1999).

En omfattande studie 1998 behandlar »Das Luthertum zwischen Rom und Genf», dvs. kampen om den lutherska identiteten 1577–ca 1690. Andra forskningsintressen var prästtillsättningar i Finland 1690–1713 (*Karolinska förbundets årsbok* 1985) och den lutherska folkkulturen i Nordkarelen, 1967, liksom upplösningen av den gamla kyrkligheten i Nordkarelen, 1971. De sistnämnda betraktades som pionjärinsatser.

Tillsammans med Kauko Pirinen skrev Laasonen en kyrkohistorisk handbok som blev mycket använd. När en ny Finlands kyrkohistoria i fyra band gavs ut under 1990-talet, skrev Laasonen 1991 band 2 om perioden 1593–1808. Det översattes 2000 till svenska av Bill Widén, gavs ut av Artos, och är alltså en stor tillgång för svenskspråkiga läsare. Karakteristiskt för Laasonens framställning är korta, träffande formuleringar som att kyrka och stat var ett. Kyrkan blev inte en statskyrka förrän på 1700-talet, när ett sekulariserat statskoncept ersatte det teokratiska. Typisk var också oviljan att pråla med lånta fjädrar. Således står det efter nyssnämnda formulering »(Pirinen)».

I *Kyrkohistorisk årsskrift* medverkade Laaso-

nen redan 1976 med en artikel om ortodoxins teologi om kriget. Han konstaterar där att ortodoxins teologi om kriget stöder sig på traditionen från Augustinus, och att dess definition av *iustum bellum* i vissa avseenden ligger närmare Augustinus och Melanchthon än Luther. Egenartad är spänningen mellan det bibliskt motiverade godkännandet av kriget och kärleken till freden. Denna spänning blir särskilt tydlig i den svensk-finska ortodoxa teologin. Artikeln är alltså standardverket på svenska i denna fråga.

Pentti Laasonen förenade djupt allvar med en närmast studentikos humor. Då undertecknad 1986 för första gången föreläste vid Helsingfors universitet, begärde jag efteråt ett intyg på saken av honom. Jag fick två: ett officiellt, dvs med fakultetens stämpel och enbart korrekt innehåll, ett annat, på tjänstepapper, men utan stämpel, och tillfogad text: »Eftersom det dagen efter föreläsningen utbröt studentkravaller, är mannen ytterst farlig, och måste i framtiden noga bevakas.» Något orsakssamband mellan de båda händelserna fanns inte, men det måste ha roat den noggranne källforskaren att utifrån en korrekt iakttagen empirisk omständighet i detta sammanhang få dra denna för föremålet hisnande slutsats.

Det nordiska forskarsamhället minns Pentti Laasonen med tacksamhet för hans grundliga forskning och hans förening av skärpa och humor.

ARTIKLAR

MATTIAS MARTINSON

Reformationens ansikten

Några alternativa teckningar av reformationens skeenden och teologiska förgrundsgestalter

»Reformationen är mer än Luther» – en fullständig truism om man betraktar reformationstidens vindlande mångfald. Men ändå ett påstående som skavande återkommer i väldigt många diskussioner om arvet från reformationen. Om det nu är en truism varför dryftas då påståendet om och om igen?

Ett svar på den frågan är förmodligen att Luther är en så dominant och verkningshistoriskt effektiv figur i vår kulturhistoria, inte minst i den skandinaviska, att han närmast täcker över ett helt historiskt segment och skapar en sorts raster för hur reformationen och reformationstiden *måste* tänkas. Luther blir själva den kategori genom vilken man förstår reformationen, vilket innebär att truismen i fråga, »reformationen är mer än Luther», i praktiken tenderar att bli opak och obegriplig. Man kan inte på allvar ta till sig konsekvenserna av det faktum att reformationen är mycket mer än Luther om man redan initialt förstår reformationen som något av Luther absolut oavhängigt.

En opak truism som utmanar och skapar debatt bör man vara ytterst skeptisk till. En sådan innehåller så mycket av begreppslig ogenomskinlighet att den hotar att upphöra att förmedla den självklarhet som konstituerar den. Ändå vill jag fortsätta hävda att påståendet »reformationen är mer än Luther» är en sorts truism, vilket leder till frågan om vilka strategier man behöver tillgripa för att i praktiken få den att framstå lika självklar som den de facto är.

I det följande, som inte i något avseende bör uppfattas som ny historisk forskning om reformationstiden, gör jag ett försök att översiktligt presentera en några alternativa perspektiv med utgångspunkt i frågan hur det eventuella raster, den kategori, som Luther utgör ser ut. Det handlar då inte bara om Luther i en absolut mening, utan kanske framförallt om vilka schabloner om Luther som vi låter oss styras av. Annorlunda uttryckt: jag utgår från en karaktäristik av den moderna blick som tenderar att aprioriskt göra reformationen avhängig Luther, och försöker sedan med hjälp av den etablerade forskningen smyga förbi denna blick i syfte att bereda plats för en erfarenhet som bättre motsvarar truismen. Därmed står det klart att syftet i detta sammanhang inte är att argumentera för den ena eller den andra teologiska eller kyrkliga positionen, eller att själv ta del i en reformatorisk debatt kring tolkningen av kristen tro och kristet liv.

Eftersom det inte minst i Sverige och Norden finns en stark konfessionell dimension knuten till Luther som raster eller kategori för vår reformationförståelse skulle man emellertid eventuellt kunna tänka sig att min strategi gick ut på att välja ett strikt icke-konfessionellt förhållningssätt. Men det visar sig tämligen snart att en sådan avgränsning inte enkelt kan upprätthållas. I själva verket indikerar ett allmänt känt och brukat talesätt som »att ha Luther på axeln», eller litterära troper som »jag älskar henne på lutherskt vis» (Hjalmar

Söderberg), att Luther som kategori genomsyrar kulturen i en mer generell och post-konfessionell mening.¹ Det finns på det här området ingen enkel gräns mellan en konfessionell in- och utsida. Jag har skrivit om detta annorstädes.² Därtill vidgar sig den aprioriska förståelsen av reformationen såsom avhängig Luther till andra nationella kontexter än de nordiska och nordeuropeiskt lutherska. Så varför inte börja i Frankrike, där lutherdomen knappast kan sägas ha varit en dominant konfessionell kraft, närmare bestämt hos Michel Foucault, som kan ge oss en antydan om vad jag är ute efter.

»Att leva samma liv för att komma fram till den andra världen»

Den franske filosofen och kunskapsteoretikern Michel Foucault företog i slutet av sin liv en sorts vändning från en ren maktanalys av kunskap till en analys av kunskapens och maktens relation till frågan om sanning och sanningssägande.³ Denna del av Foucaults författarskap är betydligt mindre känd än hans tidigare arbeten då det i första hand föreligger ofärdigt i form av stora föreläsningsserier vid Collège de France från åren 1980–84. Innehållet är visserligen samlat och utvecklat, men det är svårt att bedöma exakt vad i det omfattande materialet som skulle ha bestått om Foucault hade haft tid att arbeta om sitt sena tänkande i det publicerade verkets form.

Karaktäristiskt för de sena föreläsningsserierna är att Foucault närmar sig antikt filosofiskt material på ett nytt sätt, nämligen genom att studera den praxis som de filosofiska texterna implicerar,

exempelvis sanningssägandets praktik hos figurer som Sokrates och Seneca, hos Kynikerna och många andra. I den västerländska filosofihistorien har man i princip uteslutande ägnat sig åt den teoretiska dimensionen och Foucault menar att den sanningsregim som därmed har uppstått genom århundradena är högst intellektualiserande, vilket betyder att den sanning vi eftersträvar framförallt framstår som en sanning att förfoga över intellektuellt. I den meningen är sanningen inte en andlig företeelse, enligt Foucault, den handlar istället om motsatsen, att införliva det objektiva i en subjektiv sfär, vilket i sin tur leder till att sanningen aldrig kan utmana subjektet och självständigt driva det mot något som ligger bortom dess subjektiva praktik.

Via en omläsning av antikt – men också tidigt kristet – material utifrån frågan om sanningen som praktik etablerar Foucault en kritik mot det moderna subjektets intellektualiserande hegemoni. I en kärnfull vändning hävdar han: »Om vi definierar andlighet som den form av praktiker som postulerar att subjektet, sådant som det är, inte är sanningen mäktig, men att sanningen, sådan som den är, kan förvandla och rädda subjektet, ja, då kan vi också säga att den moderna tidsålderns relation mellan subjekt och sanning börjar när det postuleras, att subjektet, sådant som det är, är sanningen mäktig, men att sanningen, sådan som den är, inte kan rädda subjektet.»⁴

Modernitet ställs här på ett dramatiskt sätt mot andlighet, som i sin tur baseras i den typ av praktiker som Foucault finner uttryck för i en av moderniteten bortglömd sida av filosofi- och teologihistorien. I den kristna och gnostiska intellektuella kulturen är askesen den praktik som på tydligaste sätt definierar en andlig sanning i motsats till en modern sanningsregim. Foucault uttrycker sig på ett annat ställe enligt följande normativa linje: »Det finns inget inrättande av sanning utan en väsentlig position av annanhet; sanningen är aldrig densamma; det kan endast finnas sanning

1 Hjalmar Söderberg, *Den allvarsamma leken* (Stockholm: Bra böcker 1997), s. 114.

2 Exempelvis i Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund: Arcus 2010), s. 205–236.

3 För en ny svensk översikt av Foucaults sena tänkande, se *Foucault och antiken*, red. Johan Sehlberg & Sven-Olov Wallenstein (Hägersten: Tankekraft förlag 2017). Undertecknad har där skrivit en essä om Foucaults läsningar av kyrkohistoriskt material under rubriken »Den postkristne Foucault. Om praktisk teologi och själveteknologi i *Du gouverneman des vivants*».

4 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982* (Paris: Gallimard/Seuil 2001), s. 20.

i form av en annan värld och ett annat liv.»⁵ Vad som här kommer till uttryck är helt enkelt en meta-teori om sanning som är tänkt att utmana den sanningsregim inom vars ramar människan hamnar i ett blint lydnadsförhållande till det etablerade och givna, alltså en kritik av ett modernt ekonomiskt, politiskt och vetenskapligt sanningsparadigm.

Det är vid denna punkt som min utveckling om Foucault vänder tillbaka till ämnet för den här essän: reformationen. Foucault placerar nämligen in sin sanningsdiskussion i en historisk ram där vissa övergångar blir mer emblematiska än andra. Om Descartes och dennes *cogito ergo sum* från 1600-talet för Foucault markerar en definitiv inlåsning av subjektet i en modell för sanning som aldrig kommer att kunna befria subjektet från objektivet tvång, ja då markerar reformationen i Foucaults ögon ett avgörande förberedande kulturellt steg på den vägen i form av en kristenhetens transformation.

I de gnostiska rörelserna, i kristendomen, har man försökt tänka ett annat liv, ett brytningens och askesens liv, ett liv inkommensurabelt med den all dagliga tillvaron som villkor för tillgång till den andra världen. Och det är det här förhållandet mellan ett annat liv och den andra världen – ... så djupt inpräglad i den kristna asketismens hjärta genom att det är ett annat liv som leder till den andra världen – som kommer att bli radikalt ifrågasatt i den protestantiska etiken, och av Luther, när tillgången till den andra världen bestäms av den levnadsform som är absolut konform med själva tillvaron i denna världen. Att leva samma liv för att komma fram till den andra världen är protestantismens formel. Och det var från och med det här ögonblicket som kristendomen blev modern.⁶

För att man ska kunna förhålla sig till detta uttalande finns några olika saker att klargöra: För det första ansluter Foucault till en utbredd tendens att generalisera kring protestantism som en mer eller mindre enhetlig företeelse. För det andra sätter han ett generaliserande likhetstecken mellan protestantismen och Luther. För det tredje låter han ensidigt dessa företeelser peka framåt i historien, så att reformationen per implikation blir det första i en serie *moderna* händelser, vilka leder

fram till vår tid och vårt kulturella tillstånd. I den meningen blir kristendomen genom protestantismen och reformationen modern, och som sådan en förutsättning för den modernitet i vilken ingen verklig förändring av villkoren för livet här och nu kan tänkas. Mot allt detta ställs den asketiska kristendomen, vars modell anses vara praktisk livsföring i ständig brytning och kamp med den rådande ordningen. Asketismen och dess praktiker etablerar ett liv i frälsningen eller den omvälvande förändringens sanna modus.

Jag har aktualiserat denna spjälkning mellan andligt och modernt med hjälp av Foucault för att illustrera detaljer i den relativt utbredda föreställningen om reformationen som någonting där Luthers karaktäristiska och kontroversiella spjälkning mellan invärtes och utvärtes människa blir ett *sine qua non*.⁷ Här visar det sig tydligt att det är en föreställning om Luther som modernitetens urkonstruktör, vilket i sin tur gör »reformationen» till en av modernitetens grundhändelser genom vilken den moderna människan uppstår; lydig och anpasslig efter samhällets brusande krafter.

Men Foucault är lågt ifrån ensam om att laborera med den här typen av karaktäristik. Den sentida brittiska teologiska rörelsen Radical Orthodoxy, utgick bland annat från tanken att kristenheten med Luther och protestantismen, via de vetenskapliga, filosofiska och teologiska skeenden som föregick reformationens teologi, genomgick en brytning med sitt autentiska arv och blev modern – vilket med John Milbanks terminologi är liktydigt med nihilistisk och kättersk.⁸ Om Foucault inte har några som helst teologiska avsikter med sin modernitetskritik är det tydligt att den tankefigur han laborerar med får kraftfulla konsekvenser för hur reformationen kan uppfattas *teologiskt* inom ramen för ett program som Radical Orthodoxy eller hos en historieteoretiker som Brad S. Gregory.⁹

7 Se exempelvis Martin Luther, *Omen kristen människas frihet*, övers. Josef Svennung (Stockholm: Verbum 2013).

8 John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell 1990).

9 Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge Mass.: Harvard UP 2012).

5 Michel Foucault, *Modet till sanning. Styrandet av sig själv och andra II, Collège de France 1983–84*, övers. Johan Sahlberg (Hägersten: Tankekraft förlag 2015), s. 328.

6 Foucault, *Modet till sanning*, s. 244.

Det finns i själva verket otaliga exempel på hur Luther/reformationen fått representera incitamentet till det moderna gentemot det förmoderna. Ibland – mycket ofta hos lutherska teologer – har detta varit något väldigt positivt.¹⁰ Hos en modern spekulativ protestantisk 1800-talstänkare som Friedrich Schelling karaktäriseras historien/frälsningshistorien genom en trinitarisk modell där Fadern/Petrus/klippan/Romerska kyrkan/dåtiden utgör grunden, medan Sonen/Paulus/elden/Protestantismen/nutiden representerar det framåtskridande och rörliga (därtill kommer det Andliga/johanneiska/fullkomliga/framtiden).¹¹

Men poängen här är inte att rada upp en mängd olika exempel. Jag vill framförallt ge en aning om det sätt på vilket kulturvetenskapen och tänkandet i stort har approprierat det protestantiska och gjort det till en funktion av ett visst sätt att förstå Luther och den lutherska rättfärdiggörelseläran (med alla dess implikationer), vilket i sin tur slår igenom i hur reformationstiden *kan* koncipieras. Den bild av Luther och Luthers teologi som genomsyrar denna diskurs är just den Luther som lärer sig med makten i motstånd mot radikala falanger och upprorsmakare, samt – i teologiskt hänseende – betonade människans ohjälpligt syndiga yttre natur och med hjälp av forensiska subtiliteter satte den i bjärt kontrast till hennes inre osynliga salighet.

Därmed har jag preliminärt ringat in något av vad jag tror kan sägas utgöra en sorts apriorisk eller kategorial form för vår uppfattning om reformationen, som gör att truismen »reformationen är mer än Luther» inte helt och hållet löser upp sig såsom en truism bör göra.

»Lutherska» reformationer i pluralis

Vill man initialt möta något av den wittenbergska reformationens andra, bortom den kategoriala föreställning som exempelvis Foucault opererar med, kan man med fördel betrakta bilden av en sedel om fem mark från det forna DDR. På dessa sedlar fanns porträttet av Tomas Müntzer, en av den tidiga reformationsrörelsens revolutionära ledare och Luthers svurne fiende. I det forna östblocket representerade en historisk gestalt som Müntzer en alternativ modernitet, förebådande en sekulär kommunistisk samhällsordning där den rådande västliga ordningen skulle utmönstras. Luther och Müntzer kan i den meningen sägas representera två alternativa normativa reformationsförståelser i 1900-talets Europa, vilka utesluter varandra ömsesidigt. Müntzers ömsom revolutionära, ömsom spiritualistiska och asketiska kristendom ligger klart närmre det som Foucault i citatet ovan associerade med tidig kristendom och gnosticism.¹² Det innebär att vi redan från början måste ifrågasätta tanken att protestantismen som sådan står i direkt kontinuitet med vår tids globala samhällsordning genom en strikt konformistisk grundgest.

Müntzer stod möjligen för en misslyckad reformation, vilket kanske förklarar att hans arv inte i explicit mening har kunnat konkurrera med det lutherska. Men hur är det då med den lutherska reformationen mer allmänt. Är den verkligen sådan som Foucault och andra har hävdad, början på en radikal modernisering som successivt leder in i en form av rationalitetens järnbur?¹³

En egenhet jag har lagt märke till i den dominerande reformationsdiskursen är att Luthers reformatoriska arbete i stort sett aldrig presenteras på ett historiskt tillfredsställande sätt. Man inkluderar i regel den radikala och modiga (men

10 Så exempelvis i den omfattande diskussionen om »kristen realism» initierad av den lutherska teologen Reinhold Niebuhr, se t.ex. hans bok *Moral man and Immoral Society* (New York: Scribner 1932). Jfr även Mark C. Taylor, *After God* (Chicago: University of Chicago Press 2007).

11 Friedrich Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. 5:e upplagan (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).

12 För ett inträngande diskussion av Müntzers gärning och teologi, se del III Gordon Rupp, *Patterns of Reformation* (London: Epworth Press 1969).

13 Idén om järnburen lanserades av Max Weber, se exempelvis Weber, *Protestantismens etik och kapitalismens anda*, övers. Agne Lundquist (Lund: Argos/Palmkron 1978).

företrädesvis akademiska) uppstudsigheten mot kyrkliga potentater, man inkluderar de teologiska perspektivförskjutningarna, man inkluderar bannlysning och umbäranden, man inkluderar striderna med fanatikerna, kulturgärningen – inte minst bibelöversättningen. Sedan kommer ett besvärande glapp, innan man åter inkluderar interna reformatoriska strider mellan Luther och Zwingli, Luther och Agricola osv.

I det besvärande historiska glappet finner vi bland annat reformationens implementering i Wittenberg, det politiska skeendet i staden, då Luther initialt var helt frånvarande. Om det finns något som är typiskt för många av reformationstidens olika politiska skeenden så är det att mycket skedde konkret i städerna, där karismatiska teologer och präster kom att få städernas magistrat att ställa sig på reformationsrörelsernas sida, med reformerade städer som följd. Reformationerna tog sig därför tämligen olika uttryck beroende på vilka religiösa ledartyper som drev kampen och hur städernas konkreta maktstrukturer såg ut. Som den första staden att reformeras blev Wittenberg mönsterbildande för en serie städer där lokala reformationsordningar upprättades, men det var knappast Luther som stod i centrum för de tidigaste händelserna i Wittenberg. Han befann sig i stället Wartburg, under kurfurstens beskydd från de kyrkliga myndigheterna.

Den blick med vilken vi ofta ser på reformationen utmärks inte minst av tankar om en specifik början 1517, med Luthers 95 teser som enligt legenden spikades upp på storkyrkan i Wittenberg. Men den händelsen är, som många har påpekat, knappast rimlig att betrakta som reformationens början. Möjligen var det början på ett uppstudsigt akademiskt beteende som kom att leda fram till en rad nya uppstudsigheter och teologiska frigörelseprocesser. Men för att det skulle kunna bli tal om en reformation med kyrkliga och sociala konsekvenser krävdes samhällsomdaning medelst kyrklig förnyelse. De som i själva verket genomförde reformationens första samhällsomdaning genom kyrkan var Luthers kollegor och förtrogna Andreas Bodensten von Karlstadt, Philipp Melancthon och Gabriel Zwilling. Melancthon,

Luthers närmste man, som inte i något avseende var revolutionärt lagd, kan sägas ha varit en modererande kraft i de tidigaste skeendena. Ändå hade Melancthon som lekman firat nattvarden på bibliskt sätt med sina studenter under hösten 1521, vilket givetvis var något oerhört. Till jul samma år gjorde ärkediakonen Karlstadt samma sak, lekmannaklädd – fast nu offentligt som ersättning för mässan. Detta oerhörda skedde med Wittenbergs stadspampar i ryggen och blev den egentliga starten på den kyrkliga revolutionen, som alltså kom att bli mönsterbildande för omgestaltningen av ett stort antal städer under de kommande åren.

Karlstadt stod i spetsen för genomförandet av ett antal reformer.¹⁴ Han hade bland annat sitt finger med i en bildstorm – förstörelse av kyrklig konst med utgångspunkt i det gammaltestamentliga bildförbudet – och han skulle i det avseendet få många efterföljare under de kommande decennierna. Här blir den ledande humanisten Karlstadt direkt parallell med de humanistiskt influerade reformer, inklusive bildstormar, som snart skedde i städerna längre söderut. Humanismen var nämligen tydlig i sin uppskattande hållning till det andligt sublima i religionen och vände sig i så måtto mot det folkligt vulgära i den kyrkliga konsten, samtidigt som många av humanismens företrädare även kom att anamma den reformatoriskt präglade kritiken av konsten i linje med det gammaltestamentliga bildförbudet.

Vidare bröt Karlstadt som en av de allra första mot prästcelibatet och gifte sig i januari 1522. Han blev genom dessa radikala handlingar en mycket viktig karismatisk figur som även ger en bakgrund till det starka folkliga stödet för kyrkliga reformer i Wittenberg. Åren innan hade han som professor och diakon varit i intensivt teologiskt verksamt för reformationens sak, inte minst som huvudperson i den relativt misslyckade Leipzig-disputationen (en disputation som ofta associeras med Luther, på grund av att han där tvingades formulera sina ståndpunkter på ett sådant sätt att han erkände heresi – något som blev den egentliga startpunkten för de formella anklagelserna mot honom).

¹⁴ För ett fascinerande porträtt av Karlstadts teologi och gärning, se del II i Rupp, *Patterns of Reformation*.

Men i det besvärande historiska glappet finner vi också reformationens snabba spridning norrut; ett skeende i vilket en om inte bortglömd så i alla fall blygsamt uppmärksammas reformator, Johannes Bugenhagen, var centralgestalt.¹⁵ Denne kom först tillsammans med Luther och Melanchthon att fortsätta det praktiska reformarbetet i Wittenberg, för att sedan dra det vidare till i en rad städer i norra Tyskland och i Danmark. Bugenhagen är kanske om någon den store »lutherske» reformatorn i fråga om att etablera en ny kyrklig legal och social ordning, där en rad städers samhällsliv skulle inlemmas i en ny typ av gudstjänstliv, genomgå kraftig moralisk upprustning, utveckla ett nytt skolväsende och införa välfärdsreformer, framförallt fattigdomsbekämpning.¹⁶ I ljuset av Bugenhagens arbete framstår den lutherska reformationen mycket mer som en social och moralisk ambition, byggd på en ny förståelse av Guds kärlek till människan som ska smitta av sig och etablera ett mellanmänniskt socialt ansvarstagande. Kyrkohistorikern Carter Lindberg konstaterar om självaste Luther efter att ha beskrivit just Bugenhagens nitiska arbete med att implementera reformationens sociala program: »Vid mer än ett tillfälle svor Luther att han inte längre kunde vara pastor [i Wittenberg] om människorna inte reformerade sina liv».¹⁷

Om vi mot den här bakgrunden på nytt återknyter till Foucaults anklagelser mot det lutherskt-protestantiska bör vi minnas Lindbergs ord: det fanns i den lutherska reformationen ingen som helst tanke på att skilja ett radikaliserat kyrkligt liv från det offentliga samhällslivet, enligt den konformistiska idén om att leva »samma» liv – alltså ett av religionen i det yttre opåverkat liv – för att nå en annan värld. Snarare levde idén att hela samhället skulle omdanas i grunden som en effekt

av Guds kärlek, kanaliserad genom evangeliet om Guds förekommande nåd. Det är i själva verket en av den protestantiska reformationens nyckelkarakteristika att man genom att reformera kyrkan sökte reformera *hela* samhället i syfte att sanningen skulle bryta fram som frälsande sanning. I det som man uppfattade som den yttersta tiden krävdes bot och bättring, vare sig man hörde till den nordtyska eller den schweiziska reformationen. Inget av detta uppfattades i något skede som modernt, utan tvärt om var den generella tankegången att man vände tillbaka till en biblisk och nytestamentlig förståelse av religionen och av samhället. Teologisk innovation var i alla lägen anatema och blicken framåt var dyster och inriktad på en relativt snar domedag.¹⁸

Men hur ska då vi se på Luther som social reformator och på hans roll i reformationens dramatiska politiska skede efter 1522? Ja, efter sin vistelse i borgen Wartburg kom Luther tillbaka till Wittenberg i mars 1522. Ungefär samtidigt kom kurfursten, Fredrik den vise, att på påvens och kejsarens order lugna ner de kyrkliga aktiviteterna i staden – även om han i princip tyckte att de var rimliga. Samtidigt som han bad stadens magistrat att hålla tillbaka och återinföra de traditionella kyrkliga bruken yttrade kurfursten sitt personliga stöd för Karlstadt och dennes reformer.

Luther själv ville dämpa den revolutionära iveren och körde så småningom helt över Karlstadt. Bugenhagen kom tydligare in i bilden. Men några av de övriga revolutionära personligheterna, som Zwilling, hade han visst overseende med. Det politiska reformsskeendet därefter är komplext. Man kan emellertid fråga sig om Luther själv under slutet av 1521 hade kunnat agera annorlunda än Karlstadt, Melanchthon och Zwilling i det fall han själv hade varit på plats i staden några månader tidigare? Det fanns i det skedet av utvecklingen ett mycket starkt tryck mot radikal förändring och Luther hade tidigare inte visat sig ovillig att handla med kraft om han ansåg att troheten till Guds ord så krävde. När han 1520 brände den

15 Se exempelvis Irmfried Garbe & Heinrich Kröger *Johannes Bugenhagen. Der Bischof der Reformation* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010).

16 Noterbart är att Bugenhagen inte sällan är osynliggjord också i historiska framställningar som har ambitionen att täcka den specifikt tyska reformationen, som i C. Scott Dixon, *The Reformation in Germany* (Oxford: Blackwell 2002).

17 Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell 1996), s. 126.

18 Anklagelser om innovation fick exempelvis kurfursten att hålla tillbaka Karlstadt och Melanchthon i Wittenberg, se Rupp, *Patterns of Reformation*, s. 98.

påvliga bannbullen mot honom brände han också den kanoniska rätten, vilket får ses som en mycket provocerande handling; en handling som i första hand talar ett revolutionärt och samhällsomdandande språk.

Det råder inget tvivel om att Luther i sitt tänkande sätter bibelordet först och att han betonar den egna förståelsen av ordet som reformerande kraft, dvs. att en kristen människa inte ska förlita sig på auktoriteter oavsett om de heter Luther, Melanchthon eller Karlstadt. Så bör man nog även förstå budskapet i några av de predikningar han höll efter sin återkomst från Wartburg i mars 1522: han ville egentligen inte kritisera reformskeendet sådant som det hade förlöpt, han ville moderera läget genom att få folk att agera utifrån egen övertygelse snarare än utifrån ett revolutionärt partitänkande som riskerade att skapa splittring.¹⁹

Att detta teoretiserande sätt att resonera kunde upprätthållas och utvecklas byggde emellertid på att mycket av reformarbetet redan var initierat och bollen satt i rullning. Utan de radikala praktiska förändringarna i Wittenberg hade Luthers tänkande möjligen inte haft den bas som han nu kunde ställa sig på och arbeta vidare utifrån. En sak som i den meningen gör Luther till just reformator, snarare än en första rangens politiska eller kyrkliga revolutionär, är alltså att han själv inte stod direkt politiskt ansvarig för det revolutionära resultat som hans teologiska tänkande hade satt igång. Men han utnyttjade i sanning den »post-revolutionära situation» som uppstått och hans texter innehöll givetvis en hel del revolutionärt stoff, vilket de romerska myndigheterna hade sett från första stund.

Denna översikt ger vid handen att reformationen i Wittenberg inte är en sak, den har inte bara en dimension. 1517 och 1521–22 representerar exempelvis två fullständigt olika saker. Luther är en aktör av många, och »hans» reformation är i en mening inte alls hans. Om Luthers teologi och kyrkliga reformarbete överhuvudtaget motsvarar något av det som exempelvis Foucault associerar med honom är det i så fall bara en smal aspekt av det vi kan betrakta som den furstligt sanktio-

nerade revolutionen i Wittenberg. Fattigdomsbekämpning, utvecklandet av vården, brandtal mot moraliskt förfall, varningar för den kommande domedagen, tillbakablickande på svunna guldåldrar – allt detta fanns intimt sammanflätat med den nya kyrkliga ordningen, den evangeliska teologin, den nya nattvardspraktiken, och den nya synen på bibeln och predikans roll.

Det vi idag ofta ser som en begynnande modernisering, en kamp för folkbildning och myndigblivande, var för Luther och hans reformivrande kollegor snarare en kamp på liv och död mot den djävul som håller människor borta från evangeliet: »Ty därför äro vi så angelägna att ofta predika över katekesen, att man rätt må inpräglad vad därtill hör hos de unga, icke djupsinnigt och lärt, utan kort och riktigt enfaldigt; ty blott så vinner det verklig ingång hos dem och bliver kvar i minnet.»²⁰

En annan reformation

Om redan Bugenhagens intensiva praktiska reformarbete ger vid handen att den »lutherska» reformationen var mycket mer än bara Luthers teologiska rekapitulation av rättfärdiggörelsetanken blir detta ännu tydligare om man beger sig söderut till Schweiz, där Luther visserligen kom att inspirera till kyrklig förnyelse, men där det kyrkliga reformtänkandet också fick en väsentligen egen prägel som gav upphov till en serie reformatoriska skeenden i flera betydelsefulla schweiziska städer.

Det finns här inte utrymme för några större utvecklingar kring reformationens faktiska skeenden i Schweiz. Nämnas bör dock några intressanta portalthändelser som inte är särskilt kända, åtminstone enligt det sätt vi undervisar om saken i Sverige. Vilka svenska teologer känner idag närmare till den så kallade »korvaffären» eller »korrhändelsen» i Zürich? Det var en symbolhändelse som i den schweiziska reformationen kan liknas vid Luthers uppspikande av de 95 teserna eller hans offentliga brännande av bannbullen.

Under fastan 1522 var Zwingli i Christoph Froschauers hus,

²⁰ Luther, Martin, *Stora katekesen*, övers. Gustaf Ljunggren, *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (Stockholm: Verbum [1957] 1969), s. 389.

¹⁹ Jfr Lindberg, *The European Reformations*, s. 107.

en förläggare som arbetade med en ny utgåva av Pauli brev. För att pigga upp sina tolv trötta arbetare serverade han korvar. Var det bara en slump att de som tog del av måltiden var tolv och att sättet han delade ut påminde Herrens måltid? Detta offentliga brott mot fastan trotsade både den medeltida fromheten och de kyrkliga och sekulära myndigheterna. Zürichs råd arresterade Froschauer, men inte Zwingli, som inte själv deltagit i måltiden.²¹

Huvudperson i den tidiga schweiziska reformationen var just Huldrych Zwingli (1484–1531), präst i katedralen, Grossmünster, sedan 1519 och berömd för sina evangeliska predikningar. Han hade en allmänt stark ställning i staden, men vek inte undan, utan tog parti för sin vän Froschauer genom att strax därefter predika över temat »Om valet av och friheten till mat». Detta var en av de första offentliga händelser i en lång serie som successivt ledde fram till att stadens magistrat tog parti för reformationen och slutligen instiftade den officiellt genom att den 11 april 1525 utfärda ett dekret om att mässoffret skulle avskaffas.

Zwingli var en humanistiskt skolad teolog och präst som utgick från Erasmus av Rotterdams reformkatolska tänkande för att sedan successivt radikaliserades och även påverkas av de nya reformatoriska idéerna från Wittenberg och annorstädes. Men det bör även att understrykas att han utvecklade ett självständigt reformatoriskt tänkande, baserat på den tidens främsta skolning i bibelstudier. Zwingli kom att verka i Zürich, men han hade studerat i Wien och Basel. Basel var den intellektuella centralorten i Schweiz med sitt livaktiga universitet. Från 1514 och fram till den schweiziska reformationens genomslag i Zürich 1525 präglades miljön, inte minst Basels universitet, i hög grad av Erasmus av Rotterdam, som slagit sig ner där på grund av den blomstrande tryckeribranschen i staden. Erasmus var den tidens intellektuella fixstjärna och även om han reste mycket och var frånvarande från Basel under en längre period (1516–1521) kom hans intellektuella förhållningssätt att bli mönsterbildande för hur reformationen i landet formades.

Zwingli, vars humanistiska bildning var omfattande och omvittnad, byggde upp en ordning i

Zürich som var modellerad efter Erasmus idéer i fråga om intellektuell ambition. I reformarbetet involverades hela staden, politiker, kyrkliga företrädare, förläggare och inte minst språkligt beivrade humanister.

Som teologisk personlighet kontrasterar Zwingli i mångt och mycket mot Martin Luther. Om Luther, inte minst enligt den historiskt etablerade schablonen, hade en sorts introspektiv och kontemplativ utgångspunkt för sitt teologiska nytänkande – där den personliga erfarenheten av en nådig Gud blev ett avgörande resultat av hans bibelläsning – ja då kan man uppfatta Zwingli som en socialt engagerad, utåtriktad och profetisk-politisk gestalt som i nationalistisk nit tidig angrep den i hans ögon ogudaktiga schweiziska politiken, vilken bland annat innefattade den djupt korruperade legosoldatmarknaden och det rådande pensionssystemet.²² Hans erfarenheter som fältpräst i de strider mot Frankrike som nådde sin kulmen slaget vid Marignano 1515 kom att prägla honom i detta avseende. Zwingli predikade Guds straffdom över landet om reformer uteblev, och när han senare utifrån egna bibelstudier och studier av kyrkofäder intog en radikalare reformatorisk hållning var det såsom präst med en djupt profetisk självuppfattning som han ledde reformationens skeenden i Zürich.

Även om Zwingli precis som Luther kraftfullt betonar tron och nåden kan den gammaltestamentligt-profetiska dimensionen i hans tänkande inte nog betonas. Zwingli satte det avancerade bibelstudiet i första rummet. Han hade till skillnad från Luther ingen princip om en kanon i kanon, utan såg hela skriften och alla texter som väsentliga i en sidoställd mening. Han introducerade ett nytt didaktiskt sätt att predika, då han gick igenom bibelböckerna konsekvent. Redan våren 1519 predikade han sig igenom hela Matteusevangeliet och etablerade därmed en långlivad reformert praxis att inte följa något kyrkoår eller andra föreskrifter för predikans tematik.

Från mitten av 1520-talet kom han att allt tydligare betona kontinuiteten mellan det gamla och det nya testamentet, alltmer övertygad om att Gud

21 Carter Lindberg, *The European Reformations*, s. 169 (min översättning).

22 Gordon: *The Swiss Reformation*, s. 50.

endast slutit ett förbund med mänskligheten och att bibeln ger uttryck för denna enförbundstanke. Av den anledningen kom studiet av det Gamla testamentet att inta en framskjuten plats i Zürichs reformerade andliga liv. Bruce Gordon skriver: »Den 19 juni 1525 öppnade *Prophezei* i Grossmünster, som början på den reformerta högre utbildningens första kapitel. [...] Intentionen med *Prophezei* var att, efter Pauli instruktioner i Korinterbrevet [I Kor. 14:26–33], göra den bibliska lärdomen nyttig för kyrkan. [...] *Prophezei* var bara avsedd för tolkning av Gamla testamentet.»²³

Allt detta kan låta märkligt, men inriktningen bottenade i den ovan nämnda förbundsteologin och betoningen på hela bibelns betydelse för den andliga uppbyggelsen och en följdenlig strävan efter att göra de för gemene man helt otillgängliga gammaltestamentliga profetskrifterna tillgängliga på tyska. Till detta kom sedan Zwinglis personliga intresse för studier i hebreiska, vilka han nu kunde få stort utlopp för genom att han till sin akademiska krets knutit det unga underbarnet Jakob Ceporin, som var lingvist med en för tiden unik kunskap i hebreiska.

Den starka *kontinuitet* som man i den schweiziska reformationen på detta sätt redan från början etablerade mellan det Gamla testamentets profetiskt-politiska dimension och den nytestamentliga insikten om rättfärdighet genom nåd allena har kommit att prägla den reformerta teologin genom seklerna och förklarar denna traditions naturliga övergångar mellan förkunnelse av Guds ovillkorliga nåd och en radikal moralisk förkunnelse. Bruce Gordon konkluderar: »Män och kvinnor är befriade från lagen genom Kristi perfekta lydnad, men lagen har inte blivit redundant. Den är inte längre en standard som sätter den kristne ifråga, snarare en vägvisare för det kristna livet i en fallen värld. Befriad från oro om den egna frälsningen kan varje kristen, enligt Zwingli, 'fritt och i glädje' lyda Guds lag, och i detta ligger den kristna frihetens essens.»²⁴

Vänder vi mot den bakgrunden åter tillbaka

till Foucault ser vi på nytt att hans tanke om en modernitetens kristna kvietism, som grundlades med den protestantiska reformationen, blir kraftigt problematiserad. Om det är något som karaktäriserar skeendena i Zürich så är det en politiskt radikal kristendom i syfte att väcka och förnya till sant kristet liv. Denna radikalism var något som Zwingli själv bittert fick se följderna av när han – av sina ännu radikalare efterföljare – blev anklagad för att sköta reformarbetet i alltför stor samverkan och konformitet med de sekulära makterna i staden.²⁵ Den så kallade radikala reformationen hade ett av sina starkare fästen utanför Zürich och med sin betoning på pacifism, kristen egendoms-gemenskap och troendedop kom radikalerna att tänja den zwinglianska reformatoriska tanken till sitt yttersta, bort från det etablerade samhället.

Också mot den bakgrunden är det helt nödvändigt att korrigera Foucault, vars schablonbild av protestantismen tenderar att helt bortse från att samma dynamik som i den senantika kyrkan upplät plats för asketism och radikal frånvändhet från det etablerade samhället, också fanns fullt utvecklad i reformationstidens kyrkliga verklighet. Var det några som levde ett annat liv för att nå en annan värld så var det Zwinglis tidigare bundsförvanter, anabaptisterna utanför Zürich – vilka sedan blev till fiender som effektivt slaktades av de nya reformatoriska myndigheterna, vars ambition i sin tur var att etablera ett annat liv för att nå en annan värld.

Något om Zwinglis teologi

Zwinglis teologiska och antropologiska grundhållning var närmast rationalistisk och tydligt färgad av det starka humanistiska intresset för hedniska tänkare. Det finns en speciell betoning på Guds andliga enhet, vilket även fick konsekvensen att en separation mellan andligt och världsligt genomsyrade hans teologi, liksom ett antropologisk åtskiljande mellan människans utvärtes köttliga och invärtes andlig natur.

Bengt Häggglund hävdar inte utan orätt att

23 Gordon: *The Swiss Reformation*, s. 232 (min översättning).

24 Gordon: *The Swiss Reformation*, s. 60.

25 Se exempelvis William R. Estep, *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism* (Grand Rapids: Eerdmans [1975] 1995).

Zwingsli teologi karaktäriseras av en grundläggande »metafysisk motsats mellan ande och materia».²⁶ Men likväl tar Häggglund grovt fel när han i anslutning till detta hävdar att »Ordet ej får någon större betydelse» i Zwingsli tänkande, och »att tron blott hänför sig till [Kristi] gudomliga natur».²⁷ I själva verket kan man säga att Zwingsli i stort sett helt delade Luthers idéer om rättfärdiggörelsen genom nåd allena, Skriftens fundamentala roll, betoningen på tron som gåva och inkarnationen som förutsättning för försoningen. Zwingsli må betona skillnaderna mellan Kristi naturer i inkarnationen, men den fulla inkarnationen är likväl helt central för hans förståelse av försoningen, vilken i huvudsak följer Anselms lära: »Att Kristus [så som människa] en gång utgav sig själv som ett offer utgör en evig och giltig lösen för alla troendes synder.»²⁸ Betoningen på särskiljandet mellan naturerna får alltså inte konsekvensen att inkarnationen och därmed frälsningen som kroppslig företeelse förnekas, men den kom i praktiken att få följder som »att mässan inte är ett offer, utan en minneshögtid för offret».²⁹

Zwingsli betonar Anden och Ordet, i den ordningen, och hävdar retoriskt att det är Kristi Ande som verkar genom Ordet och i sakramenten, inte tvärt om. Men det bör understrykas att Zwingsli med denna ordning framförallt vill markera betydelsen av andens ledning, snarare än att nedvärdera Ordet och sakramenten.³⁰ Den berömda natt-

vardsstriden, där Zwingsli gentemot Luther skarpt avvisar tanken på realpresens som en absurd sammanblandning mellan ande och materia, bottnar således inte i en absolut spiritualisering, som exempelvis Häggglund antyder. Zwingsli företrädde snarast ett synsätt där inkarnationen utgör den partikulära förutsättningen för försoningen, som en nödvändig gudomlig intervention, men där Kristi mänskliga natur inte i något avseende är annorlunda än andra mänskliga naturer och följaktligen inte omnipresent. I den meningen är Gud inte permanent inblandad i den här världen på ett konkret materiellt sätt, utan är snarare reellt absent i sin kroppsliga natur, vilket för Zwingsli emellertid inte alls innebär en Guds principiella frånvaro.

Ur denna serie av teologiska betoningar springer även förutsättningarna för bildstormandet som, förutom den explicita hänvisningen till det gammaltestamentliga bildförbudet, även hade sin utgångspunkt i den filosofiska tanken, att Guds väsen inte kan representeras av materiella ting, som bilder och andra artefakter. Den kraft med vilken bildstormen genomfördes i Zürich med omnejd, runt 1523, kom att få stark symbolisk och därmed politisk betydelse i Schweiz. De spänningar som senare skulle leda till religiöst inbördeskrig grundlades kanske främst genom detta påtagliga utagerande av den teologiska åskådningen. Det bör dock tilläggas att det var Zwingsli nära medarbetare Leo Jud som i första hand drev på bildstormen. Zwingsli hade en något moderat inställning som bland annat gick ut på att han, åtminstone initialt, tyckte att det räckte att täcka över de skändliga bilderna.

Efter eskalerande konflikter med anabaptisterna efter 1525 kom Zwingsli även att utveckla sin försynsteologi i riktning mot en fullfjädrad predestinationslära. I likhet med Luther menade han att varje uppfattning om tron som en frälsande gärning är falsk, vilket som bekant leder till betonandet av frälsningen som en Guds viljeakt av nåd allena. De utvalda är av evighet utvalda av Gud enligt en supralapsarisk ordning, dvs.

26 Bengt Häggglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, fjärde upplagan (Lund: Liber 1981), s. 235.

27 Häggglund, *Teologins historia*, s. 235.

28 Huldrych Zwingsli, *The Defense of the Reformed Faith*, Vol. 1, övers. H. Wayne Pipkin (Allison Park: Pickwick Publications 1984), artikel 18, s. 92 (min översättning från den engelska översättningen).

29 Zwingsli, *The Defense of the Reformed Faith*, s. 92 (min översättning från den engelska översättningen).

30 W. Peter Stephens, »The Theology of Zwingsli», *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, red. David Bagchi & David C. Steinmetz (Cambridge & New York: Cambridge UP 2004), s. 87. Stephens noterar i samma sekvens att Zwingsli anser att människan till sin utvärtes natur undervisas av det yttre Ordet, medan hon till sin invärtes natur undervisas av Anden. I fråga om detta hade Luthers artikel om det yttre Ordet från samtalen Marburg kunnat vara skriven av Zwingsli, det finns i princip inget som skiljer deras synsätt åt. Jfr även Alistair McGrath, *Reformation Thought. An*

Introduction. Third edition (Oxford: Blackwell 1999), s. 133–134.

det är inte på grund av att Gud förutser syndafallet som han iscensätter en frälsningshistorisk ordning där människor utkoras. Denna radikala supralapsariska predestinationstanke, som bara till viss del kan sägas vara i linje med Augustinus mönsterbildande utkorelsestanke, delade Zwingli med Luther och senare även med Calvin, medan reformatorer som Philipp Melancthon och Heinrich Bullinger – Zwinglis oerhört inflytelserike efterträdare i Zürich – kom att utveckla läran i andra riktningar (mer om detta nedan).³¹

Guds stad

Då bilden av Luther som en upphöjd apolitisk reformator har etsat sig fast genom historien – inte minst i det nordiska medvetandet – är det begripligt att bilden av den politiske reformatorn, Zwingli, som senare dog i full strid på slagfältet i religionskriget i Kappel 1531, också har etsat sig fast som en rent negativ motbild.³²

Av den anledningen brukar man sällan berätta särskilt mycket mer om Zwingli än att han stred med Luther om nattvardsläran utan att lyckas få tillstånd någon samsyn, samt att han just dog i strid. Men som redan antytts: Zwingli är och förblir en av reformationens mest intressanta gestalter som på kort tid lyckades medverka till en sorts reformatorisk idealstat i Zürich, en konstruktion som – åtminstone minst i jämförelse med Calvins Geneve – skulle kunna liknas vid en realiserad teokrati.³³ Annorlunda uttryckt lyckades Zwingli etablera en av de få exemplen på något som verkligen kan aspirera på beteckningen Guds stad, såtillvida att den kyrkliga och profetiska

visionen involverade stadens ledarskikt och sippade ner genom ett genomgripande reformarbete i hela samhället. Det bildningsprojekt som startade med *Prophezei* och snart ledde fram till bildandet av Zürichs akademi, utgick både från ett lekmanbehov och ett behov av bildade präster, vars roll var väsentlig i det reformerade samhället.

Ironiskt nog kom Zwinglis starka teologiska betoning på det andliga till skillnad från det köttsliga och jordiska att hamna i viss konflikt med en fundamental dimension av hans politiska projekt i Zürich, som just tenderade att skapa en stabil jordisk form för det andliga livet och som skulle kunna sägas svara an mot den nivellerade protestantism som Foucault försöker fånga med sitt kritiska påpekanke. I den meningen representerar Zwingli själv hela den ambivalens som ledde till hans egen och myndigheternas konflikt med anabaptisterna. Zwingli hade i politisk mening ambitionen att förnya det kristna samhället i världen, men var i ett annat avseende teologiskt övertygad om behovet att asketiskt och strikt skilja det gudomliga från det världsliga.

Hur kunde då reformationen i Schweiz konsolideras och utvecklas vidare efter att Zwingli hade initierat blodiga och fullständigt misslyckade krig mot de icke-reformerade stadsstaterna, och dessutom själv förlorat livet? Visserligen hade en serie städer reformerats under åren efter 1525, Basel och Bern, för att ta två exempel. Men ingen av dessa städer hade uppnått en tillnärmelsevis lika gynnsam kritisk balans mellan världslig och andligt ledarskap som Zürich, och det fanns ingen riktig kraft att vara föregångare för hela den samhälleliga rörelsen i de olika stadsstaterna. Den enskilt viktigaste orsaken till den reformerta traditionens konsolidering stavas istället Heinrich Bullinger (1504–1575), som blev Zwinglis efterträdare. Bullinger är förmodligen en av de allra mest oförtjänt bortglömda reformatoriska gestalterna överhuvudtaget sett till hans betydelse och inflytande under 1500-talet. Han verkade i reformatorisk anda från tiden före den första schweiziska reformationen i Zürich och överlevde Jean Calvin med mer än ett decennium.

Bullinger var efter Kappelkrigen tveklöst den

31 McGrath påpekar att Zwingli har anklagats för att i frågan om försynen i stort sett ha kopierat den hedniska tänkaren Senecas *De providentia*, vilket förstärker det drag av fatalism som de supralapsariska prediktionslärorerna tenderar mot. McGrath, *Reformation Thought*, s. 133.

32 Jfr exempelvis Bengt Hägglunds dåligt maskerade avsmak mot Zwinglis »artskilda» reformatoriska projekt med hänvisning till hans död på slagfältet. Hägglund, *Teologins historia*, s. 236.

33 Jfr Robert C. Walton, *Zwingli's Theocracy* (Toronto: Toronto UP 1967), en korrigerad av detta perspektiv ges i Heiko Augustinus Oberman, *The Reformation*. Övers. Andrew Colin Gow (Edinburg: T&T Clark 1994), s. 185.

reformatör som åtnjöt störst respekt över hela Europa och hade ett enormt nätverk av kontakter. George Ella hävdar att »om Bullinger överhuvudtaget är känd idag är det uteslutande som Zwinglis yngre hjälpreda som alltid befinner sig i dennes skugga.» Men, fortsätter Ella, »Bullinger kallades en gång rättmätigt för 'alla kristna kyrkors gemensamma herde' och hade ett internationellt rykte som vida överglänste Luthers, Zwinglis och Calvins.»³⁴

För att bara ge en liten aning om Bullingers stora auktoritet kan man vända sig till den fortlöpande diskussionen kring predestinationsläran under de decennier som följde efter 1520-talets turbulens. Bullinger företrädde en augustinsk influerad utkorelselära av infralapsarisk typ, vilket innebär att utkorelsen är en Guds nådehandling som sker då Gud förutser att människan kommer att falla i synd. Den stora vinsten med denna typ av lära framför en supralapsarisk predestinationslära är att Gud inte riskerar att bli ansvarig för synden. Gud frälser från den synd som människan själv har skulden till. Bullingers teologiska profil är genomgående pastoral och i hans ögon blir en nådelära som inte genomgående kan redogöra för Guds oändliga kärlek till människan oduglig. De som går förlorade gör det inte för att Gud vill eller orsakar detta. De får sitt rättmätiga straff för synden, medan de utkorade utkorats av ren och skär nåd.

Mot denna bakgrund är det intressant att se hur han debatterade med en av reformationens mest profilerade företrädare för en supralapsarisk predestinationslära, Jean Calvin, i samband med att denne ville fördöma teologen och predikanten Hieronymus Bolsec, som lärde att Gud inte var syndens upphov, något som denne menade att Calvins och Zwinglis läror förutsatte. Bolsec hävdade att han lärde samma sak som Melancthon, Brenz och Bullinger, vilket ledde till att Calvin vände sig till Bullinger för att reda ut saken – detta utspelade sig i februari 1552.

Bullinger medgav att man i Bolsecs uppfattning kunde finna problematiska aspekter, men han var

lika tydlig med att Calvins och Zwinglis synsätt lätt kunde ge upphov till tanken att Gud var ytterst ansvarig för synden. Bullinger säger därefter tillrättavisande till Calvin:

Tro mig, många tar illa vid sig av dina påståenden om predestinationen i dina *Institutio*, och från det har Hieronymus [Bolsec] dragit samma slutsats som han drog från Zwinglis bok om Guds försyn. I själva verket är det min uppfattning att apostlarna endast berörde detta sublimes teologiska område mycket kortfattat, bara om de tvingades till det, och även under sådana omständigheter försiktigt för att inte förolämpa de fromma. Snarare förstod de att Gud önskade alla människor väl, och att han erbjuder frälsning i Kristus, vilket inte i sig kan mottagas utifrån ens eget värde, men genom tron som i sanning är en Guds gåva. Och de utvalda är i sanning valda på grund av Kristus och hans nåd och inte på grund av någonting som tillhör dem själva: de fördömda går sannerligen under på grund av sin egen skuld och inte på grund av Gud ondska.³⁵

I det brev från Calvin till Bullinger som följde på detta bad Calvin Bullinger att hålla denna lilla meningsmotsättning mellan dem, så att inte kyrkans enhet skulle riskeras. Calvin menade vidare att det var en helt ogrundad anklagelse att säga att han skulle lära att Gud var syndens upphov, men att han fann försvaret av Guds ovillkorliga nåd så viktigt att betona i förhållande till Bolsecs tendens att ge den fria viljan ett utrymme att de starka formuleringarna blev nödvändiga.³⁶ Men i sitt nya tillrättavisande svar till Calvin framhåller Bullinger åter sin ståndpunkt: »Att Gud inte bara förutsåg utan också predestinerade och ordnade Adams fall är ett sätt att tala om ondskans ursprung och syndens orsak som kan vändas så att Gud själv blir upphovsman.»³⁷ Vidare betonar han, i motsats mot såväl Augustinus som Calvin, att det inte förefaller rimligt att anta att Gud för att fullborda sin plan för världen bara skulle rädda några få, så att predikan av evangeliet för de stora massorna ytterst skulle ha syftet att förblinda dem och förhärda deras hjärtan.

Även om denna diskussion är teologiskt intres-

³⁵ Bullinger citerad i Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination* (Grand Rapids: Baker Academic 2002), s. 62 (min översättning).

³⁶ Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination*, s. 62.

³⁷ Bullinger citerad i Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination*, s. 63 (min översättning).

³⁴ George M. Ella, *Henry Bullinger. The Shepherd of the Churches* (Durham: Go Publications 2007), s. 19.

sant i sig lyfter jag här fram den framförallt för att den illustrerar Bullingers självklara auktoritet och ledande roll i den mognande Schweiziska reformationens kontext. Man vände sig till honom och lyssnade noga. Betydelsefulla gestalter som Calvin och Farel hade i mångt och mycket Bullinger som en av sina viktigaste beskyddare under den oroliga fas när de blev fördrivna från Geneve. Bullinger hade också en viktig roll i den kampanj som senare fick Geneve att återge Calvin ledningen över de kyrkliga reformerna.³⁸

Genom Bullingers övertagande av Zwinglis arbete i Zürich kom alltså reformationsprojektet att konsolideras och gå in i en lång fas av lugn och stabilitet. Till skillnad från Zwingli avstod Bullinger formellt sett från alla icke-kyrkliga maktpositioner, men han kom därigenom snarare att utöka det kyrkliga inflytandet i staden genom att han ständigt kallades som rådgivare till stadens råd. Zürich framstår i detta ljus som det allra mest lyckade och fullt ut iscensatta reformatoriska projektet av alla i Europa, givet de ambitioner som generellt präglade reformatorerna.³⁹

Baksidan av detta – vilket i någon mån gäller hela den reformation som inspirerades av Zwingli och som spreds över de schweiziska städerna – var att det i så hög grad berodde av en eller ett par drivande och energiska personer, som på ett fenomenalt sett kunde leda, driva och upprätthålla de maktbalanser som krävdes inom ramen för den lokala ordningen. Efter Bullingers död 1575 kom ingen betydande efterträdare och zwinglianismen faller därför successivt undan för calvinismen i fråga om vilka krafter som kommer att leda den internationella reformatoriska rörelsen. Calvinismen är visserligen starkt besläktad med – och direkt inflätad i – den reformatoriska tradition som Zwingli och Bullinger representerar, men den kom likväl att bli något annat.

38 Ella, *Henry Bullinger*, s. 189.

39 Oberman har beskrivit Zürich som den prototypiska stadsreformationen, men betonar också att ett snävt perspektiv på staden riskerar att överbetona Zwinglis betydelse och inflytande, samtidigt som man förlorar blicken för hans vidare betydelse i Schweiz och i Europa. Oberman, *The Reformation*, s. 184–185.

Calvin: en mer mobil kyrka

Om gudsstaden i Zürich var en framgångsrik konstruktion berodde det framförallt på att den fungerade som en kyrka och ett samhälle i symbios; en stad på berget som Bullinger uppfattade den. Detta symbiotiska tillstånd berodde på olika partikulära omständigheter i maktstrukturerna som gjorde att spänningar och konflikter inte lyckades rubba ordningen. I de andra städerna råde inte samma balans och i den fransktalande stadsstaten Geneve, som bara var löst relaterad till det schweiziska förbundet, var läget för reformationen inte lika gynnsamt. Calvin hade kallats 1536 dit efter att ha tagit parti för reformationen några år tidigare. Guillaume Farel, som var stadens egentlige reformator, hade 1535 fått rådet att godta reformationen och avskaffa mässoffret. När Calvin kom till staden året därpå kan man förenklat säga att han i kölvattnet av dessa skeenden tillsammans med Farel grundade en reformert församling. Eftersom varken Calvin eller Farel hade några medborgerliga rättigheter kunde de inte bedriva reformarbetet enligt de modeller som nyttjats i de schweiziska städerna, genom direkt inblandning i de styrande församlingarna. Däremot har det påpekats att de politiska och sociala förhållandena i Geneve under tiden för Calvins verksamhet där var synnerligen gynnsamma för det specifika projekt som Calvin kom att iscensätta.⁴⁰

Det som huvudsakligen ledde till Farels och Calvins fördrivning från Geneve redan 1538 var just deras försök att *underifrån* bygga upp en kyrka i symbios med den världsliga makten. I Calvins skrifter från den här tiden kan man se ett tydligt betonande av tanken att ett offentligt ärande av Gud och Guds verk är en uppgift både för magistrat och prästerskap, så att »prästernas lydnad även är en civil plikt, precis som magistratens lydnad även är en religiös plikt.»⁴¹ Detta tog sig uttryck i en önskan om kyrkliga befogenheter i det världsliga livet, vilket innebar att man kom i konflikt med stadens myndigheter. De styrande

40 Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge & New York: Cambridge UP 1982), s. 57.

41 Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, s. 67.

i staden ansåg sig besitta rätten till alla typer av beslut. Stadens ledarskap stod i kontakt med Bern som i sin tur hade intresse av att påverka den kyrkliga utvecklingen i Geneve i en moderat riktning. Konflikten eskalerade och påsken 1538 beordrade rådsförsamlingen på Berns initiativ att osyrat bröd måste användas för nattvarden, vilket fick Calvin och Farel att vägra att dela ut nattvarden i protest mot den inskränkta pastoralafrihet som detta innebar (inte för att de inte kunde tänka sig osyrat bröd, utan på grund av att det var rådet som tog beslutet). De båda reformatorerna exkommunicerade därefter de två stora församlingarna i Geneve (i sin helhet) ur sin kyrka, som ett uttryck för pastoral makt, vilket ledde till att de omedelbart fick lämna staden.

Men redan 1541 återkallades Calvin av stadens myndigheter och kom att bli kvar till sin död 1564. Ett villkor för att han skulle kunna tänka sig att komma tillbaka var att han nu själv skulle få etablera en specifik legal ordning för kyrkan som var avpassad för den specifika situationen i Geneve. Calvins kyrkoordning stipulerade fyra kategorier av kyrkliga ämbeten: lärare, pastorer, diakoner och äldste, vilka alla hade särskilda arbetsinstruktioner. Lärarna skulle hålla läran ren och utbilda i den kristna tron, pastorerna skulle predika ordet och förvalta sakramenten, diakonerna ansvarade för fattigdomsbekämpning, sjukvård och välgörenhet, medan de äldste, som var lekmän, skulle se till att ordning rådde rent allmänt. De äldste valdes ur stadens ledarskikt och var tolv till antalet. Över dessa ämbeten fanns slutligen det så kallade konsistoriet, som kan uppfattas som en typ av kyrklig domstol. Konsistoriets ledamöter som bestod av de tolv äldste och pastorerna. De hade till uppgift att systematiskt övervaka stadens moraliska liv och i deras händer låg även makten att exkommunicera.

Det finns mycket att säga om denna kyrkoordning och väldigt mycket negativt har sagts om det puritanska skräckvälde som man lätt föreställer sig att staden kom att utvecklas till. Om vi återvänder till Foucault ser vi emellertid återigen att den reformation och den protestantism han föreställer sig i sin modernitetskritik inte täcker den typ av asketisk ambition som Calvin hade för sin kyrka.

Det må vara sant att calvinismen har betytt mycket för modernitetens framväxt, men knappast genom att uppfatta det kristna livet som ett med världen konformt liv, endast påverkat av en inre subjektiv sanning, utan kraft till förändring av yttre förhållanden.

Det finns en nära affinitet mellan Calvins Geneve och de tidigare reformatoriska skeendena i de olika städerna, men det finns aspekter som gör att Geneve skiljer ut sig. Det väsentliga jag vill peka på i detta sammanhang är att det i Geneve, till skillnad exempelvis från i de schweiziska städerna, blev nödvändigt att utveckla en *särskild kyrkoordning* för att konsolidera reformationens inflytande över samhället. Denna initiala svaghet kom att bli kalvinsimens stora komparativa styrka. Genom att modellen i grunden är ecklesiologiskt autonom – beskriver kyrkans samhällseliga position i termer av en avgränsad ecklesiologi organisation – blev den också principiellt mobil. Med hjälp av Calvins ordning kunde man nämligen enkelt etablera nya socialt inflytelserika kyrkor i olika och socialt varierande sammanhang. Därför var det calvinismen snarare än zwinglianismen som spreds ut över världen. Zwinglianismen var bokstavligen fastbyggd i den medeltida staden och dess förvaltning, medan calvinsimens kyrkomodell kunde förflyttas och modifieras för att fungera på nya platser.

Avslutning

Jag började den här essän med att hävda att reformationen är mer än Luther. Jag hävdade också att det påståendet är en truism, som likväl inte alltid framstår som så självklar som den borde. Vid det här laget, efter att jag nu har skisserat några alternativa bilder av reformationens skeenden och personer, tror jag att truismen just framstår som mer truistisk.

Men jag talade också om att Luther, inte minst i den nordiska kontexten, även har en sorts kategorial funktion för vår förståelse av reformationen, som gör att vi har svårt att inte falla tillbaka i schabloner, vilka i sin tur gör att vi inte erkänner reformationstidens rikedom, och – vilket är värre – luras att tro på förenklade berättelser om hur »reformationen» eller »protestantismen» är

fundamentala för moderniteten och följaktligen för hur vi måste förstå oss själva idag.

Jag ägnade sedan uppmärksamhet åt Michel Foucaults meta-teori om sanning där han just anklagar protestantismen för att modernisera kristendomen och därigenom bana väg för en modern subjektförståelse som ytterst sett skapar ett förtryckande samhälle utan några mekanismer för radikal förändring. Mitt resonemang har genomgående byggt på tesen att det är en viss modern tolkning av Luther – hans klyvning mellan inre och yttre människa, mellan lag och evangelium, mellan andligt och världsligt, samt hans kontraintuitiva konstellationer av dessa motsatspar via tanken på en forensisk rättfärdighet som inte kan förfogas över eller effektueras i goda gärningar – som gör att Foucault kan säga som han gör.

Foucault blev i den här texten en representant för ett relativt utbredd sätt att diskutera protestantismen. Det jag sedan har försökt göra genom denna essä är att visa på personer, teologiska intentioner och kyrkliga skeenden som leder bort från Foucaults stereotypa bild av protestantismens förbådande av moderniteten. De gestalter och sammanhang jag berört är bara några få av alla de intressanta som man kunde ha tagit upp och de hör till största delen samman med reformationens tidigare faser.

Jag förnekar inte att protestantismen och reformationen är oerhört viktiga för förståelsen av moderniteten, men jag tycker det är lika uppenbart att reformationens skeenden är typiskt förmoderna och ytterst svåra för moderna människor att komma nära. Vad som är karaktäristiskt för reformationen och protestantismen går inte att säga exakt, och därför går det inte heller att säga exakt hur den har påverkat oss och vad i den som har bidragit till modernisering. I ett avseende bidrog den definitivt till att kyrkan återvände till en *äldre* form av praxis, som uttryckte en stark önskan om att leva ett annat liv för att nå en annan värld, även om den i detta återvändande också uppfann sig själv på nytt och framförallt i ett flertal nya versioner. För att reformationens betydelse för oss ska bli mer förstådd bör man läsa reformatörerna själva i deras sammanhang, förstå hur annorlunda

deras förutsättningar var jämfört med våra – och då menar jag många fler reformatörer än bara den Luther som också och i första hand var en medeltidsmänniska.

Abstract

THE FACES OF THE REFORMATION

This article starts with a historical truism: »The Reformation is more than Martin Luther.« This is obviously a truism, and yet, especially in the Scandinavian debate, Luther still dominates almost everything that is said about the Reformation. This is not only a confessional problem, but describes a more general cultural habitus. First, the article sets out to show how the discourse about modernity has hijacked Luther and the reformation. The main example is the French philosopher Michel Foucault and his critical understanding of modernity and truth, which he occasionally relates to Luther and Protestantism, as if these were pivotal modern phenomena. Secondly, an attempt is made to give a broad and multidimensional overview of the early Reformation in Germany and Switzerland, focusing a variety of persons, places and events. This is done in dialogue with the example of Foucault, in order to provoke a discussion about the plurality of Reformation compared to standard images in our time.

Referenser

- Dixon, C. Scott, *The Reformation i Germany* (Oxford: Blackwell 2002).
- Ella, George M., *Henry Bullinger. The Shepherd of the Churches* (Durham: Go Publications 2007).
- Estee, William R., *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism* (Grand Rapids: Eerdmans [1975] 1995).
- Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982* (Paris: Gallimard/Seuil 2001).
- Foucault, Michel, *Modet till sanning. Styrandet av sig själv och andra II, Collège de France 1983–84*, övers. Johan Sehlberg (Hägersten: Tankekraft förlag 2015).
- Garbe, Irmfried & Heinrich Kröger, *Johannes Bugenhagen. Der Bischof der Reformation* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010).
- Gregory, Brad S., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge Mass.: Harvard UP 2012).
- Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, fjärde upplagan (Lund: Liber 1981).
- Höpfl, Harro, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge & New York: Cambridge UP 1982).
- Lindberg, Carter, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell 1996).
- Luther, Martin, *Om en kristen människas frihet*, övers. Josef Svennung (Stockholm: Verbum 2013).
- Luther, Martin, *Stora katekesen*, övers. Gustaf Ljunggren, *Svenska kyrkans bekännelseskrifter* (Stockholm: Verbum [1957] 1969).
- Martinson, Mattias, *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund: Arcus 2010).
- McGrath, Alistair, *Reformation Thought. An Introduction*. Third edition (Oxford: Blackwell 1999).
- Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell 1990).
- Niebuhr, Reinhold, *Moral man and Immoral Society* (New York: Scribner 1932).
- Oberman, Heiko Augustinus, *The Reformation*, övers. Andrew Colin Gow (Edinburg: T&T Clark 1994).
- Rupp, Gordon, *Patterns of Reformation* (London: Epworth Press 1969).
- Schelling, Friedrich, *Philosophie der Offenbarung*. 5:e upplagan (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).
- Sehlberg, Johan & Sven-Olov Wallenstein (red.), *Foucault och antiken* (Hägersten: Tankekraft förlag 2017).
- Stephens, W. Peter, »The Theology of Zwingli», *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, red. Bagchi, David & David C. Steinmetz (Cambridge & New York: Cambridge UP 2004).
- Söderberg, Hjalmar, *Den allvarsamma leken* (Stockholm: Bra böcker 1979).
- Taylor, Mark C., *After God* (Chicago: University of Chicago Press 2007).
- Venema, Cornelis P., *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination* (Grand Rapids: Baker Academic 2002).
- Walton, Robert C., *Zwingli's Theocracy* (Toronto: Toronto UP 1967).
- Weber, Max, *Protestantismens etik och kapitalismens anda*, övers. Agne Lundquist (Lund: Argos/Palmkron 1978).
- Zwingli, Huldrych, *The Defense of the Reformed Faith*, Vol. 1, övers. H. Wayne Pipkin (Allison Park: Pickwick Publications 1984).

MARTIN BERNTSON

Reformationen som folket inte ville ha?

År 1973 förklarade kyrkohistorikern och Aarhusteologen P. G. Lindhardt att en av de stora skillnaderna mellan den danska och den svenska reformationen bestod i böndernas i respektive rikes förhållningssätt till de kyrkliga förändringarna. Medan de danska bondeuppror som förekom under reformationstiden främst handlade om sociala frågor gjorde de svenska bönderna inte bara uppror såsom samhällsklass, utan också i »et stædigt og ultrakonservativt forsvar for den gamle tro», vilket föranledde världslig överhet att gå försiktigt fram i den kyrkliga förändringen.¹ Enligt Lindhardt utgjorde med andra ord de svenska böndernas traditionella hållning gentemot de reformatoriska förändringarna en viktig faktor för att förstå reformationens trögörlighet i det svenska riket.

Det källmaterial som ger kunskap om traditionella hållningar inom det svenska folket har uppmärksamrats i företrädesvis tre akademiska sammanhang. För det första har det inom kulturhistorisk forskning funnits ett intresse för tröga strukturer inom folkets mentaliteter. Fokus har då riktats mot hur gamla kyrkliga sedvänjor och världsuppfattningar har kvarlevt i det svenska riket som en form av strukturellt motstånd, riktat inte bara mot den lutherska läran i sig utan i förlängningen också mot det moderna samhällets framväxt. Det har för kulturhistorikerna varit

viktigt att se detta motstånd inte bara som en kamp mellan lutherskt och katolskt utan också som en kamp mellan traditionell och modern religion. Med traditionell religion avses då den ofta lite vildvuxna senmedeltida katolska fromhetskulturen, och med den moderna religionen avses de olika konfessionella uttrycksformer som präglas av moderniteten, alltså inte bara den lutherska kyrkan utan också den katolska. Denna kulturhistoriska forskning har främst riktat fokus mot traditionella hållningar bland allmogen gentemot reformationen under senare delen av reformationstiden och under stormaktstiden.²

För det andra har det funnits intresse för trögörlighet och folkligt motstånd mot reformationens idéer inom en typ av historieskrivning där en bortglömd katolsk historia berättas. I det sammanhanget har både det motstånd som på olika sätt artikulerades mot införandet av reformatoriska gudstjänsthandlingar under 1500-talet och de tröga strukturerna infogats i ett perspektiv som inte bara handlar om tradition kontra modernitet utan också om en kamp mellan förlorarare och vinnare, mellan katoliker och lutheraner.³

För det tredje bör det framhållas att de tröga strukturerna knappast är okända inom kyrkohistorisk forskning. Hjalmar Holmquist väjer i sin

1 Lindhardt 1973, s. 24.

2 Se exempelvis Malmstedt 1994; Malmstedt 2002; Weikert 2004; Zachrisson 2017.

3 Se Heiding & Nyman 2016 samt Nyman 1997, s. 19–22.

reformationshandbok 1933 knappast för att ge flera exempel på hur krav ställdes på att bevara traditionella kyrkliga sedvänjor.⁴ Hilding Pleijels forskning handlade som bekant mestadels om senare tidsperioder, men även i detta hänseende får han betraktas som något av en pionjär när det gäller uppmärksammandet av kvarlevande katolsk kyrklig sed, exempelvis seden att »bära barnet under lästen».⁵

Inom svensk forskning har den av Lindhart omtalade traditionella hållningen gentemot de reformatoriska förändringarna bland svenska bönder alltså knappast varit okänd, men materialet som ger oss kunskap om dessa hållningar har mer sällan varit föremål för närmare granskning. Det av Lindhardt omtalade »ultrakonservativa» försvaret har gärna förutsatts eller antyttis i studier av den tidiga reformationen i Sverige, men utan att inta någon framträdande betydelse för händelseutvecklingen, där den akademiska teologiska diskussionen intagit en desto mer prominent roll.⁶ Under senare år har det samtidigt allt oftare gjorts gällande att reformationen i Sverige infördes »övervägande mot folkflertalets önskan».⁷ Evangelisk predikan, upplösningen av klostren och hotet mot den sakramentala fromhetskulturen var enligt detta perspektiv praktiska uttryck för en reformation som folket alltså inte verkade vilja ha.

Under ett reformationsjubileum är det förstas relevant att ställa sig frågan om vilka praktiska uttryck den reformatoriska förändringen tog och hur dessa förändringar togs emot inom olika lokala arenor. När det gäller frågan om hur så kallat vanligt folk tog emot de nya idéerna ställs vi samtidigt inför flertalet källkritiska problem. Dessa problem kan förstas lösas genom ren ignorans, det vill säga genom att osynliggöra det av Lindhardt uppmärksamade bondemotståndet med motiveringen att analysen av materialet så

komplikerat att det inte går att dra några säkra slutsatser om det. Men om vi i vår postmoderna samtid, präglad av ett sökande efter »alternativa fakta», ändå uppfattar det som relevant att tala om och försvara en relevant kyrkohistorisk kunskapskultur, måste vi våga gå in i komplicerade frågor om kyrkans förflutna utan att vara rädda för vare sig konfessionella hänsyn eller källkritisk problematik. Om vi skall kunna dra några slutsatser om det svenska folkets reception av reformationens idéer finns det därför vissa problem som vi måste hitta godtagbara lösningar på.

Var finns källorna?

De källor som ger oss kunskap om förhållningsätt inom det svenska folket till reformationen kan delas upp i fyra kategorier.⁸

För det första finns källor som är utfärdade av representanter för allmogen. För svensk del är vi välsignade med ett relativt rikligt bestånd av källor som har utfärdats inom lokala politiska arenor. För att förstå denna omständighet måste vi beakta den relativt ekonomiskt och politiskt starka roll som de svenska självägande bönderna under senmedeltid och tidigmodern tid hade. Brev från allmogen har utfärdats vid häradsting och liknande instanser, där det fanns en vana att interagera med kungamakten. Det föreligger flera brev utfärdade av bönders representanter där det riktas kritiska synpunkter på den religiösa utvecklingen, både i form av brev som riktats till andra landskap, ibland för att skapa allianser inför en konflikt, och brev riktade direkt till kungen. Flera av de mest intressanta breven inom denna kategori är utfärdade vid tinget i (Stora) Tuna i Dalarna, där bönder från olika dalsocknar regelbundet mötte bergsmän från Bergslagen. Vi har faktiskt även brev som skickats till tinget från bönder i Mora, Orsa och Leksand. Även om dessa brev formellt sett är utfärdade av bondemenigheterna behöver det inte innebära att en bonde eller bergsman har hållit i pennan. Sannolikt är det präster eller ordensbröder som har fyllt denna uppgift. Om vi försöker rekonstruera processen bakom utfär-

4 Se exempelvis Holmquist 1933:1, s. 122–125, 200–204, 257.

5 Pleijel 1970, s. 163–179. Till denna kategori skulle också kunna räknas exempelvis Berntson 2010, Berntson 2016 och Berntson 2017.

6 Folkligt motstånd uppmärksammas dock i översiktsverk som Grell 1992; Kouri 1995; Buchholz 2003.

7 Heiding & Nyman 2016, s. 13.

8 Se vidare Berntson 2016, s. 337–355.

dandet av denna typ av brev såg den troligen ut på följande sätt. Först fördes diskussioner om en specifik sakfråga, varefter någon utifrån diskussionerna nedtecknade en förlaga till det brev som skulle skickas, sedan lästes brevet upp och deltagarna fick genom handuppräknings ta ställning till om de accepterade att det skickades vidare i tingets namn. I denna typ av källmaterial finns flera upplysningar om hur allmogen motsätter sig konfiskationer av silver från kyrkor och kloster, upplösningen av kloster och konvent, och kräver vigd ärkebiskop till Uppsala.⁹

För det andra finns källor utfärdade av representanter för överheten där folkets krav på att behålla traditionell fromhetskultur återkommer. Kungliga brev, ställda till både bönderna själva och till adelsmän och präster ger oss indirekta kunskaper om folkets klagomål då dessa besvaras i punktform av kungen. I de fall vi saknar böndernas egna skrivelser kan vi dra vissa slutsatser av deras innehåll utifrån kungens referat. Vi har också brev från andra representanter för samhällets elit, särskilt adelsmän och högre prästerskap, skrivna både mellan varandra och till folket. I dessa brev återkom kungen ofta till problemet att folket var så »grovt» och »olärt» när det gällde teologiska frågor, att de helt enkelt lät sig duperas.¹⁰

För det tredje finns källor utfärdade i möten mellan olika samhällsgrupper. Inom denna kategori möter vi brev som utfärdades av upprorsallianser där både allmoge, borgare, adelsmän och präster kunde ingå. I stort sett alla bondeuppror före Dackeupproret var alliansuppror. Så var fallet med de tre dalupproren (1525, 1527 och 1531) och med det västsvenska upproret (1529). Vi vet inte i vilken utsträckning allmogens representanter har påverkat detta material, men även här finns det antydningar om att innehållet i skrivelserna har bejakats av en majoritet av deltagarna genom handuppräknings. Tydligt är också att de avfattades i syfte att göra intryck på allmoge runtom

i landet. Som exempel kan vi nämna hur upprorsallianserna under västsvenska upproret 1529 uppmanade till uppror mot Gustav Vasa på grund av hans stöd till den lutherska läran som tagit sig uttryck i att klostren övergivits, att sakramenten hade kränkts, att biskopar, präster, munkar drivits ur riket, att det publicerats kritiska böcker om sakramenten och att helgonen förlöjligades. Dessa handlingar var så grova att problematiken bakom dem inte behövde förklaras, det räckte med att räkna upp aktuella förhållanden.¹¹ Från upproren har vi också förhandlingsdokument, både i form av överenskommelser och referat av förhandlingar som skett för att stilla oroligheter. För att stilla sådana oroligheter krävdes som regel vissa eftergifter, exempelvis löften om att vidmakthålla de gamla, goda sedvänjorna.¹²

För det fjärde har vi juridiskt material och berättande källor. I diverse juridiska handlingar omtalas hur bönder på olaglig väg har försökt behålla sina gamla seder. Som exempel kan nämnas källan från en konungaräfst i Uppsala, från maj 1541, rörande Alunda socken, där bönderna under påsken olovligt tagit ned triumfkrucifixet för att genomföra så kallad korskrypning.¹³ Denna typ av material, som det tyvärr inte finns särskilt mycket av från 1500-talet, ger oss intressanta inblickar i enskilda personöden och i socknarnas liv, men de bör inte okritiskt betraktas som representativa uttryck för allmänhetens värderingar och normer. Det gör vi ju inte heller med brottsmål från vår egen tid. Det finns också berättande källor i form av tänkeböcker och krönikor som omtalar traditionella inställningar gentemot gamla kyrkliga seder bland folket. Krönikorna om Gustav Vasa har olika källvärde, och faktum är att den äldsta krönikan, som tillskrivs Peder Svart, har det lägsta värdet. Detta hindrar inte att de ändå används, fast med försiktighet.¹⁴ Men det finns även andra typer av berättande källor. Ett av de mest citerade yttrandena om det svenska reformationsmotståndet är Olaus

9 Se exempelvis HSH 23, s. 7–9, 14–21; GIR 4, s. 418; GIR 6, s. 356–359, 361f., 374, 397; GIR 7, s. 526, 533–537; GIR 8 s. 370f.

10 GIR 2, s. 259; GIR 3, s. 16, 162f.; GIR 4, s. 18f., 74–76; GIR 12, s. 256; GIR 13, s. 200–207; GIR 14, s. 402f.; GIR 15, s. 133f., 136, 151, 287f.

11 GIR 6, s. 356–359, 361f.

12 Se härom Bertnson 2010, s. 364–375.

13 Källan finns tryckt i *Upländska domböcker* 3, s. 117f.

14 En presentation av de olika kungakrönikorna från denna period där deras källkritiska värde också uppmärksammas finns i Bertnson 2010, s. 36f.

Petris svar till de tyska stockholmsborgarna som ansåg att reformationen i Sverige gick för långsamt: »at man moste faara sachta medh thetta folket her j landet».¹⁵ Vi kan också nämna uppgifterna i en sockenbok från Skellefteå, där det koncist anges att när »svenska mässan» började firas i Skellefteå landskyrka på juldagen 1536 var den »icke mycket välkommen».¹⁶

Det finns olikartade källkritiska problem med alla dessa olika materialkategorier om vi vill komma åt hur folket såg på reformationen. Men en sak är säker, nämligen att innehållet i alla dessa källkategorier faktiskt pekar i samma riktning. Berättande källor, rättshandlingar, riksdagsakter, upprorsförhandlingar, upprorsakter, samhällselitens brev, kungens offentliga brev till folket och böndernas egna skrivelser ger vid handen, att det inom den svenska allmogen under den tidiga reformationsperioden förekom ett försvar av traditionell fromhetskultur och ett aktivt motstånd mot den lutherska läran och dess praktiska uttrycksformer. Trots att materialet emanerar från olika samhällsklasser och samhällsintressen talar de alla om ett värnande av traditionella (och fiskala) ordningar inom allmogen.¹⁷ Detta material reflekterar helt enkelt de pågående praktiska förändringarna inom kyrkolivet. Under tidiga reformationsfasen uttrycks ett värnande om det hotade klosterväsendet, av traditionellt mässfirande, sakramentens bestånd och helgonvördnad. Under 1540-talet värnas snarare om de då hotade sakramentalierna, såsom användningen av vigvatten och olja. Under slutet av 1500-talet värnar allmogen om den då hotade elevationen.¹⁸

Är källorna representativa för den allmänna opinionen?

En kritisk invändning mot användningen av det material som hittills har presenterats är frågan om vad det egentligen representerar. Det finns

problem med att använda källor som härrör från brottsmål och upprorshandlande och beskriva det som »folkets» uppfattningar. För vad är det egentligen vi får kunskap om när vi läser brottsmål eller undersöker upprorsakter?

Vidare kan termen »folklig» inte göra anspråk på att nödvändigtvis omfatta en majoritet av folket och den kan inte heller sägas åsyfta någon distinkt folklig mentalitet, som skulle vara helt åtskild från elitens uppfattningar.¹⁹ Därtill kommer att folkligt motstånd mot förändringar i kyrkans rituella liv inte är något unikt för den tidiga reformationen utan förekom både före och efter denna period. Vi måste tvärtom sätta in detta motstånd mot religiös förändring i ett större tidsmässigt perspektiv. Det var nämligen inte först under 1520-talet som folk i Sverige betecknade kungen som kättare för att han gjorde ingrepp i kyrkan. Snarare kan vi se detta värnande om traditionella seder som ett återkommande motiv i kampen mot regeringsmakten under senmedeltiden. Detta värnande återspeglar också ett reellt förhållande, nämligen att världslig makt under senmedeltiden vid återkommande tillfällen faktiskt försökte utöka sitt inflytande över kyrkan. Vi kan erinra oss om hur det 1434 under Engelbrektsupproret anfördes att Erik av Pommern hade dragit fördärv över rikets invånare, över dess kyrkor och kloster och vägrat att hålla den kungliga ed som han hade svurit. Även om han hade lovat att älska Gud och älska och stärka den heliga kyrkan hade han i praktiken fördärvat både kyrka och kristendom genom att som biskopar insätta ovärdiga och olärdade män. Upprorsmännen påpekade syrligt att Erik genom detta handlande verkade tro att han var en påve, något som innebar kätteri, särskilt då han hade fördrivit biskopar som konfirmerats av påven. Denne kättare var inte rädd för Gud eller för kyrkans bann, och inte heller för påven eller konciliet, utan att tveka lät han fångsla präster och munkar. Vi måste alltså utgå från att det vi kallar reformationen bara var en av flera förändringsprocesser i kyrkans historia (förvisso en av de mest framgångsrika) och kampen mot den

15 SST, s. 268.

16 HSH 17, s. 56.

17 Se diskussionen i Berntson 2016, s. 355.

18 Innehållet i detta material diskuteras utförligt i Berntson 2010.

19 Se diskussionerna hos Brown 1981, s. 13–19, Scribner 2001, s. 31–33; Walker Bynum 2011, s. 129; Toivo 2016, s. 11.

stod i kontinuitet med senmedeltidens värnade av kyrkans frihet och gamla sedvänjor.²⁰

Förvisso är det problematiskt att göra generella bedömningar av folks mentaliteter utifrån vittnesbörd som relaterar till »bråkiga» personer. Vår egen tids flitiga användare av sociala medier eller kriminella personer representerar inte nödvändigtvis ett normaltillstånd, men likväl kan de inte heller osynliggöras. Vi kan däremot inte utgå från att de som värnande om traditionella kyrkliga ordningar uttryckte den breda majoritetens uppfattning utan att det också mycket väl kan ha funnits en tyst acceptans för de kyrkliga ordningarna.²¹

Även om den kvantitativa omfattningen av värnandet av traditionella ordningar inte går att fastslå, var det ändå så pass betydelsefullt att kungamakten ansåg det vara ett politiskt problem som motiverade stora satsningar på fostran av folket.

Kan de religiösa uttrycken isoleras?

Inom efterkrigstidens historieforskning har det funnits en tendens att undervärdera och närmast helt osynliggöra religionens roll i olika typer av konflikter. Orsaken har då inte i första hand varit att forskarna varit »pro-lutherska» och velat ignorera en katolsk historia utan snarare beror det på att de frågeställningar och teoretiska antaganden som präglat historievetenskapen snarast varit riktade mot mer eller mindre tydligt observerbara kausala orsaker bakom den moderna statens framväxt och inte mot underliggande världsåskådningar och handlingsnormer. Dessutom utgick förklaringsmodellerna ofta från en relativt snäv analys av de ekonomiska strukturernas roll. Ett närmast klassiskt exempel är Lars-Arne Norborgs analys av »Västgötherrarnas uppror» från 1961 där han för att förklara upprorets orsaker – inte helt utan poänger – fränkänner de religiösa faktorerna all betydelse och lyfter istället fram den handelspo-

litiska samhörigheten mellan Västergötland och västra Småland.²²

Detta lite »religionsblinda» perspektiv är faktiskt inte unikt för Sverige. I analysen av de engelska upproren under Henrik VIII:s och Edward VI:s regeringsperioder fanns länge också en tendens att ignorera de religiösa motiven till förmån för sociala och ekonomiska faktorer. Den engelske historikern Arthur Geoffrey Dickens kunde vid återkommande tillfällen förklara att under det engelska upproret *Pilgrimage of Grace* (1536) var de flesta upprorsmännen mer intresserade av materiella problem än av religiösa och politiska förhållanden, detta trots att särskilt upplösningen av de engelska klostren intog en framträdande roll i agitationen. Även utan reformationen skulle det enligt Dickens ha ägt rum ett uppror i norra England vid denna tid. Orsaken till upproret var snarast dåliga skördar, höga spannmålspriser och missnöje med jordägarna. Utan att på något sätt ifrågasätta att dessa faktorer nog också hade betydelse i sammanhanget, får man nog ändå säga att Dickens sätt att motivera den prioritering han gör av olika faktorer, säger ganska mycket om just 1960-talet. Han utgick nämligen från att den allmänna opinionen, »then as now» inte var särskilt intresserad av »the abstract issues of theology and church government».²³ Dickens nedprioritering av den religiösa faktorn byggde alltså på att »vanligt folk» liksom i hans egen samtid inte var särskilt intresserade av teologiska frågor eller brydde sig om vem som styrde kyrkan. Men frågan är om 1500-talets människor verkligen var så likgiltiga gentemot religionen som Dickens ansåg att 1960-talets opinion var. Sedan slutet av 1970-talet har religionens återkomst på den världspolitiska arenan måhända gjort det enklare att föreställa sig vilken politisk kraft som religiös tro har haft i forna tider.

Både före och efter Dickens studier har de religiösa motiveringar som förekom under dessa

20 Se diskussionen i Berntson 2016, s. 335f.

21 I det sammanhanget är det viktigt att reflektera över vad som skiljer politiskt ändamålsenliga uppror från mer spontant hållna upplopp, se Hallenberg & Holm 2016, s. 125–127.

22 Se Norborg 1961. En viktig genomgång av teoribildning kring bondeuppror i Norden under senmedeltid och tidigmodern tid finns i Österberg 1979.

23 Dickens 1967, s. 61; se även Dickens 1959, s. 90f.

uppror tydligt framhållits.²⁴ Det under 1980-talet förnyade intresset för religionens betydelse har emellertid inte inneburit att andra faktorer har förbisetts, istället har samspelet mellan olika faktorer, däribland religionen, betonats. Belysande för detta pluralistiska perspektiv finner vi hos C.S.L. (Cliff) Davies som menar att det är lika problematiskt att enbart fokusera politisk-religiösa orsaker som att låsa sig fast vid socio-ekonomiska faktorer. I det samspel som Davies intresserar sig för, var kampen mot regeringsmaktens reformatoriska kyrkopolitik viktig just eftersom det gav ett »sammanhang» och kunde binda ihop de olika sociala grupperna som tillsammans utgjorde en allians mot kronan. Kampen mot reformationen var alltså knappast oväsentlig, utan utgjorde snarast det sammanhållande band som förenade de olikartade deltagarna.²⁵

När vi studerar de olika folkliga proteströrelser som förekom i Sverige under 1500-talet bör vi vara öppna för att orsakerna var många och olikartade,

24 Se Davies 1985, s. 58f., 71f., 85–88; Haigh 1969, s. 61–85; Haigh 1975, s. 118–138; Scarisbrick 1968, s. 34of.

25 Davies 1984, s. 16f., 36f. Det kan i detta sammanhang nämnas, att de krav på återgång till traditionella kyrkliga seder som vi möter i de svenska och engelska upproren också förekommer i norskt källmaterial. För Norges del är materialet visserligen sparsamt, men under grevfejden sammanställdes, troligen på initiativ av ärkebiskopen Olav Engelbrektsson, en lista till kungamakten, där det ingick krav på att försvara munkar och nunnor och helgdagar samt att stävja de nya ordningarna med köttätande på fredagar och mässan på norska, se Gustafsson 2000 s. 220; källan finns i DN 10, nr 674. Vidare bör det framhållas att de tröga strukturerna ingalunda var unika för de evangeliska kyrkorna. Det finns exempel från katolska delar av Tyskland där det visat sig vara svårt att förmå folket att anamma de nya idéerna som hade slagits fast vid det tridentinska konciliet. Det var egentligen först under 1700-talet som prästerskapet i Speyer lyckades skapa ett »katolskt medvetande», men det innebar inte att folket passivt anammade alla lätens påtryckningar. Detta katolska medvetande växte fram genom kamp mellan katolsk reform och folklig reaktion, se Forster 1992, s. 5, 199. Liknande svårigheter fanns också på reformert mark, vilket kan illustreras med det våldsamma motstånd som rådde mot försöken att införa kalvinsk reform i Brandenburg. Den ikonoklasm som skedde ledde till folkliga reaktioner, vilket fick kurfursten Johann Sigismund att backa, och istället kvarstå i den lutherska reformen, se Nischan 1994, s. 187f, 209, 235. Dessa exempel visar hur viktiga folkliga uppfattningar var när den religiösa ordningen skulle förhandlas.

men att de i flera avseenden kunde samspela med varandra. Reformationen kan inte betraktas som den enda orsaken till protesterna, men liksom under 1400-talets uppror spelade religionen en viktig roll för agitationen och i upprorsmaterialet kan vi också få en inblick i den betydelse traditionell religiositet hade för folk.

Under upproren mot Gustav Vasa uttrycktes också ett motstånd mot andra inslag i regeringsmaktens alltmer åtstramande politik. Kampen mot regeringsmaktens beskattningar och försvaret av traditionell religionsutövning kan betraktas som en reaktion mot regeringsmaktens ökande maktcentralisering och ingreppen i kyrkan och åtstramningen i skattepolitiken utgjorde olika teman i denna utveckling. Under upproren uttrycktes följaktligen ett motstånd mot den centralisering av makt som tog sig uttryck i *både* kyrkliga förändringar och skattepolitik.

Om historikerna förr var »religionsblinda», får vi inte glömma det motsatta problemet, nämligen risken för att bli »religionsbländade». Vi bör betrakta förändringarna i religionen i 1500-talets Sverige som en del av en större helhet, där både den reformatoriska utvecklingen, förändringarna i handelspolitiken och det ökande skattetrycket möjliggjordes genom och själva bidrog till att möjliggöra den tidigmoderna maktcentralisering inom staten som präglade Gustav Vasas regeringsperiod.

Hur pass självständiga var egentligen bönderna?

Men hade inte Gustav Vasa lite rätt ändå, när han hävdade att bönderna egentligen var duperade av papistiska präster och biskopar? Var det inte så, att det faktiskt fanns en hel del demagoger ute på bygden som drev på de anti-reformatoriska uttrycken?

Visserligen måste vi betrakta Gustav Vasas yttranden som uttryck för hans härskarteknik, för han tog helt klart folkets konservatism på största allvar. Men vi bör samtidigt räkna med att bönderna i många fall var påverkade av präster och andra informationsbärare. De kunskaper som de

hade om reformationen kunde visserligen i många fall vara självupplevt, men i andra fall hade de uttryckligen fått sina kunskaper via handelsresande och kyrklig elit, ehuru vi samtidigt inte får glömma att böndernas egna representanter deltog vid riksdagar och andra viktiga möten där religionsfrågan dryftades. Men frågan är om det faktum att kunskaperna om reformationen kom »utifrån» gör motståndet mindre intressant? Vi kan jämföra med det motsatta förhållandet. I danska städer som Malmö och Köpenhamn blev många stadsborgare tydligt påverkade av den nya lutherska läran, ofta efter att evangeliska predikanter börjat predika den.²⁶ Att borgarna i dessa städer, där det fanns en god jordmån för sådan förkunnelse, var påverkade av lutherska predikanter hindrar dock inte att de hyste en allvarlig evangelisk trosövertygelse.

Ett »katolskt» missnöje?

Det är viktigt att hålla i åtanke att kampen mot olika praktiska reformatoriska uttryck och försvaret av vissa traditionella kyrkliga seder inte nödvändigtvis behöver tolkas som en kamp mot den lutherska reformationen som helhet eller som ett försvar av hela den katolska fromhetskulturen. Att bönder i Hälsingland ville ha en vigd biskop till sitt ärkestift behöver inte innebära att de motsatte sig prästers möjlighet att gifta sig.

Visserligen förekom en skepsis mot »den förgiftade lutherska läran» och de praktiska uttryck denna lära tog,²⁷ men det var knappast allt som försvarades. Vidare behöver inte de enstaka missnöjesyttringarna gentemot enskilda fenomen inom ramen för vad vi kallar »reformationen» betraktas som ett missnöje mot hela reformationsprocessen. Vi ser inte heller några tydliga missnöjesyttringar gentemot avskaffandet av avlatshandeln eller brytningen med påvedömet. Det är med andra ord ingen självklarhet att tala om försvaret av traditionella kyrkoseder som ett uttryck för att folket ville »bevara den katolska kyrkan». Däremot går det att betrakta motståndet som ett sätt att bevara traditionella av fäderna ärvda seder (ungefär som under

väckelserörelserna). Tydligt blir detta förhållande då vi betraktar det motstånd som uttrycktes, också från delar av folket, gentemot Johan III:s reformer på 1570- och 1580-talen. Dessa reformer var visserligen katolicerande och på sätt och vis reaktionära, men i det motstånd som riktades mot dem ansågs de vara en innovation mot den fäderneärvda tron som man fostrats i sedan »gamle kung Gustavs» regim.²⁸ Som exempel kan nämnas hur det vid permässomarknaden i Linköping i juni 1580 inför den samlade menigheten upplästes ett brev från Johan III, som beklagade att prästerna i stiftet förrädiskt hade spridit ut rykten bland gemene man om att han skulle vilja fira mässa enbart på latin och dessutom återinföra prästcelibat och mässfirande under enbart en gestalt.²⁹ Under femtio års tid hade motståndet mot religiös förändring alltså gått från en rädsla för mässan på svenska till en rädsla inför återinförandet av mässan på latin. Att döma av denna och flera likartade källor var också den reform som Johan III ville genomföra på sätt och vis en »reformation som folket inte ville ha».³⁰

Av denna anledning finns det skäl att vara försiktig med uttrycket »reformationsmotstånd», ett uttryck som både antyder en form av stelbent enkeltrafik, och att folk motsatte sig alla delar av det vi kallar reformation. Att istället tala om en »förhandling» om traditionell religion ger mer dynamik och anknyter dessutom till interaktionen med både tidigare och senare förändringar i det praktiska fromhetslivet.³¹

28 Se redogörelsen i Berntson 2017, s. 202–210, med tillhörande referenser.

29 RR 26/6 1580, RA.

30 Under 1590-talets kamp för att bevara elevationen fördes diskussioner mellan olika läger. Till stor del handlade om olika grupper inom det evangeliska lägret som ville bevara elevationen som hade en haft en given plats inom evangeliskt gudstjänstfirande sedan detta inleddes, se Hellström 1942, s. 90f.; se också Berntson 2017, s. 217.

31 Se Berntson 2017, s. 287–300.

26 Se Johannesson 1947, s. 148.

27 Se Berntson 2010, s. 286–289.

Vad var problemet med förändringarna?

Om vi nu kommit fram till att åtminstone väsentliga delar av folket inte var så positivt inställda till alla uttrycksformer som reformationen medförde, blir frågan varför och vilken eventuell koherens vi kan möta i detta material. Det är ganska lätt att komma fram till vilka inslag i den traditionella fromhetskulturen det var som folk värnade om, däremot utgör svaret på frågan om varför man värnade om dessa inslag ett mer eller mindre välgrundat pussel som vi får sammanställa utifrån de fragmentariska och koncisa formuleringar som förekommer i materialet.

Ett återkommande uttryckssätt i materialet är att de traditionella föremålen och riterna skulle behållas eftersom de vigts och ägnats åt Guds tjänst, ett brett begrepp som omfattar såväl mässfirande, tidebön och pilgrimsfärder, och som teologiskt kan förstås som människans rituella respons på Guds handlande med henne.³² Precis som det judiska folket åtnjöt Guds nåd och som motprestation upprätthöll lagen, tog också det nya förbundets gudsfolk emot Guds gåvor och nåd och var ålagda att ge något tillbaka. Då denna tjänst inte längre var möjlig att upprätthålla kunde konsekvenserna anses vara att möjligheten till en salig hädanfärd undanröjdes samt att det svenska folket utsattes för Guds straffdom redan här i detta livet.³³ Vi kan i det sammanhanget också nämna att förändringarna i kyrkan kunde betraktas utifrån ett apokalyptiskt perspektiv – reformationen var ett tecken på att tidens slut närmade sig. Detta synsätt delades som bekant av både lutheraner och katoliker.³⁴

Men varför var de traditionella föremålen och handlingarna viktiga? För att kunna svara på denna fråga bör vi beakta vad det i källmaterialet vid flera tillfällen återkommande uttrycket »den goda, gamla, kristliga sedvänjan» innebar.

32 Se också diskussionerna i Berntson 2010, s. 282–286, 333–343; Berntson 2012, s. 52–59.

33 Om denna så kallade vedergällningslära, se Malmstedt 1994, s. 193f.

34 Sandblad 1942, s. 108, 201–205, 214–220.

Därjämte bör också beaktas den återkommande uppfattningen att den tro och tradition som »fäder och föräldrar» upprätthållit hade försvunnit. Det fanns en auktoritet i ålderdomen. Riter och handlingar som funnits länge hade så att säga förädlats genom åren. Deras bestånd innebar att de var av Gud sanktionerade.³⁵

Samtidigt är det viktigt att betona, att förfädernas tro i praktiken alltid var stadd i förändring – och det av den enkla anledningen att släkten följa släktens gång. Motståndet mot reformationen var ofta påfallande dagsaktuellt. Under 1520-talets uppror återkom frågor om konfiskationer av silver, om ingreppen i klostren, om det tidiga firandet av mässan på svenska i Stockholm. Under Dackeupproret, som ägde rum i början av 1540-talet, var det andra frågor som var aktuella. Visserligen var mässfirandet fortfarande aktuellt och mässan på svenska var nu inte enbart en Stockholmsangelägenhet, men nu tog man inte upp klostren längre, utan istället återkrävdes vigvatten, palmblad och vigd olja som avskaffats under det tidiga 1540-talets kulturreform. Om vi sedan vandrar några decennier framåt i tiden, och hamnar i Johan III:s regeringsperiod och i hans försök att driva en katoliserande linje i kyrkolivet, ser vi, som tidigare har framgått, i den folkliga agitationen att man tydligt vänder sig mot detta sätt att frångå den gamla goda läran som etablerats under kung Gustav. Man försvarade alltså den rituella praxis som förfäderna hade bekämpat. Den folkliga opinion som vi möter i materialet är fortsatt traditionell, men denna traditionalism inrymde helt andra inslag än tidigare.

Sammanfattningsvis går det att argumentera för att det i Sverige fanns ett motstånd mot reformationens praktiska genomförande, åtminstone i flera enskildheter, och ett försvar av traditionell fromhetskultur. Det finns med andra ord anledning att instämma i P. G. Lindhardts observation, att detta motstånd hade betydelse för den försiktighet som tidvis kunde präglade det strategiska genomförandet av reformationen.³⁶ Samtidigt får vi inte glömma bort de människor som passerar under vår radar, de

35 Berntson 2010, s. 275–282; Berntson 2017, s. 241f.

36 Se argumentationen i Berntson 2010, s. 364–375.

som inte begick brott eller protesterade. Måhända är det i deras tysta medgivande som vi finner fröet till den tidigmoderna konfessionsstaten.

Summary:

AN UN-POPULAR REFORMATION?

The fact that common people in Sweden during the Reformation often violently opposed the attempts to reform piety life and thereby prolonged the Reformation process is not wholly unknown in earlier research albeit the sources has seldom been thoroughly investigated. If such an investigation is to be made, it is important to neither diminish nor to overestimate what could be drawn from these sources.

The source material that brings light on common man's reception of the early Reformation in Sweden consist of letters issued by representatives of the common man, by private and official letters issued by the elite, including the king, acts from the upheavals, chronicles and legal material. All of these sources are in various ways individually problematical to use. However, what is rather obvious is that they all, irrespective of their different tendencies, point to the fact that among common man, there existed a defense of traditional church policy. However, the content of this defense was varied. Whilst during the 1520s people defended the monasteries, the sacraments, the Latin mass and the new Lutheran faith, during the 1540s we still see a defense of the Latin mass but also attempts to regain sacramentals such as anointment oil and holy water.

We shall however be cautious about generalizing these utterances too much. Whilst these opinions certainly had gained foothold among parts of the people, we do not have much material concerning the people who may actually have appreciated the Reformation. However, in any case the people who reacted against the Reformation were so many or at least so powerful that it was seen as a political threat by the Swedish government.

Another risk in using this material in order to gain ha picture of popular mentalities in the 16th

century, is that the defense of the religious tradition cannot be isolated from the popular defense of other things, for example taxes. Whilst some earlier research has made invisible the religious impact of the upheavals, we should not fall in the other trench and become »dazzled by religion». Rather it is important to see religion in its interplay with other societal factors who in different ways tried to counter the centralization process which characterized early modern society.

It is also important to notice that for example the peasants in their defense of traditional faith were influenced by clergy and mendicant friars. However, this does not imply that the people lacked their own will. Rather, just like the burghers in cities like Malmö were influenced by preachers, the appeal to peasants to for example join the upheavals presupposes a traditional piety among common people.

Furthermore, the defense of traditional piety need not necessarily imply that people wanted to remain »Catholics» or that they despised all aspects of the Reformation. Rather we can regard the defense of the faith of the fathers as a negotiation about the piety culture. In fact, the catholicizing church reforms issued by king Johan III was seen as a violation of the good, old Lutheran faith that had been instituted in the kingdom by king Gustav.

From common man's point of view, the transformations nowadays known as »The Reformation» were problematic in various ways. The violation of the faith of the fathers, which implied an abolition of the »good, old, Christian order», was thought of as a violation of the good relation with God, signified by man's duty to uphold the service of the Lord, a fact that was also regarded in an apocalyptic perspective as denoting a time close to the coming of Anti-Christ.

Despite all these reservations, we should still acknowledge the Danish theologian P. G. Lindhardt's idea that the Swedish peasants during the early Reformation were more traditional when it came to religion than their Danish counterparts and that this traditionalism contributed to the slowness in the Reformation process in the kingdom of Sweden.

Källor och litteratur

- Andrén, Åke, 1999. *Sveriges kyrkohistoria 3. Reformationstid*. Stockholm.
- Berntson, Martin, 2010. *Mässan och armborstet. Uppror och reformation i Sverige 1525–1544*. Skellefteå.
- Berntson, Martin, 2012. »Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring», i Eva-Marie Letzter (red.), *Auktoritet i förvandling. Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationstidens Sverige* (Opuscula Historica Upsaliensia, 49). Uppsala.
- Berntson, Martin, 2016. »Fanns det ett folkligt reformationsmotstånd i Sverige under 1500-talet?», i Fredrik Heiding S.J. & Magnus Nyman (red.), *Doften av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv*. Skellefteå.
- Berntson, Martin, 2017. *Kättarland. En bok om reformationen i Sverige*. Skellefteå.
- Brown, Peter, 1981. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. London.
- Buchholz, Werner, 2003. »Schweden mit Finland», i Matthias Asche & Anton Schindling (herausg.), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*. Münster.
- Davies, C. S. L., 1984. »The Pilgrimage of Grace reconsidered», i Paul Slack (ed.), *Rebellion, popular protest and the social order in Early Modern England*. Cambridge.
- Davies, C. S. L., 1985. »Popular religion and the Pilgrimage of Grace», i Anthony Fletcher & John Stevnsson (eds), *Order and disorder in Early Modern England*. Cambridge.
- Dickens, A. G., 1959. *Lollards and protestants in the diocese of York 1509–1558*. Oxford.
- Dickens, A. G., 1967. »Secular and religious motivation in the Pilgrimage of Grace», i G. J. Cuming (ed.), *Studies in church history vol. IV. The province of York*. Leiden.
- DN 10. *Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forhold, sprog, slægter, sæder, lovgivning og rettergang i middelalderen*. Oslo 1880.
- Forster, Marc R., 1992. *The Counter-Reformation in the villages. Religion and reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*. Ithaca.
- GIR 2–15. *Konung Gustaf den förstes registratur*. Stockholm 1864–1893.
- Grell, Ole Peter, 1992. »Scandinavia», i Andrew Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe*. Cambridge.
- Gustafsson, Harald, 2000. *Gamla riken, nya stater. Statsbildning, politisk kultur och identitet under Kalmarunionens upplösningskede 1512–1541*. Stockholm.
- Haigh, Christopher, 1969. *The last days of the Lancashire monasteries and the Pilgrimage of Grace*. Manchester.
- Haigh, Christopher, 1975. *Reformation & resistance in Tudor Lancashire*. Cambridge.
- Hallenberg, Mats & Holm, Johan, 2016. *Man ur huse. Hur krig, upplopp och förhandlingar påverkade svensk statsbildning under tidigmodern tid*. Lund.
- Heiding, Fredrik S.J. & Nyman, Magnus, 2016. »Inledning», i *Doften av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv*. Skellefteå.
- Hellström, Olle, 1942. »Elevationsstriden och enighetsförbudet efter Uppsala möte 1593. Några synpunkter på prästerskapets ställning från Uppsala möte till Arboga riksdag», i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 42.
- Holmquist, Hjalmar, 1933:1. *Svenska kyrkans historia 3. Reformationstidevarvet 1–2*. Stockholm.
- HSH 17, 23. *Handlingar rörande Skandinaviens historia*. Stockholm 1832, 1852.
- Johannesson, Gösta, 1947. *Den skånska kyrkan och reformationen* (Skånsk senmedeltid och renässans, 1). Lund.
- Kouri, E. I., 1995. »The early Reformation in Sweden and Finland c. 1520–1560», i Ole Peter Grell (ed.), *The Scandinavian Reformation from evangelical movement to institutionalization of reform*. Cambridge.
- Lindhardt, P. G., 1973. »Reformationen i Norden i komparativ belysning», i Carl-Gustaf Andrén (red.), *Reformationen i Norden. Kontinuitet*

- och förnyelse (Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning, 3). Lund.
- Malmstedt, Göran, 1994. *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800* (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, 8). Göteborg.
- Malmstedt, Göran, 2002. *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Lund.
- Nischan, Bodo, 1994. *Prince, people, and confession. The Second Reformation in Brandenburg*. Philadelphia.
- Norborg, Lars-Arne, 1961. »Västgötherrarnas uppror», i *Scandia* 1961.
- Nyman, Magnus 1997. *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*. Uppsala.
- Pleijel, Hilding, 1970. *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm.
- RR (Riksregistraturet) 26/6 1580, RA (Riksarkivet).
- Sandblad, Henrik, 1942. *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation*. Uppsala & Stockholm 1942.
- Scarisbrick, J.J., 1968. *Henry VIII*. London.
- Scribner, Robert, 2001. »Is a history of popular culture possible?», i *Religion and culture in Germany (1400–1800)* (Studies in Medieval and Reformation thought vol. LXXXI). Leiden-Boston-Köln.
- SST. *Stockholms stads tänkebok 1525–29*. Utg. Ludvig Larsson (Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund, 11). Lund 1929.
- Toivo, Raisa Maria, 2016. *Faith and magic in Early Modern Finland* (Palgrave historical studies in witchcraft and magic). New York.
- Uppländska domböcker 3. Uppländska konungsdomar från Vasatiden intill Svea hovrätts inrättande*. Utg. Nils Edling. Uppsala.
- Walker Bynum, Caroline, 2011. *Christian Materiality. An essay on religion in Late Medieval Europe*. New York.
- Weikert, Monica, 2004. *Isjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal* (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, 38). Göteborg.
- Zachrisson, Terese, 2017. *Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*. Göteborg.
- Österberg, Eva, 1979. »Agrar-ekonomisk utveckling, ägostrukturer och sociala oroligheter: de nordiska länderna c:a 1350–1600», i *Scandia* 45.

NINNA JØRGENSEN

Prædikener og postiller i det før- og efterreformatoriske kirkelige landskab

»Predikan på 1500-talet – vad man inte sade redan på 1400-talet?» Dette friske oplæg, som Bernice Sundkvist formulerede til Kyrkohistoriska dagen i Uppsala 2017, danner baggrund for denne artikel. Artiklens materiale er »europæisk»: det er udgået fra de trykkerier, som bredte sig som et bælte gennem kontinentet fra Italien over Tyskland og Frankrig til Nederlandene, men det er set gennem den danske tilegnelse. Det brede perspektiv har gjort det nærliggende at insistere på en fornyet beskæftigelse med samtidens omfattende postillitteratur, som årtiers forskning over den lutherske prædiken af ideologiske grunde har ladet ligge. Af praktiske grunde måtte en udvidelse af perspektivet til Olaus Petris postil 1530 opgives, hvilket er så meget desto ærgerligere som Hans Tausens indsats og hans på mange måder selvrådige stil tidligere er blevet sammenlignet med hans svenske kollegas¹.

Der to overordnede forhold at tage hensyn til i et signalement af prædikenen i 14- og 1500-tallet. Det ene er tæt forbundet med udforskningen af det senmiddelalderlige borgerskabs kirkelige ambitioner og vedrører ansættelsen af egne prædikanter af høj lærdomskvalitet – eller mere teknisk talt: Stiftelsen af særlige prædikantembeder (*Prädikaturen/ preacherships*), en tendens, som kan registreres allerede fra midten af 1400-tallet². Disse

prædikantembeder kom til at fungere som en motorvej for reformationen i de tyske byer, især i rigsstæderne, idet mange af disse byers veluddannede prædikanter tidligt sluttede sig til den reformatoriske bevægelse. Det har yderligere kunnet dokumenteres, at fænomenet kunne omfatte mindre lokaliteter³.

Det andet forhold er Luthers såkaldte konservatisme i bevarelsen af en *perikope-ordning*, der fulgte kirkeårets forløb. Konservatisme er en »label», og den slags har det med at lukke af for videre undersøgelser. Mange, særligt ældre, forfattere mere end antyder, at Luther nok ville have foretrukket noget i retning af den reformerte *lectio continua*, men at han og hans efterkommere fastholdt traditionen af praktiske grunde. Disse kan sammenfattes i den pædagogiske og kateketiske gevinst ved at genbruge de tekster, folk havde vænnet sig til at høre, år efter år. Stort set er man blevet stående ved den ikke særligt konstruktive konstatering, at bibeholdelsen af kirkeåret og det tekster var en »forlegenhedsløsning»⁴.

tantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, Yale University, 1975, s. 38-42. Susan C. Karant-Nunn: Preaching the Word in Early Modern Germany, in: Larissa Taylor (ed.): Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period Brill, 2001, s. 194

1 Hans Tausens postil I. Med Indledning og Noter af Bjørn Kornerup, Kbh 1934, Bd. I, s. 10 og 111

2 Den oftest benyttede reference er: Steven E. Ozment: The Reformation in the Cities. The Appeal of Protes-

3 John M. Frymire: The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany, Brill 2010, s. 14

4 Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Darmstadt

Imidlertid udgør kirkeårets tekster også ryggraden i de prædikensamlinger, som kaldes postiller, og hvis indflydelse på dannelsen af tidens fromhed næppe kan overvurderes. De byder sig til som en oplagt mulighed for at nærme sig Bernice Sundkvists spørgsmål. Som afslutning på denne artikel sammenlignes udlægningen af teksten til 13. søndag efter Trinitatis i henholdsvis to før-reformatoriske og to lutherske postiller.

Prædikenens højstatus ved århundredskiftet

I en muligvis frimodig sammenfatning af en række specificerede lokalhistoriske undersøgelser hævdes, at »by 1500, funded preacherships in German towns and cities were not the exception but the rule»⁵. Oprettelsen af de mange prædikaturer har været tolket som et indicium på, at vægten i den offentlige gudsyndelse op til reformationen var ved at flytte sig fra koncentrationen om messeofferet til den verbalt distribuerede oplysning om, hvordan man bliver frelst⁶. Denne opfattelse forstærkes af de mange tryksager, det blev muligt at sende ud i de sidste årtier af 1400-tallet, og hvor nødvendigheden af at oplyse alle om Guds ord betones, da man ikke kan blive frelst uden at kende hans vilje. 1400-tallets teologer synes at have anset det for både naturligt og rosværdigt, at lægfolk selv studerede »Guds ord» med dette formål for øje. Således nævner dominikaneren Johannes Nider i en prædiken for borgerskabet i Nürnberg det at høre Guds ord ofte i prædiken eller selv at læse det som ét blandt fem midler til at bevare et rent hjerte. Prædiken er én i en række, hvis »tekst» er Johannes Cassians »*Collationes*», og denne prædikenrække blev netop genstand for »bogliggørelse» med henblik på borgerskabets læsevane, idet den, som det hedder: »*durch pet und liebe ersammer burgerin da selbst in ein teütsch buoch ordenlich zuo samen geschriben...*

1962, s. 23: »Die Beibehaltung der Perikopen wird offen als Verlegenheit zugegeben».

5 Frymire, s. 19

6 Ozment s. 39 »(they) promoted what came to be the new (Protestant) form of worship centered on the sermon rather than the Mass».

Unnd dyse heilsamen guldin harpffen halten jnn den nechsten weg zuo dem ewigen leben...»⁷. Bogen blev trykt ikke mindre end syv gange på 35 år. Den danske bibelhumanist Christiern Pedersen skriver på lignende måde i fortalen til sin danske postil, som han udsendte i Paris 1515⁸, at han havde oversat søndagenes epistler og evangelier med korte forklaringer for: »*At de som icke latine forstaa Mue nw selffue læse paa danske hworle-diss de rettelige leffue skulle effter Gwds budord som stonde i dem*»⁹. Der synes ikke at have været nogen idé om, at det var bedre at tilegne sig Guds ord gennem øret end ved at læse det på prent, og trykte prædikener og postiller udgør følgelig en væsentlig del af andagtslitteraturen både før og efter reformationen. Hovedsagen var, at kundskaben førte til ret og gudvelbehagelig livsførelse.

Initiativ og tilvejebringelse af fondsmidler til de særlige prædikantembeder skifter med forholdene. Det kunne være enkeltpersoner eller den lokale øvrighed, der i samråd med biskoppen indstiftede dem som en god gerning på linje med en messe og med henblik på at højne prædikenens kvalitet. Der kunne indgå rivalisering mellem tiggermunke og den sækulare gejstlighed, eller der kunne være karismatiske enkeltpersoner i omgivelserne, som man ønskede at fastholde. Man må tage med i betragtningen, at byens og lokalsamfundets prestige var en vigtig bestanddel af den middelalderlige mentalitet, sådan som det også fremgår af den udbredte hang til at fastholde ens egen historie i krøniker. Det prestigefyldte ved at kunne knytte en dygtig og prominent prædikant til den lokale kirke kan også aflæses af en ydre ting, nemlig den kunstneriske interesse for *prædikestolen*, som får et sving opad just i denne tid¹⁰. Et eksempel – nok

7 Die vierundzweizig guldin harpfen...a quodam... magistro Johanne Nider...in vulgarem Nuremberge translatus...» Weissbrunn 1505. (Staatsbibl. Berlin, Eq. 3316 R) De »24 harper» refererer til de 24 ørkenfædre, Cassian omtaler sine samtaler med.

8 Alle epistler oc Euangelia som lesiss alle søndage om aared. sammeleis Juledag. Paaskedagh. Pingest dag. meth deriss udtydning oc glose och et Jerlegen till huerdag som alle menniskan nyttelige ere. Paris 1515

9 Ibid. Christiern Pedersens fortale.

10 Den kunstneriske interesse for prædikestolen korresponderer med oprettelsen af prædikantembeder. Enno Bünz: Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue

det bedst kendte – som sammenfatter flere af disse tendenser var Strasbourg. Her stiftedes prædikantembedet gennem en pengeydelse fra en indflydelsesrig borger, som med dette ønskede at knytte Geiler von Keisersberg (d. 1510) til staden. Den ny prædikant skabte snart så stort tilløb, at det blev nødvendigt at opføre en høj, muret prædikestol i domkirken¹¹. Og netop prædikestolen som fast inventar er en af de mange ting, som eksisterede »redan på 1400-talet», men som endnu var knyttet til mere tilfældige omstændigheder. Efter reformationens indførelse blev den en fast ingrediens. Den danske kirkes første primas efter reformationen, Peder Palladius, udtrykte sig utvetydigt om dens status og placering: »Prædikestolen skal ikke være... en eller anden indretning på gulvet, men den skal være fint opført på kirkens sydvæg...»¹². »En eller anden indretning på gulvet» refererer netop til den mere tilfældige brug af den slags inventar i tiden før, f.eks. bærbare prædikestole af træ. En sådan indretning måtte snedkerlauget i Strasbourg sammentømre i 1522, da byens populære præst Mathias Zell var begyndt at prædike evangelisk og tiltrak så mange tilhørere, at han fik lov at prædike i domkirkens hovedskib. Her stod Geilers høje fine prædikestol stadig; men den fik han ikke lov at bestige. Han måtte benytte sin træpult, som så blev flyttet ud efter gudstjenesterne¹³. Det illustrerer, hvordan lokale pietetshensyn, i dette tilfælde knyttet til mindet om et stort bysbarn, umiddelbart kunne veje tungere end hensynet til forkyndelse og teologi.

Med hensyn til, hvad der mere præcist blev prædikeret rundt omkring i de tyske byer, efterhånden som de reformatoriske tanker vandt indpas, ved vi – måske – god besked. I en artikel med den besnærende titel »Hvad blev der prædikeret i de tyske byer

ved reformationens begyndelse?» har den tyske kirkehistoriker Bernd Moeller fremdraget en særlig genre, som han kalder »Predigtsummarien»¹⁴. De er komponeret af veluddannede præster, som ofte besad prædikaturer, men som var blevet fordrevet fra deres menigheder og nu i lighed med Paulus ville fastholde deres forkyndelse gennem breve. Denne prædikantgeneration var gennemsyret af en patetisk følelse af at have sandheden på sin side. I alt opregnes 31 summarier, som er genoptrykt i 56 oplag, altså en betragtelig mængde. Oftest behandlede temaer er retfærdiggørelsen, det kristne liv og de sidste tider. For evangelierne gælder, at det er essentielt, at man fæster lid til dem og glæder sig i sit hjerte – udtryk som »Kristus fødes i sjælen» forekommer. Den deduktion, der drages af materialet, nemlig at det demonstrerer en forbavsende homogenitet, kan imidlertid langt fra følges af alle. Især er det blevet kritiseret, at Moeller nedtoner den antiklerikalisme, som andre forskere peger på som så væsentlig i tiden¹⁵.

Luthers prædikener som samtidsfænomen

I Wittenbergs stadkirke eksisterede et prædikantembede og med det en ældre prædikestol allerede, da Luther kom til¹⁶. Selv om byen var ret lille, havde den opnået bystatus og egen jurisdiktion, før kurfyrsten valgte den til sæde for sit nye universitet. If. Luthers eget udsagn i en prædiken fra 1522 var det magistraten, der havde kaldet ham – hvilket der ikke er nogen grund til at betvivle, da han bruger det som argument i en ophidset konfrontation med byens indbyggere¹⁷. Det var almindeligt, at universitetsbyer kunne lukrere på personalet ved de højere skoler og derfor kun naturligt, at Luther

Forschungstendenzen und – ergebnisse, in: Nathalia Krupp (ed.): Pfarreien im Mittelalter, Vandenhoeck und Ruprecht 2008, s. 61.

11 Deutsche Literatur-Lexikon Online. [https:// www.degruyter.com/view/DLLO/dllo.ma.4147](https://www.degruyter.com/view/DLLO/dllo.ma.4147)

12 Peder Palladius: En Visitatsbog. Udgivet på nudansk med indledning og noter af Martin Schwarz Lausten, Kbh 2003, s. 36

13 Elsie Anne McKee: Katharina Schütz Zell. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer, Brill 1999, Bd. I, s. 40

14 Bernd Moeller: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? in: Archiv für Reformationsgeschichte 75 (1984), s. 176-193; genoptrykt in: Lutherrezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hrsg. Johannes Schilling, Göttingen 2001

15 Karant-Nunn, s. 201

16 Helmar Junghans: Wittenberg als Lutherstadt, Berlin 1979, s. 80

17 Prædiken til Søndagen invocavit 1522. Luthers Skrifter i Udvalg, Aros 1980 (2), bd. II, s. 13

næsten med det samme han blev ansat ved universitetet blev kaldet til at prædike. Nøjagtigt som i Strassburg en menneskealder tidligere blev det også hurtigt nødvendigt at opføre en ny større prædikestol, efterhånden som tilhørerskaren, heraf en stor flok studenter, voksede¹⁸. Omstændighederne er tidstypiske, og sådan så Luther også selv på det. Siden hævdede han konsekvent, at kaldelsen ved en verdslig øvrighed var den egentlige og eneste gyldige indvielse til et præsteembede, og her generaliserede han så at sige bagud til forholdene i tiden forud. Flere år efter rigsdagen i Augsburg understregede han, at Kristus selv havde grebet ind og bevaret sine »hellige stæder« ved at lade »fyrster, herrer, byer, ja selv biskopper, abbeder og abbedisser og andre stænder forsyne dem (:hans hellige byer) med ret kaldede prædikanter ». Disse prædikanters embede forblev intakt, selv om de i uforstand var blevet viet efter det romerske ordinationsritual¹⁹.

Går vi til indholdet af Luthers prædikener, er hovedparten af det bevarede materiale fra hans første år som prædikant i Wittenberg en række kateketiske prædikener, som han holdt i forbindelse med den traditionelle oprustning til fasten, som er foreskrevet i adskillige koncilieakter; de har formentlig fundet sted i forlængelse af den ordinære prædiken over dagens tekst. Særlig udbredelse opnåede en række prædikener over dekalogen fra 1516-17, ikke mindst fordi de blev redigeret og udgivet som en større tryksag, både på latin og i tysk tilbageoversættelse som et såkaldt *præceptorium*, som samtidens tekniske udtryk var²⁰. Den tyske oversætter konstaterer i sit forord, at der blandt menigmand findes mange, der er så begærlige efter Guds ord, at de bruger alle ledige stunder til at øse af helsebringende bøger. Her finder man nemlig vejen til det evige liv²¹. Det er den samme

opfattelse af prædikenens nytte, som udtryktes i de ovennævnte førreformatoriske eksempler.

At det er de kateketiske, og ikke de ordinære søndagsprædikener, der er optegnet og gået i trykken, siger nok mindre om Luthers personlige prioritering end om, hvor bogmarkedets interesse lå. Men vi kender en mere indforstået teologisk udtalelse om disse prædikener fra en samtidig lærd, som afslører, hvor samtiden fandt indholdet af hans udlægninger »anderledes«. Det drejer sig om en bemærkning af Johannes Oecolampadius i »*Canonici indocti Lutherani*» fra oktober 1519. De fiktive brevskrivere skulle først for nylig være blevet opmærksomme på Luthers eksistens. Men nogle prædikener var kommet dem i hænde, hvori De ti Bud blev prædikeret med en klarhed, der gik langt ud over hvad skolastikerne lærte. Her blev »Moses' slør« nemlig fjernet. Fokus rettedes mod menneskets manglende formåen i overholdelsen af loven og følgelig dets afhængighed af frelsen gennem Kristus. Denne måde at tale om lovens såkaldte anden eller teologiske brug var karakteristisk for den augustinske diktation, som dominerer i disse prædikener fra 1516-17. De var da også samtidige med hans forelæsninger over Romerbrevet og herunder hans intense beskæftigelse med Augustins Pauluseksegesi, hvor dette tema blev endevendt²². Ifølge en undersøgelse af Luthers tidligste prædikener i Erfurt var han så småt inde på dette spor omkring 1509²³. Men i 1516 var hans kritik af den skolastiske lære om loven ganske enkelt et nøglepunkt. Hvis man skal udsondre et specifikt *teologisk* tema, som utvetydigt adskiller den ny evangeliske prædiken fra det, der blev sagt før Luther, er det uden tvivl dette.

Efter Luthers tilbagekomst fra Wartburg 1522 og indtil hans død i 1546 fulgtes hans prædiken-virksomhed tæt af hans senere sekretær Georg Römer, hvis nedskrifter – med rette – er blevet prist for deres nøjagtighed. I alle disse år prædikede Luther troligt over kirkeårets faste evangelietek-

18 Junghans, ibd.

19 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff (herefter WA) 33,236.

20 Jens Haustein: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, s.35-36

21 Martin Luthers Dekalogpredigten in der Übersetzung von Sebastian Münster. Hrsg. Michael Basse, Weimar 2011, s. 3

22 Leif Grane: Modus loquendi theologicus. Luthers Kamps um die Erneuerung der Theologie (1515-1518), Leiden (Brill) 1975

23 Erich Vogelsang: Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten. Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931), s. 115-16

ster²⁴. Der findes en håndfuld ofte brugte Luthercitater, som imødeser en revision eller endog en helt ny ordning. De er knyttet til hans visioner om nye ideale gudstjenesteformer i en mere oplyst fremtid²⁵ og risikerer at blive skamredet som udtryk for en generel modvilje mod at bruge faste tekster. Det har tilmed været anført, at hans trofaste brug af den overleverede ordning skyldtes forholdene i landsognene, hvor man ikke havde rådighed over alternerende præster. Med dette i sigte skulle Luther have holdt sig til de tekster, som nogle af hans studerende ville komme til at prædike over og således klæde dem på til deres fremtidige hverv²⁶. Forholdene på landet var bestemt noget, der måtte tages alvorligt. Men det er nok mere nærliggende at pege på de lokale kirkeordninger, som det sted, de blev tacklet – samt ikke mindst de postiller, som ofte fulgte i kølvandet på disse²⁷.

Postillernes verden: Lån, fornyelse og originalitet.

Det var ingen ringere end kurfyrst Frederik den Vise, der tilskyndede Luther til at komponere det værk, som Luther selv kaldte »de udlægninger, som man kalder postiller i folkemunde»²⁸ og ønskede fremstillet på et værksted, der beherskede trykningen af de fornemme senmiddelalderlige postiller²⁹. Med bogtrykkerkunsten var den allerede blomstrende postillitteratur nemlig ikke blot blevet vidt udbredt, men også genstand for den bedste tekniske kunnen, og de førende trykkerier fremstillede dem i samme klassiske lay-out som den kommenterede bibeludgave (»Glossa ordinaria«).

Luther starter forfra på kirkeåret, dvs. med epistlen til 1. søndag i advent. En tysk oversættelse

af denne latinske »forpremiere» til hans Wartburg-postil (også kaldet Kirkepostillen) findes i et enkelt eksemplar fra Strasbourg, men blev aldrig udbredt, da denne kort efter udkom og tog dens plads. Det er slående at iagttage, hvor tæt Luther i sit første udspil til knytter til ved den eksisterende tradition og herunder til stadighed søger at forholde sig til, hvordan kirkeåret og de faste tekster spiller sammen. Udlægningen af kirkeårets første episteltekst slutter konkluderende med bemærkningen:

»Og dette er grunden til, at denne tekst læses i advent!»³⁰

I forbindelse med kirkeårets første evangelietekst (Jesu indtog i Jerusalem) præciseres, hvad det vil sige at prædike over en evangelietekst. – eller rettere: Hvad en sådan i det hele taget er. Den er en beretning, som Jesu »notarer» eller »kronikører» har efterladt. Det bundne arbejde med teksterne, som følgelig må sammenlignes som man gør med historiske kilder, er en opgave, Luther tager med sig fra middelalderens postiller, som havde karakteriseret evangelisterne på denne måde. Denne side af det homiletiske arbejde sammenfattes i Luthers senere prædikener ofte med udtrykket *historia*. Den evangeliske fortælling er ikke identisk med evangeliet, men det er grundlæggende, at »historien» præsenteres korrekt.

I den nok mest udbredte førreformatoriske postil finder vi præciseringen af arbejdets karakter i selve overskriften til afsnittet med evangelietekster³¹. Denne postil, som er kendt i mere end 100 tryk, figurerer under navnet Guilelmus Parisiensis³². Den følges også tæt af Christiern Pedersen i ovennævnte danske postil fra 1515, som ofte refererer direkte til »Guilelmus». Der kommenteres sætning for sætning efter den gammelkirkelige homilistil,

24 Ebeling, s. 21-24

25 »Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine»1523 og »Deutsche Messe» 1526. Luthers Skrifter i Udvalg,

26 Ebeling, s. 23

27 Eksempelvis arbejdede den flittige postillator, Antonius Corvinus, tæt sammen med Elisabeth von Braunschweig – Lüneburg i etableringen af en ny kirkeordning. Kirsi Stjerna-Krone: Women and the Reformation, Oxford (Blackwell) 2009, s. 99

28 WA 7, 458 »quas postillas vocant [vulgo]»

29 Melchior Lotter, se WA BR 2

30 WA 7, s. 472 »Atque haec sit ratio, qua legatur in Adventu haec Epistola».

31 »Incipit postilla super euangelia. Et primo dominicalia secundum litteralem sensum iuxta concordantias euangelistarum». MDZ-Reader. Bayerische Staatsbibliothek digital

32 Guilelmus er formodentlig (pseudonym for)udgiveren af arbejder fra den lidt ældre tyske dominikaner Herolt. Ian D.K. Siggins: A Harvest of Medieval Preaching. The Sermon Books of Johannes Herolt OP (Discipulus), 2009.

men ultrakort. Til »Et tøjret aseninde og et føl ved hende» – det ridedyr, apostlene skulle hente til Jesus, føjes eksempelvis den naivt rørende »historiske» oplysning, at der i Jerusalem stod fælles ridedyr til rådighed for de fattige, underforstået: Jesus beder altså ikke sine disciple om at bryde det 7. bud med en befaling om at stjæle dyret! Guilelmustidsfæster i det hele taget gerne begivenhederne både i forhold til den almindelige verdenshistoriske kronologi og i forhold til evangeliernes forløb. Det tydeligste eksempel på sidstnævnte omhu findes i diskussionen af pinsemorgens epistel – og evangelietekster. Beretningen om pinseunderet, ApG 2, er foreskrevet episteltekst, mens et udsnit af Jesu tale i Johannesevangeliets nadverberetning fungerer som evangelietekst. Men hvorfor er en tale, der blev holdt skærtorsdag, anbragt i pinsen? Det forklares med, at den kærlighed, Jesus taler om, udgydes af Helligånden. Teologien gengives nøje hos Christiern Pedersen, som omhyggeligt tilføjer, at den – nu globale – ordning er forklaret af mange lærde, herunder en parisisk mand – med tilføjelse af randnoten: Guilelmus. Også Luther bibeholder (i prædikener andetsteds) teksternes ordning under henvisning til Helligåndens komme som en forudsætning for det kærlighedsregimente, der oprettes ved nadverens indstiftelse og den ny pagt.

Mange andre end Luther skrev postiller – både lutherske og katolske³³ – og nogle af disse blev flittigere benyttet end hans³⁴. Det fremgår af Luthers forord til disse og til andres prædikensamlinger, at det var præsternes dovenskab og manglende flid i studiet af Bibelen mere end postillernes kvalitet, der foruroligede ham!³⁵ Her havde de, der blot var ude efter lønnen, fået teologisk opdaterede hjælpemidler til rådighed i stil med den berygtede senmiddelalderlige »Dormi secure!» (»Sov trygt!») og kunne slippe for gøre arbejdet selv.

I reformationens Danmark udgav Hans Tausen en postil umiddelbart efter kirkeskiftet. Men ellers

foreskrev Kirkeordinansen (uden præcisering) »Luthers postil», og i 1564 (og 1577) udkom hans huspostil i Peder Tidemands oversættelse. Denne oversættelse blev så populær, at den genoptryktes uændret i 1868, angiveligt fordi den endnu var i brug de

»steder, hvor der findes Exemplarer af den, hvilke i almindelighed af deres Ejermænd betragtes som næsten uvurderlige Klenodier». »....»³⁶.

Men allerede før da havde samme Tidemand oversat Johannes Spangenberg's postil, som var blevet anbefalet af Peder Palladius på et landemøde. Den var organiseret som en katekisme med spørgsmål og svar til de enkelte perikoper³⁷. Luthers egne postiller kom således ikke til at dominere hverken det danske eller for så vidt det tyske bogmarked, men de forsøg på at støbe en mere brugbar form, der udgik fra hans lidt yngre samtidige. Blandt disse viste navnlig Johannes Spangenberg sin slidstyrke. Som anført af Charlotte Appel fandtes adskillige eksemplarer af hans arbejde i Danmark i tiden indtil o. 1630, ikke kun i Tidemands danske oversættelse, men også i flere tyske udgaver³⁸.

Prædiken og postil i 1900-tallets Lutherforskning.

Det står således fast, at den lutherske postil 1) indskriver sig i en solid senmiddelalderlig tradition, og 2) tegner et billede af generationers oplæring i luthersk kristendom. Ikke desto mindre har disse aftryk af luthersk prædiken været et forsømt område. Det skyldes muligvis, at postillerne i mange årtier har haft et forfærdeligt ry i den klassiske tyskdominerede del af Lutherforskningen. Det gælder i første række dem, der var udgået under Luthers navn og for manges vedkommende også med hans velsignelse, men som han ikke

36 Dr. Morten Luthers Huuspostille fordansket af Peder Tidemand. Efter den første Udgave af 1564 paany udgivet af Dr. T.S. Rørdam, Kbh. 1868.

37 Johann Spangenberg: Vdleggelse paa Søndagis Epistler, som læsis fra Aduente indtil Paaske, beskickedede paa Spørgsmaal, fordansket af Peder Tidemand, Magdeburg 1560

38 Til postillitteraturens udbredelse i Danmark, se: Charlotte Appel: Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark, Kbh. 2001, Bd. 2, s. 732-33

33 Frymire s. 4ff

34 Således i Danmark, hvor der tidligt blev etableret oversættelser af både Antonius Corvinus' og Johannes Spangenberg's postiller, se ndf.

35 Martin Luther: Forord til Joh. Spangenberg's postil, WA 53, w. 213-217

selv havde lagt pen til. Tidens stilidealer krævede simpelthen, at den prædiken, der udgik på tryk, fremstod i en mere gennemarbejdet og poleret form end de hurtigt nedkradsede noter på vekslende tysk og latin, som vi finder i Rörers »rå» form³⁹. Disse »rå» noter blev tilgængelige i den såkaldte Weimarudgave, som var begyndt at udkomme i 1800-tallets sidste årtier, og sprogligt set udgør de en stor udfordring. Deres indflydelse er begrænset til et lille antal forskere, hvis arbejde af indlysende grunde ikke har haft indflydelse på luthersk kristendom som historisk og kulturel størrelse, men hvis synspunkter til gengæld har fået lov at dominere tilgangen til luthersk prædiken i det meste af det 20. århundrede.

Rörers optegnelser satte efter teologernes opfattelse de redigerede samlinger i et uheldigt lys:

»Luthers Predigten hatte und hat noch heute grosse Eindringlichkeit, mindestens wenn sie einem nicht in der verwässerten Gestalt der späteren Postillen, sondern in der Gestalt der Rörernachschriften...entgegentritt;» »...wenn man es mit Luther selber zu tun haben will, [solle man]möglichst nicht auf sie [postillerne]zurückgreifen.«⁴⁰

Samtidig blev Luthers lovprisninger af det talte ord citeret til støtte for det prædikenideal, som især blev hyldet af dialektisk teologi med dens fremhævelse af ordets forkyndelse i den mundtlige prædiken.

»Denn in der mündlichen persönlichen Predigt oder, wie Luther selbst sagt, im lebendigen Wort vollendet und erfüllt sich das Evangelium«⁴¹.

Den unuancerede nedgørelse af postillerne til fordel for Rörers nedskrifter ved midten af 1900-tallet vækker således let den mistanke, at man vil fastholde kerygma'et fra Luthers egen mund ved at komme tættest muligt på hans afholdte prædikener. Dette ideal fungerer tilsyneladende også som agenda i fremlæggelsen af det materiale, der kan komme i betragtning som kilde til Luthers forkyndelse:

»Der Band [Cl.A. 7] hat kein andres Ziel, als

39 G.R. Owst: *Preaching in Medieval England*. Cambridge University Press, 1926, s. 223-233. Elsie McKee: *Calvin's Sermons: Treasure and Surprise*. Pacifica 22, 2009, s. 252

40 Mühlhaupt: *Luther der Prediger*, In: *Wege zum Wort*, Berlin 1967.

41 Ibd. s. 246 (Under henvisning til WA 5,537,11)

dem, der sich ein Bild von dem Prediger Luther, so wie er wirklich gewesen ist, vermitteln möchte, ...Was aber als Ersatz des Predigers Luther unter uns umgeht, die Lektüre der alten Bearbeiter von Lutherpredigten, ist wohl geeignet, ein Bild von vor allem Cruciger und Veit Dietrich zu vermitteln, hat aber mit Luther formell gar nichts und inhaltlich nur zum Teil etwas zu tun«⁴². (mine fremhævelser)

Både i den såkaldte »Clemenausgabe«, samt i en række artikler fra midten af 1900-tallet tales konsekvent om »der Prediger Luther«, eller »Luther als Prediger«⁴³ – og netop ikke om »Luthers prædikener« .

Historisk akribi har ubestrideligt været et *must* i forhold til senere udgaver af Lutherprædikener, som har udgivet sig for autentiske og dermed dogmatisk retvisende. Den norske kirkehistoriker Oddvar Jensen har således dokumenteret, at hovedparten af de prædikensamlinger, de norske studenter indtil for nyligt læste som Luthers egne, er hårdt redigerede og udtryk for en teologisk tendens, der kan spores tilbage til den ortodokse teolog Benjamin Lindner (d. 1754)⁴⁴. Med hensyn til de udgaver, der udgik fra Luthers omgivelser, er den hårde dom over disse postiller imidlertid inkonsistent med samtidens tilgang, hvor overgangen fra mundtlig til skriftlig form var en simpel forudsætning for videre offentliggørelse. Dommen er da også blevet modificeret, om end i vage vendinger, i den amerikanske Lutherudgave fra 1974⁴⁵ og i den danske fra 1980⁴⁶.

Teksten til 13. (14.) søndag efter Trinitatis. Førreformatorisk og luthersk prædiken eksemplificeret ved udlægningen af Luk 10, 21-37 med »Den barmhjertige samaritaner«.

Hvad enten det skyldes postillernes generelt

42 Cl.A. 7, hrsg. Emanuel Hirsch, 1962 (3. opl.) p.VII.

43 »Luther als Prediger« er titlen på en artikelsamling fra Ratzeburg Luther-Akademie 1986 (Erlangen)

44 Oddvar Johan Jensen: *Luther-prekener på norsk*. Tidsskrift for Teologi og Kirke 1, Oslo 2006, s. 40-57

45 »Nevertheless, these printed versions are not altogether valueless, even though Hirsch makes the unqualified judgment... » Luther's Works vol. 51, xiv (1974)

46 »Disse postiller er ingenlunde værdiløse. ...Alligevel er det en kendsgerning, at ingen af dem giver et helt pålideligt billede af Luthers prædiken. ...» Luthers skrifter i udvalg, bind III, Aros 1980, s. 340

dårlige ry eller forskningens almindelige inerti, har den legitime, men ensidige interesse i at uddestillere den historiske Luthers forkyndelse indtil for ganske nyligt afstedkommet en forunderlig blind plet mht. den senmiddelalderlige baggrund for den lutherske postil⁴⁷. I tilslutning til redegørelsen ovenfor skal den formelle og teologiske tilgang til samme kendte perikope i hhv. to førreformatoriske og to lutherske postiller belyses eksemplarisk.

Den oldkirkelige udlægning af fortællingen om den barmhjertige samaritaner går i al korthed ud på, at den mand, der »steg ned» fra (sc.: det højtliggende) Jerusalem til Jericho og faldt i røveres vold, var Adam, der syndede, og dermed steg ned fra Paradis til jorden og faldt i djævlens klør. Samaritaneren, der senere fulgte samme vej, idet han »steg ned» og frelste den nødlidende, var Kristus, der forbarmede sig over menneskeslægten og den enkelte. I middelalderen var denne udlægning var så udbredt, at den endog findes i almindelige litterære værker⁴⁸. Luther bibeholdt den, tilmed så konsekvent, at den forekommer i tekstsammenhænge, hvor den kan betegnes som »a slip of the tongue». Det skete trods hans stigende kritik af allegoresen, fordi det ganske enkelt var »åndeligt fællesgods»⁴⁹. I sommerdelen af Luthers postil fra 1526 hedder det, at Kristus kommer til hjælp, hver gang evangeliet prædikes. Han bærer den nødstedte, men stadig plejekrævende, patient til herberget (kirken), fordi hans sår, skønt forbundne, endnu ikke er lægte⁵⁰. En tilsvarende brug af fortællingen i en prædiken over dåben fra 1546 afslører den fortsatte uvilkårlige sammenkobling af Kristus med billedet af den barmhjertige samaritaner. Også her tjener fortæl-

lingen og dens udlægning til at understrege den kristnes tilstand som »simul peccator et iustus»:

»Og selv om han meget vel ser min synd, så vil han dog ikke se eller tilregne mig den, fordi den er vasket af mig i dåben og rent tilgivet. Således som det også er illustreret (»afmalet») i evangeliet om samaritaneren, som tager det stakkels menneske til sig...»⁵¹

Denne udlægning genfindes i Spangenberg's postil, hvorimod Tausen som den mig bekendt eneste helt forkaster den allegoriske læsning af fortællingen.

Det er dog ikke i forbindelse med fortællingen som sådan, men derimod i forbindelse med de indledende stridssamtaler, at der for alvor sættes skel mellem traditionel og luthersk prædiken. Prædikenteksten består af tre dele og er så lang, at Luther eksempelvis vælger at dele den over flere dage. Efter en indledende saligprisning af disciplenes øjenvindnestatus følger samtalen mellem Jesus og den lovkyndige og dennes spørgsmål »Hvem er min næste?» og dernæst fortællingen.

Med hensyn til 1) disciplenes øjenvindnestatus er problemet, at hvis de, der så Jesus med legemlige øjne, varsalige, så var farisæerne, Pilatus og Herodes det også. For de førreformatoriske fortolkere må meningen derfor være, at saligheden kommer af, at disciplene har set Gud i dette menneske. Guilelmus uddyber godt middelalderkatolsk, at større endnu er i vor tid den salighed, der kommer af, at man ser Kristus som Gud i sakramentet. Det gentages hos Christiørn Pedersen. Spangenberg, der på eksemplarisk pædagogisk vis starter med at identificere tekstens tre dele, betoner med Luther, at tiden er nåderig, når evangeliet kommer til mennesker.

Det virkelig problematiske er dog 2) stridssamtalen mellem Jesus og den lovkyndige, fordi Jesus tilsyneladende accepterer loven som frelsesvej: »Gør dette, og du skal leve!» Guilelmus – og Pedersen, der også her følger ham nøje – noterer, at spørgeren er »jøde», ergo både hykler og racist. Han kender loven, og derfor siger Jesus: »Du har svaret rigtigt», og netop ikke »Du har *handlet* ret!» Jøden forventer, at Jesus til hans spørgsmål om næstens identitet skal svare, at det er de andre jøder, som han uden videre kan erklære sin kærlighed til, og dermed fremstå som en retfærdig mand.

47 Ulrich Nembach: Predigt des Evangeliums. Neukirchener Verlag 1967, s. 120 »Bei dem Reformwerk der Kirchenpostille...konnte also Luther nicht auf zeitgenössische Arbeiten zurückgreifen». Utvetydig gendrivelse af tendensen først hos Frymire (2009), s. 13-14, note 16-18, hvor der også anføres flere, nyere eksempler på hævdelser af, at Luther ikke havde forbillede i middelalderen.

48 Werner Monselewski: Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37. (Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese 5), Tübingen 1967.

49 Ebeling, s. 496

50 WA 20, 487

51 WA 51,117.

Den kristne tilhører ved allerede, at han eller hun i modsætning til jøden tilhører et religiøst samfund, der er indforstået med at vise barmhjertighed, dele ud af formuen eller gøre godt med ord og gerning (de såkaldt åndelige barmhjertighedsgerninger). Her er virkelig styr på kristen etik.

Helt så enkelt går det ikke for de evangeliske postillatorer. De tvinges til at forklare, hvordan Jesus overhovedet kan udtrykke sig, som han gør, og fremstille loven som frelsesvej. I Tausens postil sker der en systematisk oplysning over flere søndage, idet flere andre af Trinitatistidens tekster lægger op til at tematisere loven og de gode gerninger. Det betones, at den reformatoriske prædiken om frelsen ved Kristus alene ikke skal skygge for det kærlighedsbudskab, som ret forstået er lovens mening. Tausen indrømmer, at Jesu udtalelser forvirrer og forarger enfoldige kristne, som lige har lært, at de frelles af nåde uden gerninger⁵². Det hedder jo: »Gør det, og du skal leve!», lige som i Matt 19,17: »Hvis du vil leve, så hold budene!« Det var ord, der siden middelalderen var blevet knyttet til kravet om at lære og overholde De ti Bud som betingelse for at blive frelst og som sammenstilledes med den ekstra kaldelse til at blive fuldkommen, som skolastikerne kaldte »super-erogatio«. (:Hvad der er ud over det fordrede). Tausen forklarer Jesu ord som en form for pædagogik, den spørgende skal forstå, at loven kræver kærlighed. Da det tilspidser sig i spørgsmålet om, hvem »min næste« er, illustrerer Jesus forholdet med fortællingen, som Tausen udlægger efter dens oprindelige og ganske enkle betydning. »De levende og nærværende, som Gud har givet os til omgængelse, skulle vi vise kærlighed«. Mod hele den forudgående tradition, herunder Luther, anfører han: »See dette er meningen oc den rette forstand paa dette Euan-gelium, saa at den alegorii (man pleyer att drage her ind om Christo den Samaritan) haffues her inthet behoff«. Han tilføjer, at der er steder nok i Skriften, der »tjener den troens artikle, at syndige mennesker frelles ved Kristus«. Man behøver ikke også at tvinge denne mening ind i denne tekst, som handler om at vise barmhjertighed mod sine

medmennesker. Tilføjes må selvfølgelig, at Tausen understreger super-erogatio-tankens er endnu værre end den banale lovretfærdighed.

Hos Spangenberg fører omtalen af det dobbelte kærlighedsbud til en lang redegørelse for, hvor meget dette bud kræver af tanke, ord og gerning. Heri følger han Luther. Redegørelsen afstedkommer en benøvet kommentar fra elevens side: »Det er et heftigt bud!« Herefter diskuteres, hvor vidt Jesu ord i teksten strider mod Paulus' afvisning af frelse gennem lovgerninger. Er disse ord ikke i strid med god evangelisk retfærdiggørelseslære? Hvem kan orientere sig i så modstridende udsagn? Som svar indsættes den traditionelle udlægning om Samaritaneren Kristus som luthersk »bevis« på, at Kristus har opfyldt lovens krav i den døbte kristnes sted, og at den kristne derfor stadig trygt kan henholde sig til sin dåbs nåde.

⁵² Hans Tausens postil II: 13. søndag efter Trinitatis: Trettende Søndag efter Hellig trefoldighed ccxvi-vii

Eksempel: 13. søndag efter Trinitatis. Prædiketekst Luk 10, 21-37

<p>Guilelmus Parisiensis [Joh. Herolt] 14??: Postilla super euangelia dominicalia per totius anni circulum...</p>	<p>Christiern Pedersen 1515, Paris: Alle Epistler og Euangelia som lesiss alle Søndage om året...meth deris udtydning og glose... ["Jærtegnspostillen"]:</p>	<p>Hans Tausen 1539, Kbh.: Sommerdelen af Postillen berid aff Hans Taussen /Predickere yy Kiøbenhaffn:</p>	<p>Joh. Spangenberg 1542: Postilla Deudsch: Fur die iungen Christen, Knaben vnd Meidlein, inn Fragstücke verfasstet, Von Ostern bis auff Advent. Dansk ved Tidemand 1560</p>
<p>A. Recte respondisti. Non autem recte fecisti, quasi diceret hoc dicis et non facis. ideo ad vitam aeternam non vadis. ..forsitan putabat quod christus dixisset Judeus est proximus tuus. Et tunc responderet: Omnem iudeum diligo et sic apparuit justus.</p>	<p>A. ...min jeffn christen? oc mente ath han skulle sagt ad det vor jøderne oc da vilde han suaret at han elste dem ath huer skulde ment ath han var retferdig.</p>	<p>A. Men dette fortørner oc forarger mange enfoldige/som icke er rett og grundelig wel underwiste ii troens lærdom om den sande christelige retferdighed/att Christus her siger: Gjør det/saa skaltu leffue</p>	<p>A. Wie kompts/das Christus diesen Schrifftgelerten weyset auff die werck des gesetzes? So doch S. Paulus sagt: Der Mensch wirt nicht gerecht auss den Gesetzes werck. Wer kan sich in solche widerwertige Spruch richten? ...</p>
<p>B. "Homo quidam..." erat enim ad litteram inter Iherusalem et Iericho solitudo. ...Lyra moraliter tamen exponitur de peccatore descendente a statu iustitie in peccatum mortale...Mistice per hominem istum intelligitur adam vel genus humanum</p>	<p>B. "En mand for ned..."det er en dagiss færd oc en stor oc suar skou i wilcken mange røffues...Meth denne mand...understondiss huert menneiske som ganger aff retwished og gudz bud ord og gør dødelig synd. ...Meth denne mand maa oc mennekens køn understondiss han for aff Jherusalem det er aff paradiss... Der kom en Samaritanus, det met undertondiss Jhesus</p>	<p>B. Men de leffuende och nærwærende/huilcke Gud giffuer oss till omgiengelse/skulle wi elske...See dette er meningen oc den rette forstand paa dette Euangelium/saa att den allegorij (man pleyer att drage her ind om Christus den Samaritan) haffues her inthet behoff)</p>	<p>B. Dise Parabel zaigt an/ wie der mensch in die suende felt/... Wir sein allesampt durch das sacrament der Tauff burger worden des Himmlischen Jerusalems/ eingeschriben in Gottes Register/getreten under das Bannier Christi...</p>

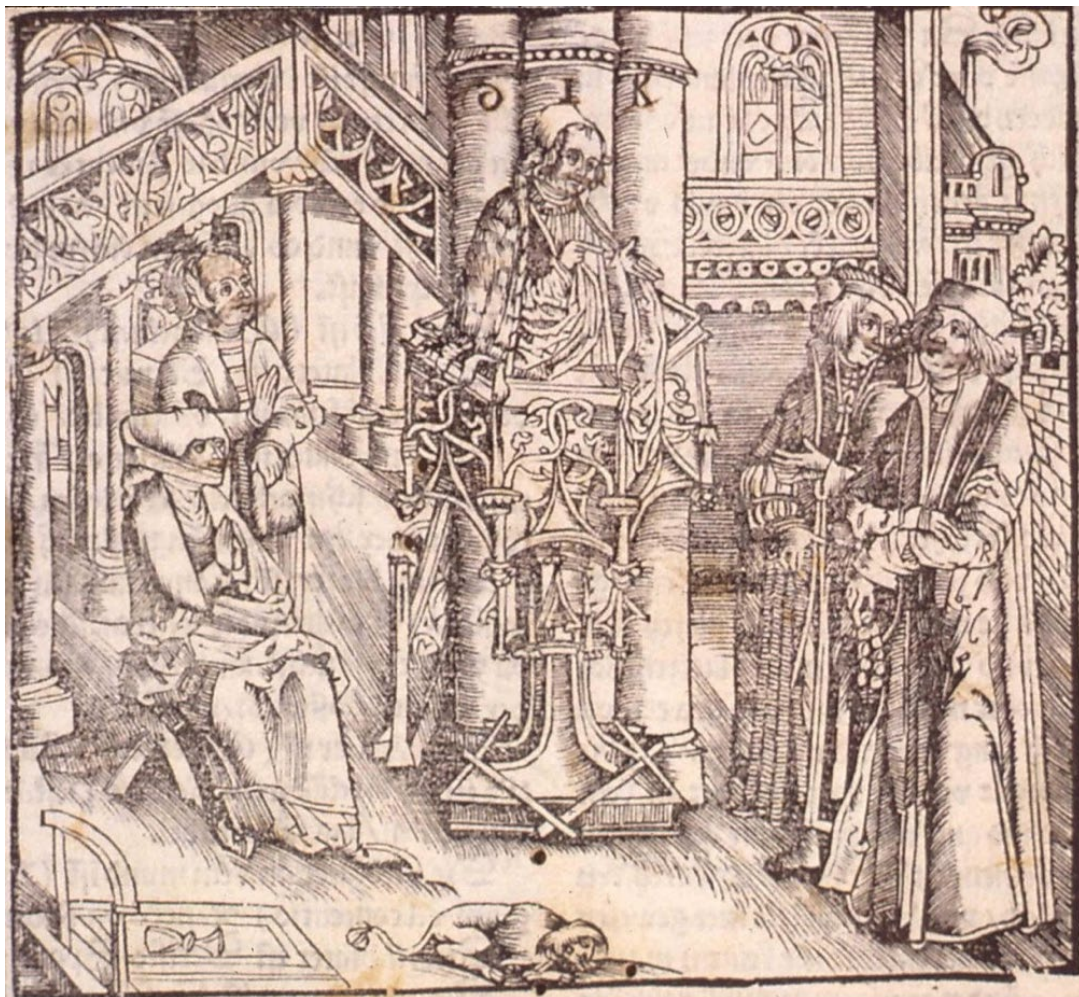
English summary

ON PRE-REFORMATION AND REFORMATION PREACHING AND POSTILS.

The article aims to come to an adequate answer to the question of continuity and/or discontinuity between late Medieval and Reformation preaching and to look out for ways, in which Lutheran preachers differed from their predecessors. The esteem of both held and written sermons was high and further increasing in the last decades of the fifteenth and the beginning sixteenth century. In order to provide the local communities (mainly the cities) with learned preachers, special endowments were made, and in their wake, the ornate late gothic pulpits turn up. Editions of sermons written by members of the audience on location were formed into readable texts and diffused with the appearance of the printing press. In order to establish an accurate picture of this culture, it is also imperative that the postils (collections containing written sermons on the texts of the liturgical year) are taken into account. These postils hold a considerable position in the shaping of the common religious references, both in pre-Ref-

ormation and in Lutheran societies. They have, however, been neglected by scholars of Lutheran observance during the 20. Century, because they were considered second-class and because they did not confer an accurate impression of Luther's own performance, compared to the »raw» notes of this secretary Georg Rörer, which were published in the scientific edition of Luther's works.

The presentation of late Medieval continental postils concentrates on most popular specimen, which was edited under the name of Guilelmus Parisiensis, and which was largely followed in a Danish version by the humanist Christiern Pedersen. It is stated that Luther's own as well as the subsequent Lutheran preaching followed the form shaped by such collections, however the theological contents of their text interpretations differ significantly from that of their predecessors. Similarities and dissimilarities are finally demonstrated by an example, which brings together the sermons on a distinct pericope (the text which includes the Good Samaritan) by Martin Luther, by the Lutheran pastor John Spangenberg (who was also translated into Danish and became the most popular postillator of the Reformation century in Denmark) and finally by the Danish Reformer Hans Tausen, in comparison with the two aforementioned Preformation postillators.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg

I senmiddelalderen opførtes fine høje prædikestole i kirkerne, ofte til særlig brug for særligt tilkaldte prædikanter. Her: Geiler von Kaisersberg (d. 1510), Strassburg. Træsnit fra publiceret prædiken 1513.

Dñica. I. Aduētus dñi.

Fol. 1.

zillka.



Cum appropinquasset hierosoli. Matt. xxi. Mar. xi. Luc. xix. Job. xij. Historia huius euāgelij facta est anno xp̄i xxxiiij. xij. Kal. aprilis. dñica

beret hereditates ad colēdū: habebat tñ do mos ad alia nutriēda. b ¶ Ad mōtē oliueti. q̄ distat a hierl̄z mille pass⁹: q̄ faciūt vnū miliare. i. iter sabbati habens vt patz. c ¶ Tūc misit duos de disc̄. su

luna. r. inditioe. vj. Nūtiuz bodier ni euāgelij habetur q̄ ante sex dies pasche. i. sabbato ante diē palmarū xp̄s uenit bethaniā: quod erat castellum marthe et marie magdalenē distās a hierl̄z duo pua miliaria: q̄ faciūt vnū dimidiū miliare ap̄d nos: s̄z in p̄ibus alemanie vbi fecerunt xp̄o cenā et martha ministrabat. Laz̄r⁹ x̄o erat vn⁹ et disc̄ib̄tib⁹ Maria magdalena aperuit p̄tidē de alabastro vnguētī nardispicati p̄cio si: et vixit pedes et caput dñi. Couenerūt at bethaniā mlti: nō tm̄ pp̄t̄ iesum s̄z vt laz̄r⁹ viderent pp̄t̄ resuscitatū cogitauerūt aut̄ p̄ncipes sacerdotū vt laz̄rū iterficerēt: q̄ multi pp̄t̄ ip̄m abibāt ex iudeis: et credebāt in iesum. Sequenti x̄o die sez in die palmarū mane facto xp̄s de bethania recessit vt ueniret in hierusalem.

Incipit postilla Guil-
lermi sup euāgelia dñicalia p totius
anni circulū: necnō textus euāgelio
rum: fm litteralē sensum iuxta con
cordantias euāgelistarum.

Dñica. I. aduētus dñi: Euāgelij
fm Mattheū. XXI. a. in principio.



Hillo tpe: Cū
appropinquēt hiero
solimis et uenisset bet
phage ad mōtē oli
ueti: tunc misit duos
de discipulis suis dicens: Ite in ca
stellū quod contra vos est: et statim

venisset bethphage. Vtra. q̄ erat villa pua i descēsu mōtis oliueti x̄sus hierusalē et erat sacerdotū: quia licz sacerdotes nō ba

in communi loco: vt qui ea indigebat: die qua habebat eam: ei pabulum dabat: pul lus autem eius nutriebatur ad eosdē vsus:

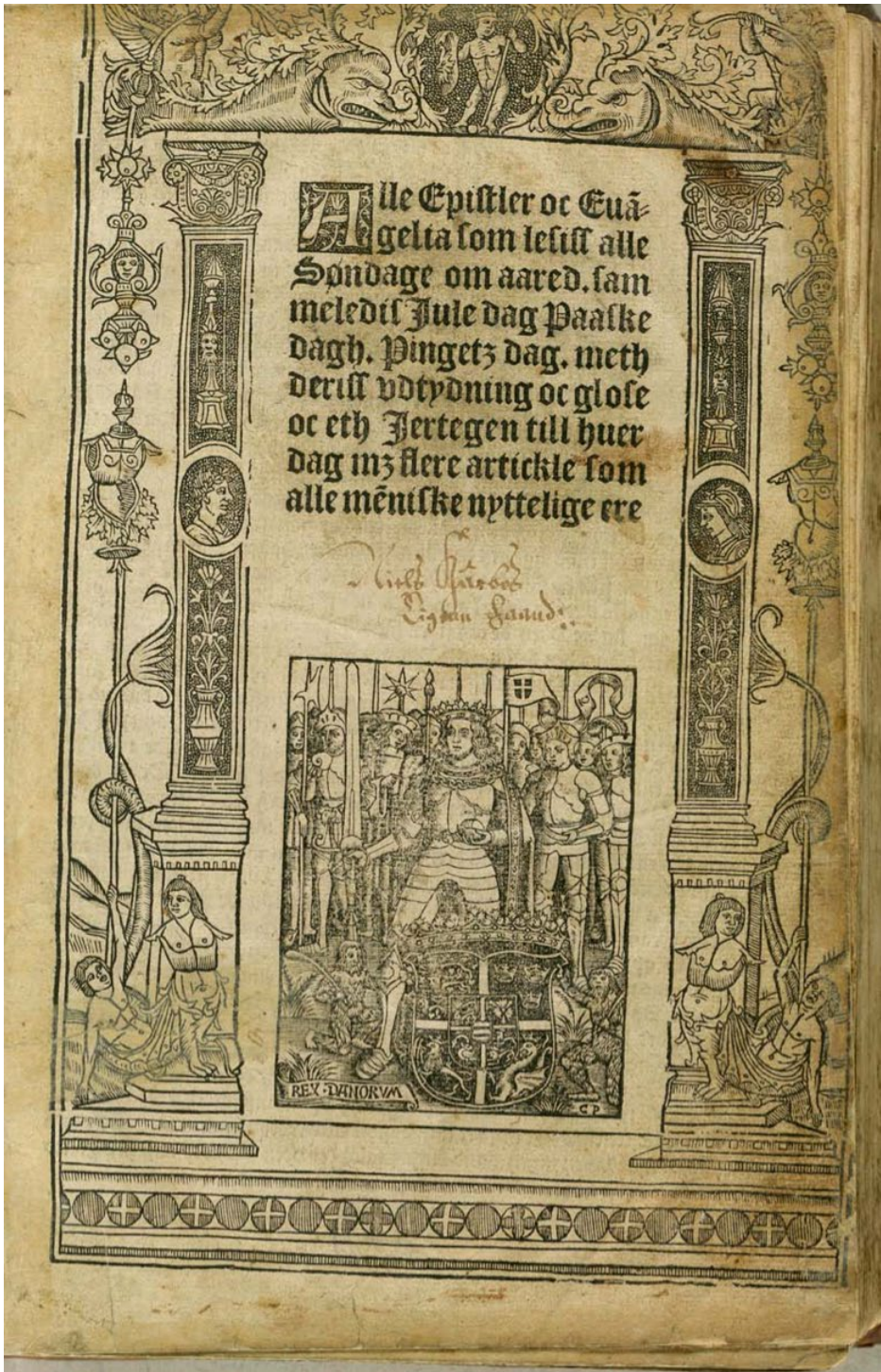
Act. 1. s.

Act. 5. c.

ps. 54.

A a

Den mest udbredte postil (samling af prædikener over kirkeåret) i tiden op til reformationen blev trykt i mere end 100 eksemplarer rundt om i Europa. Her Basel 1511. Lay-out som i datidens kommenterede bibeludgaver. Bayerische Staatsbibliothek digital



Christiern Pedersens danske postil (oftest kaldet "Jærtegnpostillen"), Paris 1515. Forsiden. (Det kongelige Bibliotek, København)

Dingetz dag

Ffo. cxlvi.

saet och lart eder sør om i nogre aff dem forglemt haffue Jeg lader eder alle i eders herte fredselighed her i Verden efter min opfarelse oc ieg giffuer eder min fred oc roligghed Jeg vill siden giffue eder den ewige fred i hiemterige Jeg giffuer icke saadan fred som verdens hoffsdinge gøre Eders hierter skall icke bedrøffuiff eller radiff Ji høide at ieg sagde eder tilforn at ieg skall gonge fra eder oc kome til eder igen **W**iste i mig rattelige oc aandelige da gieddiss i disse lige at ieg farer op till min fader **T**hi min fader er mectigere en ieg paa mādōmēss vegne **A**u siger iegh eder disse ord **A**th naar dette er alt fwtkōmed da skulle i tro det skadelige Jeg vill icke nyv tale māge ord met eder paa dēne tiid verdens hoffsding som er dieffuelen kōmer nyv snartlige met de onde menniske som hannem vnder giffue ere at gribe oc fange mig **H**an kan dog ingen spnd finde paa mig **A**en deth skall ske ath menniskene sandelige kende och vnderstonde skulle **A**th ieg elsker myn fader och iegh gøre och fwtkōmmer de budord som han mig befaleet haffuer

Udtydningen oc glosen her paa



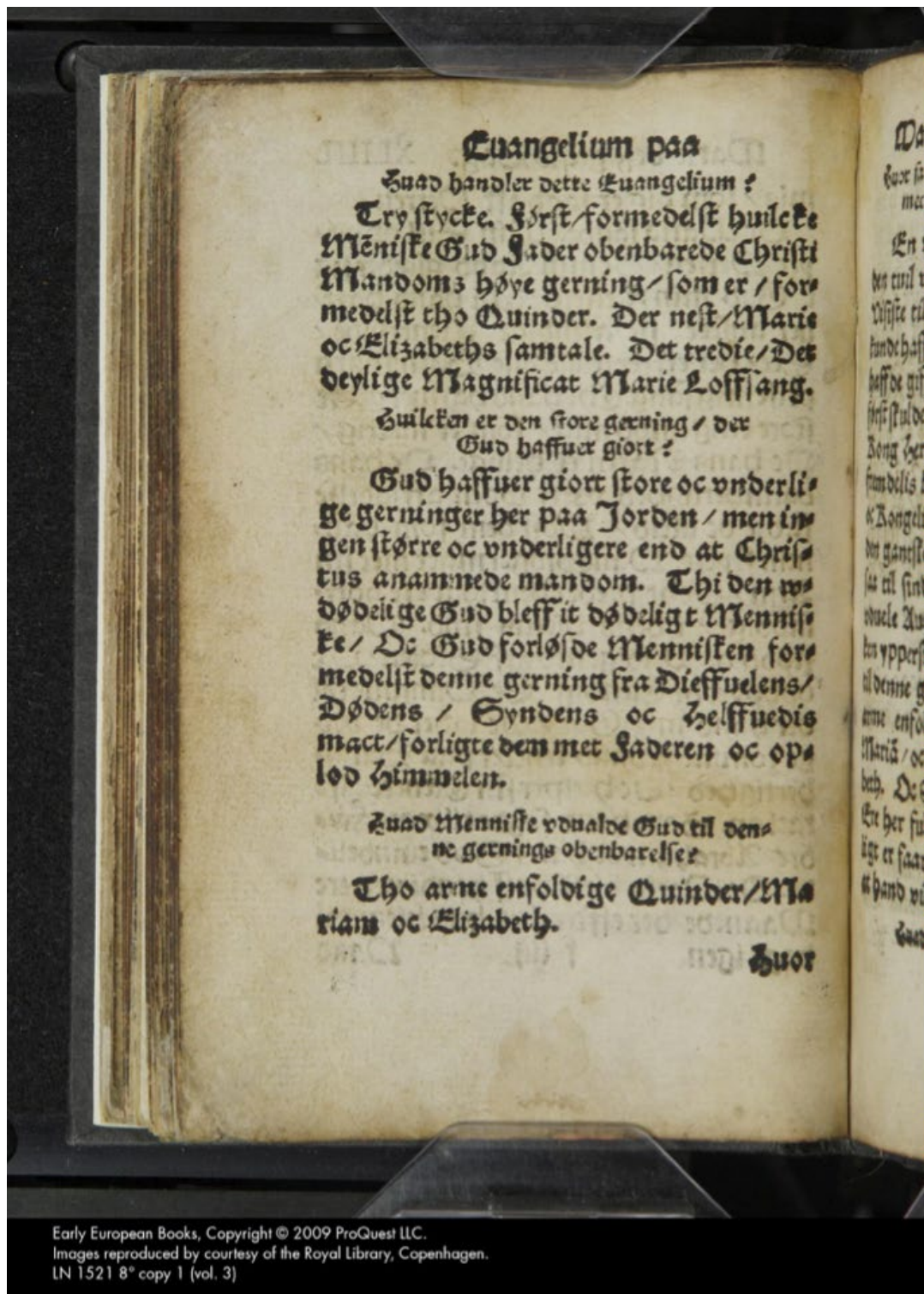
Wiste forscreffne ord som stonder i dēne hellige laest dem taledede vor herre til sine apostle sker toisdrag at afften der han odh sin nadvære m3 dem **E**n dog at de læsiss i dag i de hellige kircke saa vide som cristendōmen er **E**n Doctor heder **G**uilhelmus **g**uilhelmus? scriffuer **A**t alle cristne mēniskē bōr i dag at holde stor høg: tiid oc offue dem i gudelige bōner oc dygdelige gerninger och offer gud i hiemterige deriss offer oc tacke hāne pōmygelige aff alt dariss herte at han i dag sō er den tiende oc feretpuende dag efter hanff arefulde opstōdel: se vilde verdiss til ath opfulle alle sine hellige apostler oc andre gudelige persōner m3 de verdige helliand sō oplyude alle deriss hierter oc sind at de forstōde kiunde af den hellige scrifft. oc tale alle hōde twongemaal **E**fter dii at den verdige helliand sō er gud faderiss oc gwd sønss kerlighed vdsendiss i dag **T**hi læsiss dette ewangelii i dag i den hellige kircke vdi huilket vor herre taler om kerlighed **H**vilken han indsender i alle gode menniskiss hierter formedelst den verdige helliand som han dem sender **T**extus **S**i quis diligit me. **H**yo **t**extus som elsker mig meth hw herte och gerning **H**an kommer mine ordh i hw och myn fader skall elske hannem **O**ch wii skulle komme till hannem **G**uilhelmus **g**uilhelmus? mus siger **A**th hwer skall dette saa forstōnde **A**th gwd fader søn oc den helliand vilde kōme til hānem **D**e bliffue hōff hānem i denne neuerendiss verdē formedelst sin naade oc i det tilkōmendiss hiemterigiss rige formedelst de ewindelige are oc glade **T**. **Q**ui nō diligit me. **H**yo sō icke elsker mig **H**an elsker **t**extus icke helder mine ordh **D**e kōmer dem icke i hw her offer siger **N**icolaus de **N**icolaus de **L**ya **A**th han der meth mener verdzeiss menniske som inhed andeth acche de **L**ya eller skōde wden ath de kynde tilhōde saffe stor rigdom maach eller velde

p ii

Fra: Christiern Pedersens postil: Prædiken ("Udtydning") over evangeliet til pinsedag . Der refereres til Guilelmus, som også anføres i marginalnoten (Det kongelige Bibliotek København)



Luther under Helligåndens inspiration. Trykt i den tyske oversættelse af hans første latinske postil, Strassburg 1521.



Early European Books, Copyright © 2009 ProQuest LLC.
 Images reproduced by courtesy of the Royal Library, Copenhagen.
 LN 1521 8° copy 1 (vol. 3)

Side fra Johannes Spangenberg's postil for børn og unge, oversat til dansk af Peder Tidemand 1561. Bemærk den pædagogiske overboring, hvori teksten deles op i passende stykker. Det kongelige Bibliotek København)

NIKLAS ANTONSSON

»En Guds tjänare till det bästa»

Undervisningen i fyra postillor om konung och överhet
under det karolinska enväldet

Inledning

SYFTE

Frågan om kyrkans förhållande till statsmakten har i både lära och liv ända sedan Jesu tid varit i det närmaste ett olöst problem. Idealet för hur denna relation bör se ut har alltid påverkats och formats av den rådande situationens givna strukturer. I vår tid har de lutherska nationalkyrkornas roll i samhället genomgått ett paradigmskifte genom ett tilltagande åtskiljande mellan kyrka och stat. De nya förutsättningarna har lett till att en rad frågeställningar om kyrkans samhällseliga funktion och om dess relation till statsmakten har uppkommit. För att belysa den innevarande situationen anser jag det motiverat att visa på hur man i en helt annan tid med helt andra förutsättningar, men dock i en luthersk tradition, har hanterat problematiken mellan kyrka och stat i förkunnelsen. I denna artikel avser jag därför analysera hur undervisningen om överheten kommer till uttryck i svenska postillor under det karolinska enväldet (1680–1718), och i möjligaste mån försöka förklara denna undervisning utifrån den historiska kontexten.¹

1 Denna artikel är en bearbetad version av min pro gradu-avhandling som bär samma titel. Avhandlingen är skriven 2016 vid Åbo Akademi under handledning av Ingvar Dahlbacka.

AVGRÄNSNING AV MATERIAL

Att det karolinska enväldet utgör studiens tidsmässiga ramar har flera orsaker. Dels utgjorde enväldet i sig en mycket speciell och tydligt definerad politisk epok i svensk historia. Dels innebar konungamaktens teokratiska motivering och de utökade anspråken på kyrkligt inflytande i viss mån en utmaning för prästerskapet. Därav väcks en nyfikenhet att ta reda på hur detta bemöttes från prästeståndets sida: Hur politisk var förkunnelsen och hur undervisade man om överhetens och undersåtarnas ömsesidiga plikter?

De postillor som analyseras i denna artikel är följande: *Mellificium Evangelicum*² av Fredrik Bagge, *Gudz barnas heliga sabbatsro*³ och *Sanctificatio Sabbati*⁴ av Jesper Svedberg samt Gustaf Adolf Humbles *Förklaring öfwer the årlige sön- och högtids-dagars evangelier*⁵. Dessa postillor

2 Fredrik Bagge, *Mellificium Evangelicum eller Kort och enfaldig, doch med Guds ord enligt förklaring, öfwer alla, sön- helg- och apostla-dagarnas wanlige evangelier, genom Gudz andas nåd, til des aldrabeligaste namns äbra och des rikes vpbyggelse sammansatt* (Stockholm 1713–1714).

3 Jesper Svedberg, *Gudz barnas heliga sabbatsro; vti christeliga predikningar öfwer söndags och högtidz-dags evangelierna* (Skara 1710–1712).

4 Jesper Svedberg, *Sanctificatio Sabbati, sabbatens helgande* (Norrköping 1734).

5 Gustaf Adolf Humble, *Förklaring öfwer the årlige sön- och högtids-dagars evangelier* (Stockholm 1745).

utgör tillsammans den största delen av det bevarade tryckta materialet vad gäller söndagspredikningar under enväldet. Både Svedbergs epistelpostilla och Humbles postilla är emellertid tryckta först efter enväldets fall, varför frågan om deras aktualitet för studien uppstår. Att de är medtagna i denna undersökning beror på att båda postillorna i stort kan anses vara tillkomna under den undersökta tidsperioden. Vad gäller Humble skrev han och höll sina predikningar som hovpredikant, en tjänst som han besatt mellan åren 1709–1719. Predikningarna i Svedbergs epistelpostilla är troligtvis tillkomna innan 1726, då dedikationsbrevet är skrivet. På grund av sin ålder är det dock sannolikt att Svedberg har hämtat det mesta av predikostoffet från tidigare predikningar.⁶ För övriga upplysningar om prästerna och deras postillor hänvisas till den befintliga litteraturen på området.⁷

Frågan om predikningarnas ursprungliga form är i allmänhet omöjlig att säga någonting om. På vissa av predikningarna finns datum utsatta för deras ursprungliga framförande, varför man kan anta att de någorlunda torde stämma överens med originalpredikningarna. Men oavsett om datum finns eller inte har samtliga predikningar bearbetats och i någon mån förändrats i tryckningsprocessen. Man kan alltså varken komma åt den muntligt utförda predikan eller de manuskript som låg till grund för denna genom postillorna. Däremot kan postillorna visa vad personen mycket

väl kunde ha sagt,⁸ vilket är en viktig synpunkt, eftersom det möjliggör ett bruk av postillorna som primärkällor, vilket är nödvändigt för att uppnå studiens syfte.

Studien gör inget anspråk på att redogöra för prästerskapets allmänna uppfattningar eller predikosätt. En sådan uppgift hade varit alltför diger med hänsyn till studiens ramar och det existerande tryckta materialet från tiden är alltför litet och dessutom inte representativt. Uppgiften, såsom den är definierad, med ett fokus på de tryckta postillorna som existerar, utgör ändå ett viktigt kompletterande bidrag till forskningen, emedan söndagspredikningar och postillor i ringa grad har utnyttjats som källmaterial i historiska och kyrkohistoriska undersökningar till skillnad från de predikningar som tillkommit på statsmaktens initiativ, vilka torde ha varit mer politiska till sin karaktär.⁹ Angående tidigare forskning som bedrivits med tidigmoderna predikningar som källmaterial hänvisas till litteratur på området.¹⁰ Den studie som kan sägas vara av högst aktualitet för denna undersökning är Carl-Edvard Normanns digra arbete om hur prästerskapet förhöll sig till enväldet.¹¹ Normann undersöker ett mycket brett material, som exempelvis riksdagsprotokoll och andaktslitteratur. Även predikningar tas i beaktande och tre av de fyra postillorna som analyseras i denna artikel nämns i Normanns undersökning. Till skillnad från Normann, som har undersökt vissa, förvisso väl utvalda predikningar, avser denna studie att undersöka postillorna som helheter. Således kan denna undersökning bidra med ny

6 Gustaf Lizell, 'Jesper Svedberg', *Uppsatser i praktisk teologi* (Stockholm 1920), s. 213.

7 Angående Fredrik Bagge, se Carl Wilhelm Skarstedt, *Göteborgs stifts herdaminne* (Lund 1885), s. 583–584; Daniel Svenning, 'Fredrik Bagge. En tidsbild från karolinernas kyrka', *En jubel till församlingarna i Göteborgs stift*, årg. 10, red. Knut Norborg (Göteborg 1936), s. 42–58; G. Walli, 'Fredrik Bagge', *Svensk biografiskt lexikon*, andra bandet, red. Bertil Boëthius (Stockholm 1920), s. 574–578. Angående Jesper Svedberg, se Lizell, 'Jesper Svedberg', s. 199–235; Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002), s. 169–171; Jesper Svedberg, *Lefwernes beskrifning*, Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten i Lund. 25:1, utg. Gunnar Wetterberg (Lund 1941). Angående Gustaf Adolf Humble, se Yngve Brilioth, *Predikans historia* (Lund 1945), s. 206; Klaes Alfred Hagström, *Strengnäs stifts herdaminne 3* (Strängnäs 1899), s. 468–474; Hilding Pleijel, *Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnbutism 1680–1772. Svenska kyrkans historia 5* (Stockholm 1935), s. 194–195, 279–280.

8 Oloph Bexell, 'Historisk metod i homiletisk forskning', *Metoder i homiletisk forskning*, red. Oloph Bexell m.fl. (Oslo 1997), s. 8–9.

9 Se Anders Jarlert, 'Kyrka och tro', *Signums Svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*, red. Jakob Christenson (Lund 2005), s. 259.

10 Se framställningarna hos Peter Ericsson, 'Inledning', *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, red. Peter Ericsson (Uppsala 2007), s. 7–8 och Carola Nordbäck, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–1782* (Åbo 2009), s. 23.

11 Carl-Edvard Normann, *Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede* (Stockholm 1948), s. 158.

kunskap genom att utnyttja ett hittills outforskat källmaterial, vilket motiverar uppgiftens syftesförklaring.

METOD OCH TEORETISKA UTGÅNGSPUNKTER

All typ av texttolkning förutsätter att de analyserade texterna sätts in i den kontext som de har tillkommit i. I detta måste man ta hänsyn till både de omkringliggande samhälleliga strukturer, i vilken texten skapas, men också till aktören, det vill säga författaren för att undvika textlig immanens.¹² Struktur och aktörskap behöver dock inte enbart uppfattas som två motsatta poler. Genom att betrakta en text som en handling, det vill säga att den är tillkommen i ett visst syfte för att åstadkomma någonting, aktualiseras den direkta kontext i vilken aktören befinner sig. Det är då inte längre den allmänna strukturen eller den politiska kontexten i samhället som blir viktig att återskapa för att kunna tolka texten tillfredsställande, utan den situation ur vilken talhandlingen är framsprungen.¹³ Utifrån denna aspekt saknar det exempelvis inte betydelse att två av predikanterna har varit verksamma som hovpredikanter vid predikningarnas tillkomst, till vilket hänsyn måste tas i samband med analysen av predikningarna.

Analysen är indelad i två avsnitt, vilka återspeglar undersökningens teoretiska utgångspunkter. I det sista avsnittet är utgångspunkten överhetens och undersåtarnas respektive plikter, som återfinns i hustavlan. Denna relationella aspekt mellan undersåtar och överhet utgående från hustavlan är ett vanligt, vedertaget och ofrånkomligt sätt att närma sig frågan om hur man har predikat explicit om överheten vid denna tid.¹⁴ Den omdiskuterade frågan om hustavlans samhälleliga utfall aktua-

liseras däremot inte i denna artikel.¹⁵ Förkunnelsen som utgick ifrån hustavlan kan dock inte utan vidare betraktas som ett teoretiskt raster, utan tvärtom måste undersökningen förhålla sig kritiskt till att det skulle kunna finnas en skillnad mellan hustavlans ursprungliga intention och dess tillämpning i förkunnelsen. Kunde det till exempel finnas en risk att de ömsesidiga skyldigheterna utbyttes mot rättigheter?¹⁶

Om undersökningen begränsas enbart till hustavlans ram och till den explicita undervisningen om hur en god överhet bör vara, finns emellertid en uppenbar risk att undersökningen blir för smal. Allt som undervisades om överheten utgick inte nödvändigtvis ifrån hustavlans kategorier. För att göra postillornas mångsidighet rättvisa måste därför även andra aspekter än enbart de ömsesidiga plikterna medtas i undersökningen. För att komma till rätta med detta problem har jag analyserat olika typer av referenser till samtiden som på något sätt bär på information om överheten. Dessa referenser, som jag har valt att kalla för politiska samtidsmarkörer, analyseras utifrån fem olika kategorier i nästa avsnitt. De politiska samtidsmarkörerna kan till skillnad från hustavlan inte sättas in i ett färdigt teoretiskt system, utan kategoriseringen måste i viss mån konstrueras ur empirin. Jämfört med hustavlans innehåll, som kan betecknas som dogmatiska utsagor, ligger samtidsmarkörernas tyngdpunkt vid deras historiska situationsbundenhet. Även om det ur en historievetenskaplig aspekt inte föreligger någon egentlig skillnad mellan dogmatiska och andra historiska utsagor, emedan de båda kategorierna har tillkommit i en historisk kontext,¹⁷ kan det

15 Angående denna problematik, se exempelvis Daniel Lindmark, *Sann kristendom och medborgerlig dygd. Studier i den svenska katekesundervisningens historia* (Umeå 1993), s. 98–99; Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro* (Lund 2002), s. 14–15, 69–71; Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (Stockholm 1970), s. 40.

16 För utförliga presentationer av hustavlans teologi samt dess förhållande till tvåregementsläran hänvisas till Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study* (Lund 1994) och William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms. A Response to the Challenge of Skepticism* (Michigan 2010).

17 Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan*

12 Bexell, s. 12; Knut Kjelstadli, *Det förflutna är inte vad det en gång var* (Lund 1998), s. 31f, 178; John Tosh, *Historisk teori och metod* (Lund 2000), s. 19.

13 Se Carola Nordbäck's användning av Quentin Skinner i *Lycksalighetens källa*, s. 25, 29.

14 Set.ex. David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* (Malmö 2014), s. 190f.

finnas goda skäl att metodologiskt skilja dem åt. Medan politiska utsagor har en tendens att snabbt förändras kan de dogmatiska utsagorna, trots påverkan av samtiden, ofta uppnå en högre grad av kontinuitet och därmed också homogenitet. En analys av dessa två typer av textutsagor förutsätter således hänsynstagande till deras teoretiska villkor.

Politiska samtidsmarkörer

I detta avsnitt analyseras postillornas politiska samtidsmarkörer i fem underavsnitt. De politiska samtidsmarkörerna kan utgöras av ett begrepp eller ett längre textavsnitt. Gemensamt för dessa är att de på ett eller annat sätt beskriver samtiden och dess politiska liv så att de direkt eller indirekt kan anses kunna utgöra en undervisning om överheten.

DEDIKATIONSBREVEN – EN POLITISK SKRIFT?

Att utgivandet av en postilla har som sitt primära mål att verka för andlig uppbyggelse, torde vara ett oomstritt faktum. Detta innebär dock inte att postillan som genre skulle ha undgått yttre påverkan från samhället. Denna påverkan har tveklöst satt sitt spår på predikningarnas innehåll, vilket ska analyseras nedan. Men även utgivandet och tryckandet av en postilla var helt beroende av samtidens normer och förutsättningar. Om en postilla eller predikan inte ansågs bra nog eller om den i alltför hög grad avvek från den politiskt godtagbara normen, var utsikterna för dess tryckning dåliga.¹⁸ De oftast ganska omfattande dedikationsbrev i postillornas inledning vittnar om dessa förutsättningar samt berättar någonting om syftet med verkets tillkomst. Dedikationen kunde vara skriven av författaren själv eller av utgivaren som eventuellt hade bekostat tryckningen. Brevet var inte sällan tillägnat någon kunglighet.

luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige (Umeå 2004), s. 16; Nordbäck, *Lycksalighetens källa*, s. 37.

18 Jfr Pasi Ihalainen, 'Parlamentspredikningar som medium för officiell politisk teori i England, Holland och Sverige på 1700-talet', *Historisk tidskrift för Finland*, årg. 88 (Helsingfors 2003), s. 237ff.

Jesper Svedberg riktade sina dedikationsbrev i både evangeliepostillan och epistelpostillan till arvprinsessan respektive drottningen Ulrika Eleonora d.y. (1688–1741). I båda breven, men mest explicit i evangeliepostillans, framkommer en mycket hög syn på överheten i allmänhet och den kungliga familjen i synnerhet. Svedberg skriver till exempel: »kunglige personer äro näst Gud och hans Englar efter Gudz skickelse under himmelen the högste och werdaste.»¹⁹ Vidare betonar Svedberg vikten av att överheten är ett gott föredöme inför folket och att överhetens gudfruktighet alltid bär med sig välsignelse för dess eget styre samt för hela folket. Han inskräper även att den höga ställning som en överhetsperson har blivit betrodde med inte får ge upphov till högmod.²⁰ Medvetenheten om Sveriges politiska situation och den allmänna nöden i landet är ett återkommande tema som mynnar ut i Svedbergs bön om att landet ska få fred och att konungen må återkomma.²¹

Epistelpostillans dedikationsbrev är skrivet i en mer lågmäld ton, vilket bör förklaras utgående från den förändrade politiska situationen. Att använda sig av enväldets ymniga retorik skulle med all sannolikhet ha uppfattats som otidsenligt enligt frihetstidens ideal med en svagare konungamakt. Att det från Svedbergs sida skulle ha handlat om en förlorad vördnad för konungahuset eller dess personer förefaller osannolikt.

Bagges postilla är utgiven postumt, varför dedikationsbrev i denna är av mindre intresse för undersökningen jämfört med dedikationsbrev i Svedbergs postillor. Brev, som är två till antalet, är skrivna av förläggaren Johan Henrik Werner och riktar sig dels till den kungliga familjen och dels till rådsherrarna. I bägge breven uttrycks en hög syn på överheten och dess ansvar för både församling och undersåtar framhålls.²² Att Werner framhåller rådsherrarnas ansvar för riket och församlingen är intressant eftersom överheten därmed inte enbart identifieras som kungligheter, såsom hos Svedberg. Brevet är också intressant

19 Svedberg, *Evangeliepostillan*, §1. Jfr Normann, s. 156.

20 Svedberg, *Evangeliepostillan*, §2–3.

21 Svedberg, *Evangeliepostillan*, §6, 9.

22 Bagge, dedikationsbrev I, dedikationsbrev II, s. [7–8].

med tanke på att det är en tydlig produkt av den unika situation som rådde i Stockholm just runt 1714, då rådsherrarna hade sammankallat till riksdag tvärt emot Karl XII:s vilja.

Dedikationsbrevet i Humbles postilla är skrivet av hans son, Ulrik Humble. Eftersom postillan gavs ut först 1745 skiljer sig brevet i hög grad från de ovan behandlade. Dedikationen är riktad till generalmajoren Axel Gabriel Oxenstierna, som tydligen varit en finansär av projektet.²³ Att enväldets tid är förbi och andra ideal har blivit rådande är det ingen tvekan om. Både Svedbergs och Werners betoning av konungens ansvar för Guds församling förbigås utan omnämnande av Humble. Däremot får släkten Oxenstierna i dedikationsbrevet spela rollen som trons försvarare, eftersom de har fostrat fram så många lärda och skickliga män till Guds församling.²⁴ På grund av att brevet är skrivet postumt är det dock av ringa värde för den fortsatta undersökningen.

Dedikationsbrev i postillorna avslöjar alltså mer om den tid i vilken postillan utgavs än om tiden för predikningarnas tillkomst. Det är det senare som denna undersökning syftar till att behandla, men det är ändå omöjligt att bortse från dedikationsbrev, eftersom de bär på information om omständigheterna kring och orsakerna till postillornas tillblivelse. Denna information innehåller uppgifter som är väsentliga för tolkningarna av predikningarna och kan således i bästa fall fungera som tolkningsnycklar för predikningarna. I synnerhet gäller detta Svedbergs postillor, där såväl predikningar som dedikationsbrev är författade av samma hand. I dedikationsbrev tilläts en mer politisk och högrävsande retorik än i predikningarna. Dedikationsbrevens syfte var alltså inte främst att undervisa i den kristna tron eller tjäna den kristnes uppbyggelse, utan att motivera verkets utgivning samt skapa välvilja hos och för den person som hade bekostat verket.

KOLLEKTIVA NATIONELLA OCH KONFESSIONELLA IDENTITETER

Analysen av nationella och konfessionella identiteter tar till att börja med sin utgångspunkt i begreppsanvändningen, det vill säga vilka ord som brukades för att tillskriva åhörarna olika identiteter. De kollektiva identiteterna kan emellertid inte begränsas till enskilda begrepp, utan hänsyn måste här tas till en vidare textuell kontext för att analysen ska bli väl utförd. Det är värt att påpeka att begreppsparet överhet-undersäte inte behandlas i detta avsnitt, utan först i avsnittet »Överhet och undersätar i hustavlans belysning».

Analysen av de kollektiva identiteterna kan anses ha en tvåfaldig funktion: dels att ytterligare contextualisera den idévärld som prästerna verkade i för att bättre kunna förstå och analysera deras texter, dels att undersöka vilken funktion överheten hade inom ramen för både den nationella och konfessionella identiteten. Som i det följande ska visas finns det nämligen ett nära samband mellan överheten och den kollektiva identiteten. Regenten hade i sin person både en sammanhållande och en identitetsskapande funktion för landets invånare. Denna aspekt blir särskilt tydlig i samband med analysen av det i forskningen omdiskuterade begreppet det svenska Israel.

Nationella identiteter

Inom historieforskningen, såväl svensk som internationell, har man gjort en tydlig distinktion mellan å ena sidan nationalism som ett fenomen kopplat till modern tid (fr. ca 1800) där etnicitet, språk och kultur varit definierande markörer, och å andra sidan olika typer av protonationella uttryck och identiteter som förekommit redan under tidig-modern tid (ca 1500–1800).²⁵ Då man definierar vad som konstituerade den nationella gemenskapen i Sverige innan 1800-talet är det framför allt två saker man brukar lyfta fram: den nationella konfessionen och lydningen till överheten.²⁶

25 Gudmundsson, s. 147–148.

26 Nils Ekedahl, »Guds och Swea barn». Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige, *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, red. Åsa Karlsson och Bo Lindberg (Uppsala 2002), s. 62–63; Gudmundsson, s. 148; Pasi Ihalainen, *Protestant*

23 Humble, s. [2].

24 Humble, s. [3].

En nationell medvetenhet kommer tydligt till uttryck i både Svedbergs och Humbles postillor genom ett frekvent användande av begrepp såsom »Sveriges land», »Sveriges rike», »fäderneslandet», och »vårt land». ²⁷ På samma sätt förekommer ofta nationella markörer såsom »swensk» och »landets inbyggare» för att beteckna invånarna i landet. ²⁸ Det finns en omfattande diskussion kring användningen av dessa begrepp, främst utifrån böndagsprotokoll och statliga förordningar. ²⁹ I postillorna som här är analyserade används de nationella begreppen i stort sett som synonymer. Ett undantag kan dock noteras, nämligen bruket av fäderneslandet, vilket ofta förekommer i postillorna i likhet med andra tidigmoderna predikningar. ³⁰ »Fäderneslandet» kunde i regel föregås av adjektivet käre och tycks ha haft en mer emotionell laddning än vad till exempel »Sveriges rike» hade, vilket förklarar det frekventa bruket. ³¹

Hos Bagge är dock i princip alla typer av nationsbeteckningar frånvarande. Endast en enda gång förekommer uttrycket »ärlige svenske män» som en beteckning för hela folket. ³² En stark nationell gemenskapstanke uttrycks explicit hos två av de tre predikanterna. Det finns ingen anledning att anta att den tredje, Bagge, skulle ha uppfattat sig som mindre svensk än de båda andra, även om han var född i det dåvarande Norge, men av någon anledning får den nationella identiteten en

undanskymd plats i hans predikningar. Den är helt enkelt sekundär för honom i förkunnelsen.

Förutom att den nationella medvetenheten framgår av begrepp som Sverige och svensk, kommer samma fenomen i dagen i de nationella motbilderna, det vill säga hur man målade upp hotbilder från andra stater. Enligt kyrkolagen fick predikanten egentligen inte uttala sig i utrikespolitiska frågor och de fick absolut inte tala illa om främmande stater. ³³ Detta är också den främsta anledningen till att pejorativa konkreta utsagor om fientliga makter saknas i postillorna. ³⁴ Därför används oftast enbart det anonyma »fienden» eller »fienderna» hos Svedberg och Humble angående de nationella motbilderna, utan att de närmare identifieras. ³⁵ Med tanke på att det stora nordiska kriget pågick är det av kontexten självklart att det handlar om Danmark, Ryssland och Polen. De anonyma fienderna tilldelas dock en religiös funktion i predikningarna, som inte var oviktig för hur den egna identiteten formades. ³⁶

Undantag förekommer dock. Ett av de mest berömda exemplen är Humbles polemiska utläggning på 3:e söndagen i advent 1710, där Humble argumenterar för att Sverige har mer rätt till Skåne än vad Danmark har. Humble ägnar över tio sidor för att komma fram till sin slutsats och argumentationen kan te sig komisk i eftervärldens ögon. ³⁷ Trots sin polemiska karaktär kan denna predikan ändå inte anses vara antidansk eller krigshetsande. Till exempel används inte några negativa uttryck om danskarna och Humbles tillämpning i slutet av predikan utmynnar i att han påminner det egna folket om att även de har syndat grovt och ådragit sig Guds straff, men betonar att det trots allt är Guds sak att utdöma denna straffdom, inte fiendens. ³⁸

Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772 (Lieden 2005), s. 3–4.

27 Se Humble, s. 62, 65–71, 170–171, 226, 271, 276, 356, 1347; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 2, 557, 673–674, 710, 754, 1494, 1597; *Epistelpostillan*, s. 197, 420.

28 Humble, s. 66, 225–226, 272, 282; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 2, 446, 1496.

29 Se t.ex. Peter Ericsson, *Stora nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet* (Uppsala 2002), s. 165–171; Jonas Nordin, *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden* (Eslöv 2000), s. 158–161; Joachim Östlund, *Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstiden till demokratins genombrott* (Lund 2007), s. 95–99.

30 Gudmundsson, s. 149; Ihalainen, *Protestant Nations Redefined*, s. 429–430.

31 Enligt Bo Lindberg. Se Gudmundsson, s. 150–151. Jfr Nordin, s. 160–161.

32 Bagge, s. 740.

33 *1686 års kyrkolag* (Stockholm 1936), s. 9–10.

34 Jfr Gudmundsson, s. 167ff.

35 Jfr Gudmundsson, s. 175.

36 Anna Maria Forssberg, *Att hålla folket på gott humör. Informationsspridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655–1680* (Stockholm 2005), s. 121; Östlund, s. 111.

37 Humble, s. 61–75. Jfr Ihalainen, *Protestant Nations Redefined*, s. 152–153; Edvard Leufvén, *Upplysnings-tidens predikan I* (Uppsala 1926), s. 17–19.

38 Humble, s. 71, 73.

Konfessionella identiteter

Konfessionella identitetsmarkörer, som sträckte sig över nationsgränserna, var i allmänhet ganska få. Begreppet evangelisk användes i allmänhet för att beteckna den lutherska kyrkan, men bruket härav verkar ha varit sparsamt. Några få ställen i postillorna har noterats,³⁹ men ingen systematisk undersökning har utförts i detta avseende. Motbilder som användes för att definiera sin egen konfessionella identitet förekommer emellanåt. Mest framträdande och genomgående hos alla predikanter är antikatolicismen. Antikatolicismen kunde komma till uttryck på olika sätt. Det kunde vara fråga om både läromässig kritik som polemiska utläggningar av mer politisk karaktär.⁴⁰ Ett tydligt exempel på Svedbergs antikatolicism, som bär en synnerligen nationell prägel, kommer till uttryck då han i epistelpostillan hyllar Gustav Vasas införande av reformationen i Sverige. I och med detta tog enligt Svedberg Guds Ande sin boning över Sverige och drev ut den »påwiska människiwillo andan».⁴¹

Den världsvida kristna gemenskapen togs ibland upp till behandling, men precis som i fallet ovan var motbilderna vanligare. Motbilden till den kristna världen var »turken», det vill säga det muslimska ottomanska riket, som man ansåg hota det kristna Europa.⁴² Sällan förekommer dock rent negativa omdömen och polemiska utfall mot hednavärlden. Tvärtom kunde hedningarnas livsföring fungera som en spegel för hur en kristen borde uppföra sig, ofta under anspelningar på bibelord. Följande citat av Humble är kännetecknande: »O Swea land! [...] Hade Turkar och Hedningar haft Guds ord i så fullt mått som Tu, the hade längesedan i säck och asko giordt omvändelse och bättring.»⁴³ Uttrycket »turkar och hedningar» fyller därmed både en identitetsskapande funktion, då de utgör en motbild till åhörarna och en förmanande funktion, då syftet för predikanten är att åstadkomma

rannsakan med välkända bibliska anspelningar tillämpade på åhörarnas egen situation.

Syntesen »det svenska Israel»

Vid studiet av det tidigmoderna samhället är det dock en omöjlighet att försöka renodla nationella och konfessionella identiteter från varandra. Kopplingarna mellan dessa har varit olika stark i olika länder, men av flera skäl har förbindelsen mellan nation och konfession varit påfallande stark i just Sverige. Historikern Heinz Schilling pekar till exempel ut Sverige som ett av de tydligaste exemplen i Europa på hur ett land har genomgått en konfessionaliseringsprocess efter reformationen.⁴⁴ Sveriges unika homogenitet i religiöst avseende utgjorde en grogrund, som inte fanns i samma utsträckning i religiöst pluralistiska länder såsom England och Holland, för den syntes mellan nation och konfession, som kan sammanfattas med begreppet det svenska Israel.⁴⁵ Israel användes redan i Nya Testamentet som en bild för den första kristna kyrkan och övertogs senare av den romersk-katolska. I och med reformationen övertogs parallellen med det nya Israel i praktiken av de nationella statskyrkorna.⁴⁶

Landet Israel i Gamla Testamentet tjänade predikanterna som en bild för att beteckna den lutherska kyrkan inom Sveriges gränser. Man använde sig således av ett religiöst begrepp för att beskriva den nationella gemenskapen. Därigenom kunde predikanterna förklara för sina åhörare vikten av att folket som kollektiv hade ett gott förhållande till sin Gud, både vad gällde tro och gärning. Nils Ekedahl är en av flera forskare som har hävdats konfessionens betydelse i formandet av den nationella identiteten där myten om det svenska Israel har spelat en avgörande roll.⁴⁷ Han har bland annat visat hur Haquin Spegel anspelar på att Sveriges folk har ingått ett förbund med

39 Humble, s. 42–43; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1409.

40 Se t.ex. Bagge, s. 499–500; Humble, s. 1433ff.

41 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 433–434.

42 Jfr Östlund, s. 102.

43 Humble, s. 13.

44 Angående Schillings konfessionaliseringsteori samt kritiken mot denna, se Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst* (Hedemora 1999), s. 16–17; Gudmundsson, s. 26–27.

45 Ihalainen, *Protestant Nations Redefined*, s. 148.

46 Jfr Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 69; Ekedahl, 'Guds och Swea barn', s. 54.

47 Ekedahl, 'Guds och Swea barn', s. 56.

Gud i och med Uppsala möte 1593, som innebar att svenskarna skulle vara lutherdomens främsta försvarare i världen och leva i enlighet med Guds lag, vilket kan ses som en parallell till förbundstanken i Gamla Testamentet.⁴⁸ Att en sådan explicit förbundstanke skulle ha varit allmän bland de svenska prästerna under enväldet har stött på kritik och inte heller de predikningar som här är analyserade antyder något sådant.⁴⁹ Vissa forskare har till och med velat nedtona betydelsen av det svenska Israel. Joachim Östlund har pekat på att begreppet sällan förekommer i böndagsplakaten och att det därför inte kan ha spelat en avgörande roll i samband med konstruerandet av en nationell identitet.⁵⁰ Trots denna invändning var det otvetydigt så att man ofta i predikolitteraturen jämförde Sverige med det bibliska Israel under stormaktstiden,⁵¹ vilket kommer till synes även i postillorna av Humble och Svedberg. Begrepp som tydligt sammankopplar den konfessionella och nationella aspekten med varandra är till exempel »det svenska Sion», »Sveriges barn», »svenska kristna», »Efraim och Juda», men även »ditt land Sverige», »Guds folk» och så vidare.⁵²

Hur ska man då förstå anspelningarna på och identifikationen med Israel i predikningarna? Bruket av det svenska Israel i de analyserade predikningarna är något motsägelsefullt. Hos Bagge är det helt frånvarande, medan det hos Humble och Svedberg förekommer tydliga anspelningar på det bibliska Israel, men med varierande terminologi och innehåll. En återkommande tematik där Humble och Svedberg använder sig av svenska Israelparalleller är då de talar om nationens lidande och straff. Befolkningen framstår i predikningarna som en lidandegemenskap, som genom sina

synder har ådragit sig Guds straffdom på samma sätt som det bibliska Israel hade gjort.⁵³

Förutom denna negativa aspekt förekommer Israelparalleller ofta i samband med att landets konung omnämns. I Humbles postilla ska sådana anspelningar främst förstås som ett bildspråk, medan en högre grad av identifikation finns hos Svedberg. Svedberg framhåller nämligen betydligt fler likheter mellan Sveriges och Israels konungar, inte minst när det gäller konungens religiösa funktion. Genom att identifiera Gamla Testamentets konungaämbete med det svenska, tilldelar han konungen en mycket upphöjd auktoritet över kollektivet. Denna skillnad är intressant i flera avseenden. Inom forskningen har den syn som Svedberg företräder och som Haquin Spegel i ännu högre grad kan sägas representera, nämligen en näst intill total identifikation med det bibliska Israel, ofta använts som ett uttryck för den allmänna synen bland prästerskapet.⁵⁴ Även om både Spegel och Svedberg på många sätt var betydelsefulla och inflytelserika personer, kan man inte utan vidare utgå ifrån att dessa är representativa i detta avseende. Undersökningen visar således att användningen av det svenska Israel i predikningarna varierade, från en icke-användning hos Bagge till en hög grad av identifiering hos Svedberg. Bruket hos Humble hamnar någonstans där emellan.

Inom forskningen har man också diskuterat om användningen av det svenska Israel främst syftade till att skapa en gemensam nationell medvetenhet där teokratins varensjälklar beståndsdel (Ekedahl) eller om konstruerandet av en teokratisk monarki var huvudsyftet med denna myt (Ihalainen).⁵⁵ Utifrån det som konstaterats ovan finns det skäl att anta att både konstruerandet av en nationell medvetenhet och en teokratisk konungamakt

48 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 69–70, 222; Nils Erik Villstrand, *Nordstedts svenska historia, 1600–1721* (Stockholm 2011), s. 53–54.

49 Ihalainen, *Protestant Nations Redefined*, s. 147–148.

50 Östlund, s. 106.

51 Gudmundsson, s. 156ff.

52 Humble, s. 188, 190 224, 229, 274–275, 279; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 754, 1597. Jfr Gudmundsson, s. 161.

53 Jfr Forssberg, s. 97–99.

54 Se t.ex. Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 124ff; Nils Erik Villstrand, 'Stormaktstidens politiska kultur', *Signums svenska kulturbistoria 3. Stormaktstiden* (Lund 2005), s. 53. Jfr även Ingvar Kalm, *Studier i svensk predikan under 1600-talets första hälft* (Uppsala 1948), s. 191, 195, 201. Angående Spegel, se Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 68ff, s. 221–222.

55 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 220–222; Ihalainen, *Protestant Nations Redefined*, s. 153. Jfr Gudmundsson, s. 156.

utifrån tanken på det svenska Israel tydligt finns närvarande i predikningarna, men inte alltid samtidigt. Ibland sattes lidandegemenskapen, det svenska Israel, i förgrunden. Ibland var det Israels folk och dess konung, med den sistnämnda i fokus som betonades. Nyckeln till vilket perspektiv man anlade berodde på vad predikans syfte var, såsom exempelvis att väcka bot och ånger hos åhörarna, att undervisa kring undersåtarnas plikter eller rentav om överhetens plikter. Det svenska Israel utnyttjades således som ett effektivt verktyg av predikanten för att åstadkomma detta syfte. Häri ligger också orsaken till forskningens varierande resultat om vad det svenska Israel egentligen innebar; tankeparadigmet var ingen färdigt utvecklad myt, utan ett verktyg vars omfattning, frekvens och innehåll i hög grad varierade beroende på predikantens syfte.

RELIGIÖSA TOLKNINGAR AV SAMTIDA HÄNDELSER

Som politiska samtidsmarkörer i detta avsnitt fungerar explicita hänvisningar i predikningarna till aktuella politiska händelser åt vilka predikanterna gav en religiös tolkning. Sådana referenser till samtida händelser återfinns hos Svedberg och Humble men saknas helt hos Bagge, på samma sätt som ovan i fråga om de nationella och konfessionella identiteterna.

Genom predikanternas tolkningar synliggörs de ramar inom vilka de politiska händelserna tolkades. Vidare ges information om hur man förstod händelser som drabbade konungen. Både de indirekta allmänna politisk-religiösa tolkningarna och de som direkt uttolkar händelser kring konungen kan betraktas som förkunnelse om överheten.⁵⁶ Denna indelning återspeglas även i strukturen nedan.

Att tolka tidens tecken – allmänna tolkningar

Ett exempel på hur man kunde tolka samtiden återfinns redan i den första predikan i Jesper Svedbergs evangeliepostilla. Svedberg inleder sin predikan på första advent år 1700 med att ge en historisk tillbakablick över vad som har hänt under det gångna seklet. Svedberg konstaterar att Sverige har genomlevt många krig och att mycket blod har blivit utgjutet. Trots alla olyckor och all tragedi har Gud varit Sverige trofast under alla dessa år. Nu står emellertid Sverige inför ett nytt krig och hur det ska sluta vet endast Gud i sitt rådslut.⁵⁷ Det nya kriget som Svedberg hänvisar till är det krig som efteråt har kommit att kallas för det stora nordiska kriget (1700–1721). Genom att på detta sätt först referera till historien vill Svedberg väcka tacksamhet hos åhörarna för Herrens gärningar i forna tider och visa på hur Gud har beskyddat det svenska folket i andlig mening genom att inte ta ifrån dem sina nådemedel, ordet och sakramenten. När Svedberg sedan hänvisar till det nya kriget, inför han ett mått av allvar i sin predikan och manar till rannsakan inför framtiden och omvändelse ifrån synden. Om det nya kriget var ett Guds straff bådade det inte gott om man ignorerade denna varning och fortsatte leva som förut. Därför var omvändelse och bättring av vikt, men också att man aktivt uppsökte Guds beskydd och vände sig till honom i bön om hjälp.⁵⁸

I Svedbergs tolkning av det stora nordiska krigets krigsutbrott finns några element som är gemensamma för samtidsolkningar i allmänhet. För det första ställdes Guds handlande med människorna i fokus och det var Guds plan som var det väsentliga. Den politiska realiteten sattes in i en religiös verklighet. Som ibland har framhållits är en kristen historiesyn inte bara horisontell, utan också vertikal, där Guds allmakt anses vara en aktiv faktor i människornas existens och tiden en del av Guds frälsningsplan.⁵⁹

56 Den första kategorin av politisk-religiösa uttolkningar motsvarar i stort sett Lizells tanke om hur Svedberg använder sig av »tillfälliga förehandenvarande omständigheter» som uppslag för kraftig omvändelseförkunnelse. Gustaf Lizell, *Svedberg och Nohrborg. En homiletisk studie* (Uppsala 1910), s. 57.

57 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1–3.

58 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 3–5, 9–10. Jfr Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 59.

59 Joseph A. Galdon, *Typology and seventeenth-century literature* (Paris 1975), s. 57–58; Rune Söderlund, 'Bibeltolkningens metoder', *Nåd och Sanning. Försam-*

För det andra förstods och förklarades Guds handlande i tiden utifrån de bibliska berättelserna, vilka utlades allegoriskt. I bibelordet hade Gud själv uppenbarat sitt handlande med mänskligheten och det var således den källa som man skulle ösa ur för att lära känna Guds handlande i de yttersta tiderna.⁶⁰ Att tolka bibelordet allegoriskt hade man inom den lutherska kyrkan under reformationen och den efterföljande ortodoxin förhållit sig kritiskt till, men man avvisade inte den allegoriska tolkningen helt och hållet. Den var tillåten så länge den tjänade till att bygga upp tron och således också stämde överens med trons grundsatser, men när det gällde lärobildning och teologisk argumentation dög den däremot inte.⁶¹

För det tredje uppfattades kriget som ett Guds straff (jfr resonemanget om lidandegemenskapen i föregående avsnitt). Vedergällningsläran, det vill säga att Gud inte bara i evigheten utan också i tiden bestraffar syndaöverträdelser, har lyfts fram som kännetecknande för den svenska ortodoxin. Det stämmer förvisso att man i postillorna ofta utgick från tanken på att Gud utfärdar timliga straff. Ibland har man inom forskningen dock dragit slutsatsen att ortodoxins förkunnelse generellt skulle ha varit specifikt gammaltestamentlig eller lagisk.⁶² En dylik generalisering har dock visat sig vara problematisk.⁶³

För det fjärde fanns det inom ortodoxin en mycket positiv syn på botens roll i förkunnelsen, vilket i sin tur gick tillbaka på Melanchthons positiva syn på lagens samhällsliga funktion.⁶⁴ Hårda straffpredikningar ansågs kunna påverka sam-

hället i en rätt riktning, vilket gjorde att lagförkunnelsen riskerade att dominera på evangeliets bekostnad.⁶⁵

För det femte och sista bidrog intresset för bibelordet i allmänhet och Gamla Testamentets berättelser i synnerhet i kombination med ett flitigt och kreativt bruk av allegori till att berättelserna om Israel i Gamla Testamentet uppfattades som en bild, en *figura*, för den konfessionella staten (se ovan). För samtliga tolkningar av samtida händelser som görs i postillorna är parallellen med Israel den självklara ramen, inom vilken kollektivet insätts.

För att nu kort återvända till Svedbergs predikan kan man konstatera att han trots den politiska realiteten ser det uppkomna kriget inte främst som en fråga för det världsliga regementet. I ljuset av de fem punkterna blir Svedbergs tolkning av det stora nordiska krigets utbrott snarare en angelägenhet för det andliga regementet, eftersom krigets orsak kunde betecknas som ett Guds straff, som skulle besegras med främst omvändelse och bön.

Fram till nederlaget i Poltava tolkades dock det stora nordiska kriget inte enbart som ett straff. På nyårsdagen i Skara domkyrka 1708 utlägger Svedberg en profetia från Sak 6:8 och framhåller framgångarna i kriget som exempel på hur Guds Ande har funnit vila över »Nordlandet» och därmed beskyddat sitt folk och har fört det till framgång:

Wi therföre som i then Nordiska werlden bo, fruchtom Herran, och tienom Honom troliga, och af allo hierta, för så stor ting, som Herren med oss giör, som i Nordlandenne bo. Sedan thetta kriget är begynt, hwad för stor ting hafwer icke Herren giordt med oss? Så stor ting, at ock the spörjas kring hela wida werlden; som ther af upweckes til Gudz förundran och fruchtan. Huru mykit mera äligger thet oss, at fruchta Herran wår Gud, hwilkom thetta egenteliga angår? Så fram wi wilje framgint niuta Gudz bistånd.⁶⁶

Av vikt att lägga märke till är den avslutande uppmaning som också utgör samtidsmarkörens syfte: Guds välvilja i kriget var ingen självklarhet, utan välsignelsen var beroende av folkets allmänna gudsfruktan. Även om framgångarna

lingsfakulteten 10 år, red. Rune Imberg & Torbjörn Johansson (Göteborg 2003), s. 175.

60 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 69; Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 129–130. Jfr Galdon, s. 47–50.

61 Bengt Häggglund, *Teologins Historia. En dogmhistorisk översikt* (Göteborg 2003), s. 283; Söderlund, s. 177; Ingemar Öberg, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther* (Skellefteå, 2002), s. 347–353.

62 Kalm, s. 205ff, 237ff; Leufvén, s. 8.

63 Se t.ex. Gudmundsson, s. 16–17, 79–84; Jarlert, s. 259.

64 Se Herbert Olsson, 'Melanchthon och den gammallutherska läran om de tre kyrkliga stånden', *Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist 28/4 1938* (Stockholm 1938), s. 454–468.

65 Henrik Ivarsson, *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan* (Lund 1956), s. 301–303.

66 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 453. Se även Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 53–54.

i kriget emellanåt förekommer i predikningarna är samtidsmarkörer som tolkar händelser som ett straff klart dominerande. Denna växling mellan ljus och mörker följer, precis som Carl-Edvard Normann tidigare har påpekat angående böndagspredikningar, den politiska händelseutvecklingen under det stora nordiska kriget.⁶⁷

Det stora nederlaget vid Poltava har satt avtryck i predikolitteraturen från denna tid. Humble refererar till händelsen på Mikaelidagen 1709 och botperspektivet är i allra högsta grad närvarande. Nederlaget tolkas som ett Guds straff, som är rättmätigt utdömt av Gud.⁶⁸ Även Svedbergs predikningar får en starkare botkaraktär efter krigsnederlaget. I till exempel en predikan från epistelpostillan beskriver Svedberg utförligt på vilka sätt det svenska folket har avvikit från Guds vilja med otaliga synder och att Gud därför ämnar straffa Sverige. Genom att därefter beskriva Nebukadnesars nedbränning av Jerusalem år 586 f.Kr. tolkar och illustrerar Svedberg den uppkomna situationen i hemlandet och Karl XII:s vistelse i Turkiet:

Är ock thetta icke uppskrifwit ok til lärdom för våra skul? Hafwe wi icke thet predikat? Ty är thet ok nu så gångit i hand, hwad som här står: hafwa icke fienderna fallit in i vårt land, och uppbrendt kyrkior? Och the fienden ei har giordt, thet har Gud giordt med eld af himmelen. Är icke vårt folk förskingrat, och borttfördt fångtet i Tartariet, Turckiet, ja vår konung sjelf moste fly til Turcken. Folk, thet wi och wåre fäder ei hafwe kendt.⁶⁹

Även Humbles predikan på 2:a söndagen efter trettondagen 1713 är kännetecknande för hur man kunde relatera till sin samtid för att åstadkomma stark botstämning. Humble lägger fantasifullt ut berättelsen om vinundret i Kana (Joh 2) och beskriver målade hur Sverige har njutit av glädjevinet, då de vann den förträffliga segern i Narva. Dock tackade Sveriges folk inte Gud för segern och frågade inte i trofast tillit till sin Herre likt Maria: »vad han säger skall ni göra.» Därför tog vinet slut och Guds straff kom över landet som fick sin kulmen i och med slaget vid Poltava, men som också framträder i alla de övriga olyckor som har

drabbat folket såsom svält och pest. Till sist inger Humble hopp hos åhörarna och påpekar att Gud har sparat det bästa vinet till sist och att folket därför tålmodigt ska vänta på Guds nådeverk och under denna tid omvända sig och tacka Gud för allt gott han har gjort.⁷⁰

Fastän fruktan för Guds fysiska straff är stor och ständigt återkommande i predikningarna är kanske rädslan för ett andligt straff större, vilket kommer till uttryck hos Humble i en predikan på trettondagen år 1711. Humble ber att folkets otacksamhet inte ska förorsaka att ett andligt mörker drabbar landet och att Gud inte ska ta sin ljusstake ifrån Sverige så att landets folk åter blir hedningar.⁷¹ Hos Svedberg återfinns förvisso samma fruktan för en kollektiv andlig blindhet hos folket, även om han oftare betraktar det andliga straffet individuellt och då också sammankopplat med ett eskatologiskt motiv.⁷²

Svedberg och Humble visar således genom sina uttolkningar av samtiden på Guds försyn genom historien, vilken ger upphov till både tacksägelse för Guds nådegärningar, men även uppmanar till omvändelse och bot, då det inträffade ofta tolkas som ett Guds straff. De politiska samtidsmarkörerna blir här precis som i fallet med det svenska Israel en metod för att uppnå predikans syfte: tacksägelse, eller bot och omvändelse hos kollektivet. Det innebär att denna typ av politiska samtidsmarkörer måste betraktas utifrån den dubbla funktion som predikan i stort hade: den skulle dels genom affekterna röra människorna till omvändelse (*movere*), men den skulle också undervisa (*docere*) om hur Gud handlar i tiden och därmed ger den också en bild av predikantens egen verklighetsförståelse och samtid.⁷³

Även om förkunnelsen om överheten inte är det primärt framträdande i denna kategori av samtidsmarkörer, sätts överhetens handlande in i denna andliga helhetsförståelse av verkligheten. Gud är den ytterst styrande parten i det världsliga

70 Humble, s. 270–280.

71 Humble, s. 229–230.

72 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 332–335, 814–815, 860–861. Jfr Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 62–64.

73 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 119–121; Jarlert, s. 261.

67 Normann, s. 223. Jfr Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 99; Östlund, s. 78–79.

68 Humble, s. 1446–1447.

69 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 197.

regementet och det andliga regementet erbjuder både en tolkningsram och en uttolkning för Guds agerande samt en vägledning inför framtiden: Gud uppenbarar under historiens gång sin godhet gentemot Sveriges folk, genom både andlig välsignelse (till exempel nådemedlen och den evangeliska läran) och världslig välsignelse (till exempel krigsframgångar).

För undersåtarnas del innebar undervisningen att ett stort ansvar lades på deras axlar, eftersom genom ett tilltagande kollektivt fromt leverne och gudfruktighet kunde Guds straffdomar övergå i välsignelse.⁷⁴ Därför var de olika historiska fenomenen, såsom krig, en angelägenhet för såväl det andliga regementet som för det världsliga. Det är ingen tvekan om att makthavarna i världsliga regementet, hur fromma de än har varit, kunde dra nytta av de religiösa uttolkningarna av samtiden, eftersom krigen avpolitiserades och överheten därmed inte behövde ställas till svars för den olycka dessa innebar för befolkningen.⁷⁵

Konungen – ett Guds redskap

Att både Humble och Svedberg var verksamma som hovpredikanter är i sammanhanget en viktig faktor som ej för lättvindigt får förbigås, då detta troligtvis är den viktigaste förklaringen till varför så konkreta uttolkningar av konungens gärningar förkommer i deras postillor. Den talsituation som prästerna har befunnit sig i har alltså spelat en avgörande roll för vilka ämnen de predikat över och hur de har närmat sig dessa.⁷⁶

I vilka sammanhang fick man då tillfälle att utlägga händelser som rörde konungen? Likt de allmänna religiösa samtidsuttolkningarna, var även de som rörde konungens person oftast negativa. Då Humble utlägger innebörden av slaget vid Poltava, nämner han bland annat följande: »konungen, för slaget war olyckelig, och blef så blesserad i sin fot, at han uti och under slaget, oförmögen war, sin krigsmakt så anföra, som tilföre, thet anser jag mer för en, utaf Guds straffande hand, hela Armeen tilsänd, än Konungens enskylda olycko

och straff.»⁷⁷ På samma sätt antyder även Svedberg att drottning Ulrika Eleonoras död och Karl XI sjukdom, som några månader senare skulle bringa honom om livet, var ett Guds straff för folkets ovilja att bättra sig.⁷⁸ Det var dock inte bara sjukdom och död som tolkades som Guds straff, utan Karl XII:s långa bortavaro från fäderneslandet tolkades så och på motsatt sätt tolkades hans återkomst som en stor Guds nåd.⁷⁹ Även om de negativa händelser som drabbade konungen beskrevs som Guds straff, såg man det inte som ett straff över konungen själv, utan över hela folket, som hade orsakat straffet genom att inte vara lyhört mot Guds bud.⁸⁰

En särskild uppmärksamhet åt Karl XII:s krigspolitik och hans olika äventyr kommer till uttryck hos Humble, som i linje med användningen av samtidsmarkörerna i övrigt, ger dessa en andlig uttolkning. På trettondagen år 1711 var tongångarna positiva. Humble predikade över hur de tre vise männen, som fann Jesusbarnet i krubban, vittnar om hur hedningarna har inlemmats i den gudomliga uppenbarelsen. Detta har enligt Humble skett successivt under historiens lopp och sker fortfarande genom Guds hand. Det är enligt Humble därför inte konstigt att Gud har fört Karl XII och de svenska soldaterna genom nederlaget vid Poltava till Turkiet för att där få vara ett ljus bland hedningarna. Genom karolinernas fromhet tänkte sig Humble att turkarna skulle lära känna den sanne Guden och bli kristna.⁸¹ Den allegoriska tolkningen över temat på trettondagen innebär alltså att Humble sätter in konungen och den konfessionella staten i uppfyllandet av Guds frälsningsplan i de yttersta tiderna.⁸² Samma tanke återkommer även i en predikan på 26:e söndagen efter trefaldighet år 1714:

Herrans heliga skickelses och försyns domar hafwer och erfarit, o Swea Land! Underlig skickelse at Christenhetens häftigaste fiende, tin aldra-christelige Konung hys och herbergera måste. Underlig skickelse, at Turkar och Tartaror

77 Humble, s. 225.

78 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 674, 709–712.

79 Humble, s. 1346–1347, 1356.

80 Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 103.

81 Humble, s. 226–227.

82 Jfr Galdon, s. 48–49; Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 69.

74 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 222.

75 Forssberg, s. 89–90.

76 Jfr Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 213.

måste med förundran värda en Christen Konungs ogemena sedlighet och gudaktighet. Underlig Guds försyn, at Evangelii lius uti sielwaste mörkrets säte, hufwud-staden Constantinopel, medelst en kyrkos upprättande och fri religions öfning, kommit at uptändt blifwa.⁸³

Konungen ansågs alltså vara ett Guds verktyg, genom vilket världshistorien styrs framåt. Humble tolkade inom ramen för den kungliga politiken ett missionshistoriskt skeende, då Gud genom konungens närvaro i hednaland uppenbarade sig själv för de onådade folken. Även på ett negativt sätt var konungen Guds verktyg. Genom honom kunde Gud konkret straffa ett helt folk. Olika straff som Gud lät drabba konungen sågs varken som ett straff orsakat av eller riktat mot kungligheten. Tvärtom ansågs straffet drabba hela landet som hade gjort sig skyldigt till straffet på grund av kollektivets synder.

BÖNER FÖR ÖVERHETEN

Denna kategori samtidsmarkörer förekommer utslutande hos Svedberg och Humble och är i mångt och mycket ett resultat av att de har predikat i kungligheters närvaro. Böner som förekommer är inga allmänna förböner för överheten, utan konkreta böner för kungligheternas personer. Jämfört med böner som återfinns i 1693 års kyrkohandbok, där man också bad för varje enskild medlem i den kungliga familjen,⁸⁴ kan bönerna i predikningarna anses vara mer personliga och närgångna. Svedberg kan till exempel på årets sista söndag 1688 lyckönska de kungliga barnen och uppmana dem att alltid söka Herrens väg och göra sina föräldrar till viljes, så att de kan styra sina undersåtar med vishet och därefter be för dem att de må uträtta mycket gott i både det världsliga och det andliga regementet.⁸⁵ Den tredje söndagen efter trettondedagen 1697 ber Svedberg om att Gud ska bevara den sjuke Karl XI som då låg för

öden.⁸⁶ På nyårsdagen 1716 ber Humble en lång och målande bön för konung Karl XII och hela det kungliga hovet. I bönen tackar Humble för att konung Karl XII har kommit tillbaka till landet och ber att Gud ska beskydda honom under det pågående kriget.⁸⁷ En viss underliggande kritik mot den förda krigspolitiken kan man ana i det följande: »Herren Gud böje jemwål Konungens hierta til fredliga tankar, at doch på thet omenskliga blods-utgiutandet, må en gång ende warda!»⁸⁸

I bönerna är anspelningarna på bibliska personer ständigt närvarande, vilket kommer tydligt till uttryck i en predikan hållen på bönsöndagen 1690. Svedberg avslutar hela predikan med en bön för konungahuset, vilket inte var ovanligt i tidens predikningar.⁸⁹ Svedberg ber att Gud ska se till konung Karl XI:s fromhet och alltid beskydda honom så att konungen i sin tur kan avvärja landets faror.⁹⁰ Karl XI speglas här mot den ogudaktige konung Ahab. Om nu Ahab trots sin ogudaktighet hade behagat Gud då han bugade sig för honom, hur mycket mer skulle det då inte behaga Gud att Karl XI, som ju var en from konung, bugade sig för honom? Både Karl XI och Karl XII beskrivs i bönerna som fromma, gudfruktiga och nådiga konungar.⁹¹ Det är alltså främst attribut som rör relationen med Gud som här kommer till uttryck och framhålls av predikanten.

I bönerna knöt man ständigt an till och tilllämpade olika bibelord. De böner som användes var ofta hämtade från Psaltaren, exempelvis de så kallade konungapsalmerna, som då gjordes till konungens egna böner (till exempel Ps 101).⁹² Svedberg exemplifierar detta då han citerar Salomos konungabön från Salomos vishet 9:4–12 och tillämpar innehållet rakt av på konung Karl XI:s person.⁹³ Det gammaltestamentliga konungaämbetet träder

83 Humble, s. 1356.

84 *Hand bok ther uti är författat huruledes Gudztiensten, med Christelige Ceremonier och kyrckioseder, uti våra Swenska Församlingar skal blifwa hållen och förhandlad. [...] Efter nya Kyrkioordningen inrättad åhr 1693 (Kyrkohandboken 1693)* (Västerås 1757), s. 66.

85 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 445–446.

86 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 674.

87 Humble, s. 169.

88 Humble, s. 170.

89 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 118.

90 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1596–1597.

91 Humble, s. 168, 226; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 479, 1596.

92 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 755; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 124–125.

93 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1597.

därmed i dagen genom dessa anspelningar. Även om det för tiden vanligt förekommande messianska uttrycket »Herrens smorde» inte används här, är det tydligt att Svedberg ansluter sig till ett teokratiskt synsätt.⁹⁴

Det messianska draget finns inte lika tydligt i Humbles böner. Humble kan förvisso säga i en bön för Karl XII, att Gud har »krönt konungen med nåd». Detta ska dock snarast uppfattas som en allmän önskan om välgång och inte som en anspelning på det gammaltestamentliga konungaämbetet, eftersom det av sammanhanget framgår att det handlar om att Gud, på ett i och för sig särskilt sätt, har och fortsättningsvis kommer att välsigna och bevara konungen.⁹⁵ Det kan också vara värt att notera att man inför Karl XII:s kröning, som i allmänhet omgärdades av messianska anspelningar, bytte ut just ordet kröning mot det mer messianskt klingande ordet smörjelseakt,⁹⁶ vilket i detta sammanhang talar för att Humble i sin bön inte avsåg uttrycka någon typ av messiansk utkorelsetanke.

Sammanfattningsvis kan bönerna för överheten i postillorna fogas in i stormaktstidens tradition, dels vad gäller de bibliska anspelningarna och dels vad gäller deras situationsbundenhet.⁹⁷ Konungarnas tillstånd, i synnerhet hälsan, återspeglas tydligt i bönerna. Bönerna ger därmed uttryck åt sådant som inte annars kommer lika klart till uttryck i förkunnelsen. Som ovan också visades kunde exempelvis en viss kritik artikuleras i just bönerna. Dessa ger därmed en unik samtidsbild samtidigt som de vittnar om hur mångfacetterad förkunnelsen om överheten kunde vara.

KONKRETA TILLRÄTTAVISNINGAR

Idenna kategori av politiska samtidsmarkörer ställs förmaningarna i predikan i fokus för analysen. Närmare bestämt är det fråga om konkreta för-

maningar som rör det politiska livet och relationen till överheten. Av de undersökta predikanterna är Svedberg tveklöst bäst representerad på det här området, även om mer generella förmaningar om lydningen till överheten också förekommer hos både Humble och Bagge.⁹⁸ Konkretionerna och de levande beskrivningarna av samtiden har också karaktäriserats som ett av de mest typiska dragen i Svedbergs predikostil.⁹⁹

I Svedbergs konkreta förmaningar målas en bild av vilka synder som ansågs utgöra ett hot emot landets säkerhet vid tiden för predikans tillkomst. Det finns dock ett metodologiskt problem när det gäller att studera historiska fenomen genom sådana normativa utsagor: Prästens ändamål var inte främst att ge en historisk tillståndsskildring, utan att förmana sin församling. Det innebär att hänvisningar till samtida problem kan vara överdrivna för att få fram den retoriska poängen. Man riskerar alltså att misstolka predikanten om man läser normativa utsagor rakt av som berättande text. Men detta innebär ändå inte att förmaningarna skulle vara obrukbara som historiskt källmaterial. Genom dem kan man utläsa problemområden som prästen uppenbarligen såg sig nödgad att ta upp till behandling och därmed har de också potential som politiska samtidsmarkörer, även om de måste analyseras med varsamhet.

Sabbatsbrott och kyrkotukt

Den synd som Svedberg allra mest varnar för i sina båda dedikationsbrev och som han anser vara folksynden framför andra synder är sabbatsbrottet.¹⁰⁰ Sabbatsbrottet ansågs främst vara en synd mot Gud, eftersom påbudet angående sabbatens helgande återfanns på lagens första tavla. Sabbaten skulle helgas genom att vila från arbete och genom att lyssna till Guds Ord i gudstjänsten. Att förakta Guds Ord innebar att man föraktade Gud själv och således riskerade att vända sig bort ifrån Gud,

94 Om uttrycket »Herrens smorde», se Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 113–114; Gudmundsson, s. 162.

95 Humble, s. 169.

96 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 109–110.

97 Gudmundsson, s. 166. Jfr David Lindquist, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker* (Uppsala 1939), s. 271, 279.

98 Se t.ex. Bagge, s. 70, 747; Humble, s. 44.

99 Lizell, 'Jesper Svedberg', s. 218.

100 Se Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 101; Leufvén, s. 23–24; Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 91–94.

vilket man menade att kunde medföra straffdom, både vad gällde evigt och timligt straff.¹⁰¹

Att sabbatsbrottet är relevant i detta sammanhang beror på att brottet inte enbart ansågs vara en förbrytelse emot Guds lag, utan också mot överheten, eftersom överheten i olika förordningar tydligt hade definierat vad sabbatsbrott innebar. Således kunde man tolka sabbatsbrott som ett förakt för överheten, vilket också Svedberg gör på flera ställen.¹⁰²

Eftersom hela dekalogen och inte enbart sabbatsbudet var antagen som svensk lag, var i princip ett brott emot budorden ett brott emot överheten. Förbudet mot sabbatsbrott tillsammans med förbudet att missbruka Herrens namn (2:a och 3:e budordet) intar dock en mycket speciell position i den svenska rättshistorien,¹⁰³ vilket förklarar Svedbergs förmaningar och hela det svenska prästerskapets inställning i denna fråga. Sabbatsbrottsförordningarna var sedan mitten av 1600-talet en hjärtefråga för det svenska prästerskapet och legitimerade och bekräftade deras samhälleliga auktoritet som lärare och präster på lokalplanet.¹⁰⁴ Även om det i första hand ansågs vara ett brott mot Gud, menade man att det var överhetens ansvar att stifta och upprätthålla ordningar mot dess missbruk.

Förutom tillrättavisningarna mot undersåtar-
nas bristande efterlevnad av sabbaten förekommer det även hos Svedberg kritik mot att överheten inte tog sabbatsbrotten på allvar, vilket också de facto var en av de största orsakerna till att prästerna

ständigt återkom till denna fråga. Problemet var varken bristen på lagar eller deras formulering, utan deras upprätthållande. Detta blir tydligt i en annan predikan där Svedberg hävdar att lagar och förordningar i landet är alltför många. Enligt Svedberg har överhetspersonerna inte tillräckligt väl skött sina ämbeten och därmed inte heller upprätthållit ordningen i riket. Hade de gjort det hade det inte behövts så många lagar; Gud själv behövde ju endast tio korta bud.¹⁰⁵

Nära förknippat med sabbatsförordningarna var lagstiftningen angående kyrkotukten. Svedberg behandlar denna fråga på första söndagen efter påsk 1702. Svedberg riktar bland annat kritik mot den så kallade kyrkoplikten, som han kallar för ett »apespel».¹⁰⁶ Svedbergs kritik ska i detta sammanhang förstås i ljuset av den dåtida utformningen av kyrkoplikten, som hos allmänheten uppfattades som ett skamstraff, där den dömda fick utstå hån och smälek av församlingen, trots att ett sådant beteende egentligen var förbjudet i lag.¹⁰⁷ Härmed gick den allvarsamhet och botgörande funktion, som borde ha omgärdat kyrkotukten helt om intet. Vidare var Svedberg kritisk mot att kyrkoplikten i hög grad hade blivit en klassfråga, eftersom den inte drabbade ståndspersoner som kunde köpa sig fria från den, utan enbart de »fattiga och ringa».¹⁰⁸ Svedberg kritiserade även i andra sammanhang detta straff och arbetade hårt för dess avskaffande.¹⁰⁹

Svedbergs syfte var dock inte att avskaffa de fysiska kyrkostraffen i allmänhet, utan tvärtom att skärpa dem. Det var genom att upprätta kyrkostraffens tuktande funktion som man kunde komma till rätta med gudlösheten och lösaktigheten i landet. Detta kunde inte göras på annat vis än att överheten tog uppdraget på allvar, varför han framförde följande vädjan: »Och ther öfwerhetspersoner, som weldet hafwa, intet snart taga

101 För beskrivningar hos Svedberg om sabbatens missbrukande, se Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 101–103, 859–861, 1497. Angående sabbaten och Guds straffdomar hos Svedberg, se Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 93. Även Humble tar upp sabbatsbrottet. Se Humble, s. 44.

102 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 130. För samma tankegång, se även Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1492ff.

103 Angående sabbatsbrottets juridiska aspekter, se t.ex. Arthur Thomson, *I stocken. Studier i stockstraffets historia* (Lund 1972), s. 230–231, 240ff; Göran Malmstedt, 'De fruktansvärda ederna. Om kampen mot eder och svordomar i Sverige under 1500- och 1600-talen', *Från legofolk till stadfolk. Festskrift till Börje Harnesk*, red. Erik Nydahl & Magnus Perlestam (Härnösand 2012), s. 67–78.

104 Cecilia Ihse, *Präst, stånd och stat. Kung och kyrka i förhandling 1642–1686* (Stockholm 2005), s. 111.

105 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 145.

106 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1409. Angående kyrkoplikten som straff, se Pleijel, *Svenska kyrkans historia* 5, s. 94; Thomson, s. 200–202, 247.

107 Pleijel, *Svenska kyrkans historia* 5, s. 94–96.

108 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1409. Jfr Villstrand, *Nordsteds svenska historia*, s. 358.

109 Pleijel, *Svenska kyrkans historia* 5, s. 94–96.

uti thetta med alfvar, och skaffa här bot uppå; så lærer Gud straffa båda öfwerhet och undersåtare med stora landsplågor, som är hunger, krig och pestilens.»¹¹⁰ Svedbergs positiva inställning till kyrkostraffens potential och det faktum att han var så angelägen att bevara dessa, måste ses i ljuset av den diskussion som hade förts under både 1500- och 1600-talet angående prästernas domsrätt.¹¹¹

De konkreta förmaningarna angående sabbatsbrott och kyrkotukt i Svedbergs postilla berörde problem som låg på både det andliga och världsliga regementets bord och vittnar om samma problematik, nämligen att kyrka och statsmakt hade olika intressen i dessa frågor. För prästerna var målet folkets dygdiga leverne och eviga väl medan statsmakten var ovillig att gå kyrkans ärenden till mötes och bistå kyrkan med aktiv hjälp om den inte själv hade något att vinna på det.¹¹² Det är intressant att notera att Svedbergs kritik i dessa frågor i stort tangerade det reformprogram som den tyske teologen Theophil Grossbauer hade tagit fram tidigare under 1600-talet och som prästen Olof Ekman tog upp i sin berömda skrift *Sjönödslöfte*. Svedberg var i allmänhet starkt påverkad av Ekmans idéer och kan betraktas som dennes arvtagare,¹¹³ vilket till viss del förklarar hans starka engagemang häri.

Kritik eller förmaningar direkt riktade emot kungligheter förekommer inte i postillorna (med undantag för den försiktiga bön av Humble som har redogjorts för i avsnittet om böner för överheten). Allmänt bekant är dock att Svedberg i andra sammanhang kunde rikta kritik i allmänna politiska frågor mot även kungligheter. Det mest kända exemplet är kritiken mot Karl XI:s stora reduktion på 1680-talet; en kritik som han de facto ger uttryck för i evangeliepostillans dedika-

tionsbrev.¹¹⁴ Sin frispråkighet till trots torde kyrkolagens stadgande om att rent politiska spörsmål inte fick förekomma i predikningarna kunna ha bidragit till Svedbergs relativa försiktighet i postillorna.¹¹⁵

Överhet och undersåtar i hustavlans belysning

Kyrkoåret gav predikanten många möjligheter att predika om överheten utifrån plikterna i hustavlans, eftersom flera av evangelieperikoperna kunde kopplas ihop med detta tema. Den söndag under kyrkoåret på vilken man utförligast behandlade detta ämne var den 23:e söndagen efter trefaldighet då texten, som var hämtad från Matt 23:15–22, handlade om att ge kejsaren det som tillhör kejsaren och Gud det som tillhör Gud. Bland episteltexterna var det svårare för prästerna att finna texter som gav utrymme för att predika över plikterna i hustavlans, varför epistelpostillorna i allmänhet innehåller färre predikningar som berör detta tema. Nedan analyseras postillorna utifrån överhetens och undersåtarnas plikter i tur och ordning.

ÖVERHETENS PLIKTER

Begreppet överhet används i postillorna på flera olika sätt. Ibland betecknar det den maktinstitution som är skapad av Gud för att upprätthålla ordning på jorden. Ibland kan det användas för att beteckna en person eller grupp som innehar någon form av maktposition överhuvudtaget.¹¹⁶ Ofta identifieras dock överheten med konungamakten. Detta kan inte betraktas som en självklarhet, eftersom den lutherska teologin i princip var öppen för olika statsskick. Med tanke på den politiska realiteten hade överhet och konungamakt ändå kommit att betraktas som i stort sett samma sak

110 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1410.

111 Angående denna diskussion hänvisas till Sven Kjollerström, *Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571–1682* (Stockholm 1944) och Sven Kjollerström, *Guds lag och Sveriges lag under reformationstiden. En kyrkorättslig studie* (Lund 1957).

112 Ihse, s. 181.

113 Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik* (Göteborg 2015), s. 102–104, 109, 215.

114 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. [11]. Se även Svedberg, *Lefwernes beskrifning*, s. 136–139. Jfr Brilioth, s. 199–200; Lizell, *Svedberg och Nohrborg*, s. 3; Lizell, 'Jesper Svedberg', s. 206–207.

115 *Kyrkolagen 1686*, s. 9–10.

116 Se t.ex. Bagge, s. 739–740; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1410; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 376.

sedan reformationen i Sverige, vilket ytterligare intensifierades under enväldet. Till detta bidrog att den lutherska teologin under 1600-talet kom att förespråka monarki som det främsta av alla statsskick.¹¹⁷ I synnerhet blir sammankopplingen mellan kungamakt och överhet naturlig i Svedbergs och Humbles postillor, då predikningarna riktades till kungligheterna på det personliga planet. Hovpredikanterna hade som uppgift att fostra hovet och den kungliga familjen i andligt avseende och i det sammanhanget var undervisningen kring överhetens plikter ett oundgängligt tema.

Plikter gentemot Gud

Överheten ansågs ha fått sin makt från Gud. Denna tanke motiveras i postillorna utifrån flera bibelord, varav det viktigaste är hämtat ifrån Rom 13. Av de gammaltestamentliga bibelorden återkommer ofta följande: 2 Mos 22:28, Salomos vishet 6:3, Ps 82:6, Pred 8:4, Ords 8:15–16.¹¹⁸ Genom dessa kommer en mycket hög syn på överheten till uttryck och man kunde i anslutning till dessa till och med kalla överhetspersoner för gudar, vilket i sin tur legitimerade överhetens samhällliga överhöghet.¹¹⁹

Tanken på överhetens gudomliga mandat är självklar i alla de nu behandlade postillorna. Däremot är det utifrån dem lite svårare att få en klar bild om predikanterna uppfattade monarkin och enväldet som gudomliga instiftelser. Ett närliggande problem var frågan om huruvida överhetens makt hade tilldelats omedelbart eller medelbart genom ett mänskligt fördrag. Denna problematik återfinns hos både Svedberg och Humble i anslut-

ning till ett bibelord hämtat från 1 Petr 2:13.¹²⁰ Frågan gällde vad Petrus avsåg då han talade om »mänsklig ordning» när ju all makt kom från Gud. Svedberg är ganska kortfattad i sitt resonemang, men tar ändå klart ställning för att överheten är omedelbart insatt av Gud och »mänsklig ordning» syftar i det anförda bibelordet på att det endast är människor och inte änglar som Gud har anförtrott detta uppdrag åt.¹²¹ Samma argumentation användes av till exempel Johann Gerhard.¹²² Även om det explicit inte framgår av Svedbergs postillor kan man implicit förstå, och i kombination med hans övriga skrifter, dra slutsatsen att Svedbergs ideal utan tvekan var ett kungligt envælde, som han betraktade som en Guds instiftelse.¹²³

Humble, som i allmänhet uttrycker en hög syn på överheten, hävdar förvånande nog tvärtemot Svedberg att makten har förmedlats medelbart via människor.¹²⁴ Att på detta sätt förena fördragsrättsliga och teokratiska element för att motivera överhetens makt var under största delen av enväldet en sällsynt företeelse, men blev allt vanligare mot slutet av enväldet för att så småningom bli det helt dominerande paradigmet under frihetstiden.¹²⁵ Humbles syn innebar att människorna själva hade frihet att fördela makten. Enligt honom hade Gud inte förordat något speciellt statsskick, utan han uppfattade såväl monarki som aristokrati och demokrati åtminstone som tänkbara möjligheter.¹²⁶

Bagge behandlar inte uttryckligen frågan om makten har tilldelats överheten medel- eller omedelbart och inte heller explicit huruvida enväldet är en av Gud instiftad statsform, men använder sig på ett ställe av begreppet »soveranitet» för att beskriva konungens väldiga makt.¹²⁷ Detta

117 Kari Saastamoinen, 'Johdatus poliittisiin käsitteisiin uuden ajan alun Ruotsissa', *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, toim. Matti Hyvärinen ym. (Tammerfors 2003), s. 27ff.

118 Se t.ex. Bagge, s. 112, 731, 739, 740, 63 (bakre delen); Humble, s. 639, 1265, 1271; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 696, 754; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 376.

119 Att benämna överhetspersoner som gudar hade sin grund i det bibliska språkbruket och var helt i linje med de lutherska läroböckerna såsom Matthias Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis*. Sättet att använda dylika citat från Gamla Testamentet var inte heller något som upphörde i och med enväldets utgång, utan var vanligt långt in i frihetstiden. Leuvfén, s. 81. Man avsåg med ett sådant bruk inte göra en förödning av överheten, utan snarast var det fråga om att upphöja överheten i förhållande till undersåtarna. Normann, s. 196.

120 Humble, s. 1264; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 375.

121 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 375.

122 Normann, s. 52, 70–71, 85.

123 Normann, s. 158, 182ff.

124 Humble, s. 1264–1265.

125 Ingmar Brohed, *Stat – religion – kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet* (Lund 1973), s. 61–63; Normann, s. 89–91.

126 Humble, s. 1264–1265.

127 Bagge, s. 746.

begrepp var kontroversiellt redan i samtiden, då det förknippades med enväldet och monarkens obegränsade makt, som hade proklamerats i den så kallade suveränitetsförklaringen 1693.¹²⁸ Därmed finns det all anledning att anta att Bagge och Svedberg stod varandras uppfattningar mycket nära när det gällde synen på enväldet.¹²⁹ Mer än så kan man egentligen inte säga, eftersom Bagge i sitt resonemang är mycket koncis och därför inte diskuterar frågan desto grundligare.

Oavsett hur man ställde sig till enväldet var man överens om att makten som överheten handhade, innebar ett ansvar inför Gud som den en gång skulle avlägga räkenskap för.¹³⁰ För att kunna fullgöra detta uppdrag och det tilldelade ansvaret var det en essentiell förutsättning att överhetens leverne och handlande stod i överensstämmelse med Guds bud, något som inkluderade inte enbart plikterna mot nästan utan också mot Gud. En from och gudfruktig konung visste att han själv var en Guds tjänare och kunde därmed undvika att drabbas av högmod. Han var nämligen medveten om att Gud var den som ytterst skulle äras. Att regera utan att ge Gud äran och utan hans bistånd ansågs vara fåfängt och bädda för ett tyrannvälde.¹³¹

Det var emellertid inte nog att konungen i allmänhet var from och gudfruktig, utan hans övertygelse behövde också få praktiska konsekvenser i hur han skötte sitt regeringsuppdrag. Av detta följer att de lagar som konungen stiftade skulle vara i överensstämmelse med Guds lag. Bagge sammanfattar denna tanke i en predikan på 23:e söndagen efter trefaldighet:

Therfore finne wij allwarligen befallat, att en Konung när han kommer til at sittia på sin thron, i sitt rike, tå skal han skikligen läsa Herrans ord, rätta sig ther efter, och icke wika ther ifrån Deut. 17. En Regent som rätt wil regera, bör efter Herrans ord alla sina förrättningar regulera. I Guds ord befattas then wijsheet, som kan säija: genom mig regera Konungarne, och Rådzherrarne stadga rätt, Prov. 8. Thet går

aldrig wäl til, i thet rike och regemente, hwar Herrans ord föracktas, och egennyttighet föröfwes.¹³²

Guds Ord låg alltså till grund inte enbart för konungens privata tro och leverne, utan även för hur konungen skulle regera landet, vilket bibelversen i citatet ovan från 5 Mos 17 också ger uttryck för.¹³³ Denna bibelvers finns förövrigt citerad ett flertal gånger hos Svedberg.¹³⁴ Ur citatet framgår implicit tanken på att överheten var väktare av lagens två tavlor (*custos utriusque tabulae*). Begreppet går tillbaka till Melanchthon och hans uppfattning om de två regementena. För att ett samhälle skulle kunna nå sin sanna bestämning, ansåg Melanchthon att det var överhetens plikt att stifta lagar som var i enlighet med förnuftet och Guds lag (lagens andra tavla) samt att trygga de yttre förutsättningarna för den sanna religionens utövande (lagens första tavla).¹³⁵ Om överheten inte var kristen, kunde den enbart vaka över lagens andra tavla, vilket omöjliggjorde att samhället kunde nå sin sanna form. En kristen regeringsmakt var således idealet enligt Melanchthon för hur ett gott samhälle skulle styras.¹³⁶

Uppfattningen att konungen ansvarade för församlingens yttre angelägenheter återfinns regelbundet i stormaktstidens förkunnelse.¹³⁷ Hur och i vilken omfattning undervisningen om denna fråga uttryckts i de undersökta postillorna varierade dock i hög grad. Hos Svedberg är denna aspekt av överhetens plikter mot Gud framhävd i en helt annan omfattning än hos de andra. Redan i evangeliepostillans dedikationsbrev understryker han konungens ansvar för församlingen, vilket han fortsättningsvis även inskräper i predikningarna. Svedberg ber till exempel att de kungliga barnen ska »kunna med tiden mykit gott utretta i Christi församling och befremja thess rike».¹³⁸ Till hela

132 Bagge, s. 740–741.

133 Jfr Kalm, s. 186.

134 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 379, 754; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 124.

135 Olsson, s. 454–468.

136 Hermann Sasse, *Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit* (München 1935), s. 41–42.

137 Lindquist, s. 272–273; Kalm, s. 187, 193, 200–201. Jfr även Leufvén, s. 83.

138 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 446.

128 Saastamoinen, s. 36–38.

129 Jfr Normann, s. 158–159, 225.

130 Se t.ex. Bagge, s. 423, 561; 731–732; Humble, s. 994, 1274; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1495. Jfr Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 117, angående Spegels förkunnelse om överhetens plikter mot Gud.

131 Bagge, s. 747; Humble, s. 639, 999; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 379.

hovet predikar han att »låter [...] Gudz ord, Gudz Wilja, Gudz ähro, Gudz församlings welstånd, ett gott samwete, undersåtarenas welgång, rett och retrådighet, skiäl och billighet wara eder ratio status». ¹³⁹ I epistelpostillan framhåller Svedberg kejsare Konstantin den store som en god förebild för hur en kristen konung ska understödja kyrkan och främja evangeliets utbredning. ¹⁴⁰

En söndag som prästen kunde få anledning att predika över just överhetens ansvar för församlingen var 5:e söndagen efter trettondagen. Då bestod evangelietexten av Jesu liknelse om ogräset och vetet från Matt 13. Ur predikan som Svedberg höll på denna söndag 1688 framgår att han anser att det är överhetens ansvar att se till att ogräset inte tillåts växa i riket, det vill säga ogudaktigheten skulle förhindras. Svedberg betonar att överheten måste slå vakt om *både* sitt *och* Guds rike, så att inget ogräs sås där. För att detta ska lyckas är det nödvändigt att konungen läser Guds Ord och handlar efter det. Gör han detta kan han med rent samvete redovisa inför Gud på domens dag hur han har skött om Guds folk och hur han har förhindrat ogudaktigheten att växa till. ¹⁴¹ Det är emellertid inte enbart överhetens ansvar att hålla ogudaktigheten borta från landet och kyrkan, utan genom att knyta an till ortodoxins kyrkoprogram utnyttjar Svedberg hustavlans begrepp och vänder sig med förmaningar till de övriga stånden för att även »läre- och näreståndet» ska ta sitt ansvar i sina respektive uppgifter i kampen mot ogräset. ¹⁴² Det ogräs som finns ska dock inte ryckas bort från församlingen med våld enligt liknelsen, utan ska finnas kvar ända till domen. Orsaken härtill är enligt Svedberg att Gud vill alla människors frälsning och inte deras död. ¹⁴³

Överhetens ansvar för kyrkan inskärps i betydligt mindre utsträckning hos Humble och inte alls

hos Bagge. Det enda stället hos Humble är i en predikan på den 23:e söndagen efter trefaldighet från år 1710. Humble menar att överheten ska se till att inget blir befallt emot Guds Ord, den sanna religionen eller samvetet. ¹⁴⁴ Kontrasten mot Svedbergs uttryckliga och många uppmaningar att överheten aktivt ska befrämja Guds rike och församlingen är här påfallande.

Att Bagge i sin tur inte lyfter fram överhetens religiösa ansvar kan bero på hans tydliga åtskillnad mellan regementena och att kyrkan inte kan alliera sig med världslig makt. På den heliga Bartolomei dag predikade Bagge över Luk 22 och behandlade då frågan om vem bland apostlarna som är störst i himmelriket. Bagge pekar på hur Jesus låter apostlarna förstå att de är kallade att vara tjänare i det andliga regementet genom evangelieförkunnelsen, men att de inte är herremän i det världsliga regementet. Gud förkastar enligt Bagge inte det världsliga regementet, men skiljer mycket skarpt åt de bägge regementena. ¹⁴⁵ Riskerna med att sammanblanda regementena behandlar Bagge utförligt i en predikan hållen på tredje pingstdagen. Bagge riktar här hård kritik mot hur den romersk-katolska kyrkan har låtit sig beblandas med världslig makt och prakt och att den därigenom fått ett högt utvärtes anseende. Ett sådant kännetecken, menar Bagge, hör inte till den sanna kyrkans kännetecken utan till den babyloniska skökans. ¹⁴⁶

Frånvaron av den nationella-konfessionella bilden av det svenska Israel (se ovan), som fungerade bra som modell för att visa på det världsliga regementets (konungens) ansvar i religionsfrågor, påverkade också karaktären på Bagges predikningar i denna fråga. Då Bagge inte använde sig av bilden av det svenska Israel, fanns det inte heller samma anledning för honom att knyta an till det bibliska Israel och de gammaltestamentliga konungarnas religionskamp som för Humble och i synnerhet Svedberg.

Det är absolut befogat att ställa sig frågan om det bland dessa präster fanns en spänning i synen

139 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 379.

140 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 123–124.

141 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 753–755.

142 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 755–760. För en beskrivning av ortodoxins uppfattning gällande styrelsen av kyrkan, se Hilding Pleijel 'Till frågan om den svenska senortodoxiens kyrkoprogram', *Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist 28/4 1938* (Stockholm 1938), s. 508–509.

143 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 761–762.

144 Humble, s. 1273.

145 Bagge, s. 62–63 (bakre delen).

146 Bagge, s. 500.

på kyrkans självständighet, där territorialprincipen, som hade blivit förhärskande synsätt under Karl XI:s tid, stod emot ett kollegialt synsätt med kyrkans självständighet som viktigaste utgångspunkt.¹⁴⁷ Det kan i detta sammanhang vara värt att notera att en dylik spänning troligen återfinns i de olika förbönerna i 1693 års kyrkohandbok. I det första av de olika alternativen nämns inte ett ord om överhetens ansvar för kyrkan. Det politiska ansvaret betonas förstas liksom det allmänna ansvaret för riket och undersåtarna liksom att konungen ska »så styra och regera, at tin Gudomeliga pris och ähra, tucht, goda seder, allmännelig landsfrid, lag och rätt, och sedan alt godt må styrckt och befrämjat warda».¹⁴⁸ Detta alternativ hade nästintill oförändrat upptagits från 1614 års kyrkohandbok. Det andra alternativet var däremot ett nyttillägg och där bes till skillnad från det förra uttryckligen att konungen ska »hägna och befrämja Christi kyrkia och församling».¹⁴⁹

Det kan vara vanskligt att dra alltför för stora slutsatser utifrån detta material, men den stora diskrepansen mellan Bagge och Svedberg är iögonfallande och tyder på att en präst inte aktivt var tvungen att acceptera uppfattningen att konungen hade särskilda rättigheter över landets religion. Åtminstone var detta fallet så länge som man inte uttryckligen undervisade motsatsen, vilket exempelvis Jakob Boëthius gjorde.¹⁵⁰ Exakt vilken ståndpunkt Bagge själv intog i frågan vet man inte utifrån postillan, men oavsett är det intressant att man skulle kunna tolka hans förkunnelse som en tyst kritik och uppseendeväckande att undervisningen kring överhetens inblandning i kyrkliga frågor kunde se så olika ut under det annars mycket homogena karolinska enväldet. Olikheterna återspeglar i sin tur den oklarhet som hade rätt ända sedan reformationens dagar i fråga om överhetens skyldighet att beskydda församlingen.

Plikterna gentemot undersåtarna

Överhetens plikter var inte bara riktade uppåt utan även nedåt. Grunden för att uppfylla plikterna gentemot undersåtarna var att överheten lät sig styras av Guds Ord. Det handlade alltså för överheten om att uppfylla lagens andra tavla och på så vis vara de två tavlornas väktare. Då kunde överheten åstadkomma det bästa för undersåtarna i landet. Beskrivningar av dessa plikter och uppmaningar till överheten förekommer regelbundet i postillorna, men för det mesta i ganska allmänna termer, som att till exempel söka undersåtarnas välgång eller att överheten må vara flitig i sitt ämbete och regera med omsorg.¹⁵¹ Nästan lika ofta förekommer beskrivningar om hur en överhet som inte uppfyller sina plikter betar sig, då de ger sig hän åt till exempel girighet eller utpressning.¹⁵²

För att tydligare måla upp hur en god överhet skulle bete sig mot undersåtarna användes bibliska exempel från Gamla och Nya Testamentets berättelser. Vissa karaktärer kunde i samma person fungera både som goda och varnande exempel, till exempel David, Salomo och Hiskia.¹⁵³ Förvånande är kanske att Kristus som den goda herden lyfts fram som ett ideal för jordens konungar och den världsliga makten.¹⁵⁴ Prototypen för en tyrann är konung Herodes, men även andra negativa exempel förekommer.¹⁵⁵

Ibland utvecklas dessa överhetens plikter så att olika sidor av regeringsuppdraget ådagaläggs. Bagge framhåller till exempel överhetens straffande verksamhet som en av de viktigaste plikter som åligger överheten. Genom svärdet upprätthålls ordning i landet och ondskan hålls tillbaka och

147 Göran Inger, 'Kyrkolagstiftningen under 1600-talet', *Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid*, red. Ingun Montgomery (Stockholm 2002), s. 207, s. 206; Kjellerström, *Kyrkolagsproblemet*, s. 93–95, 103–104.

148 *Kyrkohandboken 1693*, s. 66.

149 *Kyrkohandboken 1693*, s. 69.

150 Claesson, s. 220–222.

151 Bagge, s. 113, 350, 361; Humble, s. 994, 1274; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 379, 789; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 145, 419.

152 Bagge, s. 113, 63 (bakre delen); Humble, s. 639, 995; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 942, 1436–1437.

153 Bagge, s. 123; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 753. Att man använde sig av så pass nyanserade skildringar av de bibliska karaktärerna skiljer sig i viss mån från vad man i tidigare forskning har hävdad. Se t.ex. Normann, s. 13–15, 183–184.

154 Bagge, s. 113–114, 361. 423, 725; Humble, s. 55. Jfr även Humble, s. 1273.

155 Bagge, s. 81, 69, 63 (bakre delen); Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 378, 556.

de fromma beskyddas.¹⁵⁶ Att överhetens främsta uppgift var att hålla ordning och utrota det onda ur landet är ett perspektiv som också finns hos Svedberg, även om överheten som straffare av det onda inte explicit nämns.¹⁵⁷ En god överhet söker vidare enligt Bagge efter att hålla fred och arbetar flitigt på dess upprätthållande, eftersom den är nödvändig för att landet ska kunna utvecklas och därmed också för att människor i landet ska kunna ha en dräglig tillvaro.¹⁵⁸ Att Bagge betonar överhetens ansvar att hålla fred är intressant, eftersom det nyanserar tidigare forskning, som har menat att stormaktstidens predikan haft ett krigiskt ideal.¹⁵⁹ Överhetens dömande funktion nämns i en predikan av Bagge på 4:e söndagen efter trefaldighet. Att hålla ordning och beskydda det goda är genomgående för Bagges synsätt. Om folket gick till rätta med varandra utan någon domarinstitution skulle inga rättvisa domar ha skipats, utan det skulle ha skett genom affekt och hat, varför Gud hade instiftat överhetsämbetet och satt det till att skipa rätt.¹⁶⁰

Förutom överhetens straffande och dömande plikter framhålls i postillorna att överheten bör vara barmhärtiga gentemot sina undersåtar. Syftet med överhetsinstitutionen var ju att befrämja undersåtarnas välbefinnande och det skedde genom att man regerade med nåd och barmhärtighet och inte genom utpressning. Ett missbrukande av makten medförde olycka för hela landet, medan ett gott styre förde med sig välsignelse.¹⁶¹

UNDERSÅTARNAS PLIKTER

I detta avsnitt ska den motsatta riktningen behandlas, den som rör undersåtarnas plikter gentemot sin överhet. Själva begreppet undersåtar är den allra vanligaste kollektiva benämningen som förekommer i postillorna. Det är värt att

stanna upp vid att man oftast riktade sig till kollektivet, undersåtarna, och inte till undersåten. Den kollektiva fokuseringen i predikningarna, ska förstås mot bakgrund av bland annat den melanchthonska tanken att fostra folket till att nå dess sanna form, vilket även tidigare påtalats, och de ofta illustrerande exemplen på kollektiv fromhet som hämtades från både Gamla och Nya Testamentet.¹⁶² Begreppet undersåte inbegrep både att vara invånare eller medborgare i ett land och relationen till överheten.¹⁶³ Det är den sistnämnda aspekten som ofta framträder i postillorna och som här ska belysas.

Plikterna mot överheten ska analyseras utifrån den struktur som Humble använder sig av i sin predikan på den 23:e söndagen efter trefaldighet 1710. Här redogör Humble för fyra plikter som alla undersåtar – i anslutning till Rom 13 – är skyldiga sin överhet, vilket var ett vedertaget sätt att undervisa om detta tema.¹⁶⁴ Postillorna är sinsemellan mycket homogena i fråga om undersåtarnas plikter, varför en dylik struktur ter sig motiverad.

Den första av plikterna hos Humble är *honore et reverentia* (heder och ära).¹⁶⁵ Eftersom utgångspunkten var att överheten var insatt av Gud skulle överheten betraktas som en Guds tjänare och respekteras som en sådan. Därför var hjärtats inställning av högsta vikt. Humble framhåller dock att man inte ska hylla överheten så att den får mer ära än vad som är tillbörligt. På flera andra ställen utvecklar Humble denna tankegång: Gud och konungen ska båda äras och hyllas men på två fundamentalt olika sätt. Överheten ska endast hyllas med *adoratio et servitus politica* (politisk lovprisning och tjänande) medan Gud ska hyllas med *aderatio spiritus et coelestis* (med andlig och himmelsk lovprisning).¹⁶⁶ Om man ärade överheten i enlighet med den senare kategorin gjorde man överheten till en avgud. Överhetspersoner

156 Bagge, s. 69. Jfr Normann, s. 175.

157 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 754–755; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 376.

158 Bagge, s. 123. Jfr Normann, s. 176.

159 Leufvén, s. 7.

160 Bagge, s. 561–562. Jfr Kalm, s. 191–192, 198.

161 Bagge, s. 63 (bakre delen); Humble, s. 1277; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 381.

162 Se t.ex. Bagge, s. 739–740; Humble, s. 1273; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1494.

163 Saastamoinen, s. 46–47.

164 Se Normann, s. 153.

165 Humble, s. 1271. För uppmaningar om att ära konungen hos Bagge och Svedberg, se Bagge, s. 747; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 377.

166 Humble, s. 416. Se även Humble, s. 244–245.

kunde förvisso kallas för mänskliga gudar, men det handlade ändå bara om bristfälliga människor, något som enligt Humble undersåtarna skulle ha i minnet, då de klagade på överhetens beslut.¹⁶⁷

Den andra plikten som undersåtarna enligt Humble skulle ära överheten med var *subjektione et obentia* (med underdånighet och hörsamhet).¹⁶⁸ Detta innebar helt enkelt att göra som överheten befallde, det vill säga att lyda. Lydnaden betonas av samtliga predikanter och begreppet kan anses sammanfatta undersåtarnas samtliga plikter mot överheten. Även om lydnaden mot överheten är den oftast förekommande aspekten, hände det att predikanten passade på att tala om lydnad i mer allmänna ordalag som en kedja av hierarkiska relationer mellan under- och överordnade. Svedberg beskriver målände, när han predikar över hövitsmannen i Matt 8, vilken Guds gåva denna hierarkiska lydnadsordning är för samhällets bestånd.¹⁶⁹

Det inre perspektivet, det vill säga att lydnaden bör börja i hjärtat, betonas ofta. Undersåtarnas lydnad gentemot överheten var på samma gång lydnad mot Gud, eftersom Gud hade insatt överheten. Till skillnad från överheten kunde Gud se även hjärtats inställning och de motiv som en människa drevs av och jämfört med överhetens straff som berörde det jordiska livet angick Guds straff evigheten. Undersåtens lydnad av överhetens påbud var därför av betydelse för undersåtens gudsrelation. Att lyda med glädje innebar således att låta Guds vilja ske i undersåtens liv och därför ansågs den bästa undersåten i riket vara den som tjänade överheten av hjärtat. Den som däremot till det yttre uppfyllde överhetens påbud men i hjärtat eller tankarna förbannade överheten ansågs vara en ögontjänare.¹⁷⁰ Betoningen på den inre fostran av samvetet har uppmärksammats av flera historiker, som har påpekat att denna lydnadsfostran kunde fungera som en typ av social disciplinering,

vilken överheten lätt kunde utnyttja som ett effektivt maktmedel för sina egna syften.¹⁷¹

Lydnaden var inte beroende av hur from överheten var. Svedberg påpekar flera gånger i epistelpostillan att såväl en hednisk som en kristen överhetens påbud är värda aktning, då även den hedniska överheten var insatt av Gud. Apostlarna och i synnerhet Paulus framhålls som viktiga förebilder i detta avseende. I en utläggning över episteltexten (Rom 13:8–10) på 5:e söndagen efter trettondagen framträder denna aspekt tydligt:

Warer ingom något skyldige. Tilförena i kapitlet hafver Apostelen talat om öfwerhet, thess macht och embete, med förmaning, at the i Rom fast ther war en hednisk och ogudaktig öfwerhet, ja, likare en best än menniskia Nero. Then Apostelen therföre kallar leijon. 2. Tim. 4:17. Skulle doch wara honom underdånig, lyda honom, och thess bud stända: wel förständes: thet som ei sträfwar emot Gud och sammwetet. Tå moste man mehr lyda Gud än menniskior. Apostl. 4:19.¹⁷²

Som framgår av citatets sista del var det aldrig någon blind lydnad som förespråkades, utan undersåtens lydnad förutsatte att överheten handlade i enlighet med Guds vilja.¹⁷³ Gjorde eller befallde överheten mot Guds bud skulle man låta bli att lyda. Kardinalstället som man alltid hänvisade till var precis som ovan Apg 4:19.¹⁷⁴ Att felaktigt lyda överheten var mycket allvarligt därför att man på det sättet aktivt ansågs medverka till att Satans och inte Guds vilja i världen blev rådande. Istället skulle man likt profeten Daniel stå upp för sanningen och hellre låta sig kastas i lejongropen än att lyda konungens orätta påbud.¹⁷⁵ Berättelsen om de hebreiska barnmorskorna i 2:a Moseboken som vägrade att lyda faraos befallning att döda de nyfödda gossebarnen, kunde på samma sätt användas för att beskriva hur man rätt skulle förhålla sig när överheten befallde emot Guds vilja.¹⁷⁶

171 Ekedahl, *Det svenska Israel*, s. 21–219. Se även Östlund, s. 92.

172 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 174. Se även Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 374–375.

173 Östlund, s. 84.

174 Bagge, s. 741; Humble, s. 1273–1274; Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 174, 374–375.

175 Bagge, s. 741; Humble, s. 1274.

176 Humble, s. 1273. Jfr Kalm, s. 197; Östlund, s. 84.

167 Humble, s. 1272.

168 Humble, s. 1272. Jfr Kalm, s. 205.

169 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 697–698.

170 Bagge, s. 70, 747; Humble, s. 1272–1273; Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 697–698, 1492–1493.

Det tredje som en god undersåte enligt Humble ska ge sin överhet är *censu et tributo* (skatt och tull).¹⁷⁷ Även Bagge beskriver hur en undersåtes lydnad bör ta sig i uttryck genom att konkret betala den av konungen befallda skattesatsen.¹⁷⁸ En väsentlig skillnad föreligger dock mellan Humble och Bagge. Båda diskuterar i anslutning till undersåtarnas skatteplikt frågan om vad som egentligen tillhör överheten, det vill säga vilken rätt överheten innehade att ta ut skatt av undersåtarna.¹⁷⁹ Hur man såg på konungarätten berodde i stor utsträckning på hur man tolkade utsagan i 1 Sam 8:11–17. Frågan gällde för det första om bestämmelsen om konungarätten, som från början var avsedd för de gammaltestamentliga konungarna, fortfarande gällde eller om den hade upphört i och med att de gammaltestamentliga konungarna hade dött ut. För det andra rädde oenighet om hur man skulle förstå det hebreiska uttrycket *הַמֶּלֶךְ טַבְשִׁימֶן* (konungens rätt). Enligt vissa teologer skulle man tolka detta uttryck bokstavligt, alltså såsom konungens rättigheter. Huvudparten av de lutherska teologerna hävdade detta och så hade till exempel Luther och Melancthon samt Abraham Calovius och Johann Gerhard uppfattat saken.¹⁸⁰ Andra teologer, vilka överlag var mer välrepresenterade i den reformerta kyrkogrenen, hävdade i motsats till den förra tolkningen att uttrycket skulle översättas med konungens dom eller sed. Man hävdade nämligen att 1 Sam 8 inte beviljade några rättigheter åt konungen, utan att det var fråga om rättigheter eller sedvanor som en konung eller tyrann själv hade tagit sig.¹⁸¹

Något förenklat skulle man kunna säga att Bagge i sin postilla förespråkar den lutherska synen och Humble den reformerta. Bagge inskräper relativt kortfattat konungens rätt som en gällande princip och hänvisar till 1 Sam 8:11–17. Varken Bagge eller den lutherska traditionen förespråkade förstås ett missbruk av konungarätten, utan den skulle

användas med landets och undersåtarnas bästa för ögonen i enlighet med Guds Ord.¹⁸² Humble, som kommer till motsatt slutsats, diskuterar noggrant konungarätten. Han gör det genom en polemisk och längre exegetisk förklaring över texten. Slutsatsen är att undersåtarna ska ge det som överheten kräver för rikets försvar och det allmänna bästa, men att konungen inte har någon gudomligt tillkommen rättighet att äga undersåtarnas liv och jord.¹⁸³ Humbles predikan är hållen 1710, men Normann påpekar att den syn som Humble ger uttryck för rimmar illa med enväldets ideologi och därmed torde vara ett senare tillägg.¹⁸⁴ Det är möjligt att Normann i detta avseende har rätt, men med tanke på att det aldrig rädde någon konsensus bland de lutherska teologerna i denna fråga samt att Humbles postilla i övrigt verkar vara sparsam vad gäller tillrättsläggningar, skulle man även kunna hävda motsatsen.

Svedberg behandlar inte frågan om konungarätten explicit i sina postillor. Genom andra källor vet man att han förespråkade tanken på konungarätten.¹⁸⁵ Ett felaktigt utnyttjande av sina rättigheter vänder sig dock Svedberg mycket tydligt mot då han skriver i en predikan på 2:a söndagen efter påsk 1704 om de onda herdarna och inskräper:

Gifwer Kejsarenom the Kejsarenom tillhörer. Förklarande thet om alt thet undersåtaren äger, at thet skall höra öfwerhetenne til, och å thet fritt taga och, och gjöra sig thet inte sammvete öfwer. Hwar hafwer han lärdt then af Gudz ord och dess rettsinniga uttolckare.¹⁸⁶

För Svedberg var det en av prästens skyldigheter att undervisa överheten när överheten på ett orättfärdigt sätt förtryckte undersåtarna, eftersom man då riskerade Guds straff genom att undersåtarna inte lydde det som var påbjudet.¹⁸⁷ Hur som helst delar han Bagges äldre teokratisk-lutherska uppfattning gentemot Humbles nyare fördragsrättsliga synsätt.

Den sista plikten som en undersåte är skyldig sin

177 Humble, s. 1274.

178 Bagge, s. 746–747.

179 Frågan om konungarätten behandlas ingående hos Normann, s. 226ff.

180 Normann, s. 227–230, 237.

181 Normann, s. 227.

182 Bagge, s. 741. Se även s. 63 (bakre delen). Angående Bagges syn på konungarätten, se Normann, s. 274.

183 Humble, s. 1275–1277.

184 Normann, s. 296.

185 Normann, s. 281–285.

186 Svedberg, *Evangeliepostillan*, s. 1437.

187 Normann, s. 185. Jfr Kalm, s. 202.

överhet är *precibus et votis* (hjärtats innerliga förböner och välönskningar).¹⁸⁸ Överheten ska alltså vara på undersåtarnas läppar vid bönetillfällena. Humble uppmanar sina åhörare till att, istället för att klaga på överheten, be för den.¹⁸⁹ I jämförelse med andra plikter förekommer uppmaningar att undersåtarna ska be för sin överhet mycket sparsamt. Förutom Humble förmanar också Svedberg en gång i epistelpostillan undersåtarna att be för sin överhet: »Ty hafwa undersätare för nöden, at afton och morgon troligen bedia Gud för öfwerheten, at the under henne ett roligt och stilla lefwerne föra må, i all gudachtighet och ärlighet.»¹⁹⁰ Att bönen som plikt ändå inte har varit en oviktig del av undervisningen om överheten vittnar de konkreta förbönerna för kungligheterna och överheten om (se ovan).

En gudomlig harmoni

Den ideala situationen för ett rike var när överhet och undersåtar uppfyllde sina plikter gentemot varandra. Detta innebar att den princip som var överordnad i förkunnelsen var ömsesidighet, men det kan vara värt att i detta sista avsnitt närmare reflektera över hur ett hierarkiskt ståndstänkande kunde förenas med ett ideal om ömsesidighet.¹⁹¹ I detta avsnitt ska två bilder av det ideala samhället som återfinns i postillorna och hur de beskriver relationen mellan överhet och undersåte kort diskuteras.

Svedberg använder sig i epistelpostillan av den bibliska bilden av huvudet och lemmarna för att förklara för sina åhörare hur varje människa fyller en viktig funktion i riket. Även om huvudet har den viktigaste funktionen i kroppen är varje lem värdefull och omistlig för att kroppen rätt ska kunna fungera, vilket den gör när var och en med flit arbetar i sitt eget kall och sköter sina egna sysslor och således håller inbördes frid utan att sätta sig upp emot varandra.¹⁹² Även om bilden

som sådan omfattar både undersåtar och överhet är det främst till den förstnämnda kategorin som Svedberg riktar bilden och överhetens uppfyllande av plikterna är i detta sammanhang av underordnad betydelse. Det är kroppen som behöver arbeta, medan huvudet tänker och bestämmer vad som ska göras.¹⁹³

Bagge använder sig av en annan bild när han inskärper undersåtarnas och överhetens gemensamma samhällsansvar. Han tecknar bilden av en harpa där både stora och små strängar smälter samman till en ljuvlig harmoni. Harmoni kan man emellertid inte åstadkomma om vissa toner, små eller stora, är stämde falskt eller låter illa. Först när alla toner tillsammans klingar rent kan det bli fråga om en harmoni som kan behaga Gud. Bagge framhåller i anslutning till bilden undersåtarnas plikter mot sin överhet och överhetens plikter mot Gud. Att inte överhetens plikter gentemot undersåtarna explicit nämns beror på att Bagge uppfattar dem som en självklar konsekvens; om överheten lät forma sitt hjärta efter Guds vilja, skulle det bästa ske för folket.¹⁹⁴

Av båda dessa bilder kan man dra samma slutsats som Joachim Östlund har gjort i sin undersökning om böndagsplakaten i det tidigmoderna Sverige, nämligen att plikterna som åläggs undersåtarna var högst inkluderande då de skulle åtlydas oberoende av social status eller kön.¹⁹⁵ Det finns förvisso exempel på när man i postillorna vänder sig till hustavlans olika stånd, men som samhällskropp och i relation till överheten (konungen) var alla undersåtar. Skillnaden mellan undersåtarna kom istället till synes genom det religiösa och moraliska ansvar som var och en tog.¹⁹⁶ I anslutning till Bagges bild blir frågan inte om man var en stor eller liten sträng, utan om man klingade rent eller falskt. Moraliska förmaningar samlade folket runt en gemensam värdegrund och skapade därmed en gemensam identitet och det var efterlevnaden av dessa värden som avgjorde rikets välstånd.

188 Jfr Forssberg, s. 108; Kalm, s. 201–202.

189 Humble, s. 1277–1278. För ytterligare en uppmaning om bön för konungen, se Humble, s. 1359.

190 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 125.

191 Jfr Östlund, s. 114.

192 Svedberg, *Epistelpostillan*, s. 548–549, 614.

193 Jfr Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 121.

194 Bagge, s. 739.

195 Östlund, s. 84–85, 92.

196 Östlund, s. 103.

Båda bilderna har ett tydligt fokus på de gemensamma moraliska nämnarna. I Svedbergs bild görs en tydligare åtskillnad mellan under- och överordnade än i Bagges, men båda bilderna betonar det ömsesidiga. Det hierarkiska var till skillnad från ens moraliska vandel något på förhand givet som inte gick att påverka. Det kan med en nutida betraktares ögon tyckas paradoxalt att tala om ömsesidighet med ett hierarkiskt system som utgångspunkt. Utifrån prästernas övertygelse om hierarkins nödvändighet, blir dock ståndpunkten mer begriplig. För dem handlade det om att förklara ett redan givet faktum och inte att skapa hierarkiska maktstrukturer. De givna hierarkierna behövde konkretiseras och omsättas till praktisk handling, vilket ömsesidighetsprincipen ansågs åstadkomma. Att som Ericsson hävda att prästerna betonade principen om underkastelse och dominans gör inte rättvisa åt hur man faktiskt lärde,¹⁹⁷ utan den syn som allmänt framkommer i postillorna är att ömsesidighet i plikterna, utifrån de givna strukturerna över- och underordning, är den överordnade principen för hur ett samhälle ska ordnas.¹⁹⁸ Att prästerskapets uppfattning i denna fråga var äkta motsägs varken av det faktum att prästernas ideal låg långt ifrån verkligheten, eller att hustavleideologin utnyttjades av statsmakten.

Sammanfattning

Genom denna artikel har jag försökt påvisa hur undervisningen om överheten kommer till uttryck i fyra svenska postillor under enväldet (1680–1718), och försökt förklara denna undervisning utifrån den historiska kontexten. Postillorna är skrivna av Fredrik Bagge (1646–1713), Gustaf Adolf Humble (1674–1741) och Jesper Svedberg (1653–1735). Till skillnad från tidigare forskning, som har riktat in sig på predikningar tillkomna på statsmaktens initiativ, har söndagspredikningar utgjort källmaterialet i undersökningen. I den mån postillor tidigare har använts i kyrkohistorisk forskning har enbart någon eller några få av en postillas predik-

ningar kommit i fråga. Målet i denna studie har varit att betrakta postillan som en helhet och på så sätt försöka måla upp en helhetsbild av förkunnelsen om överheten utifrån de utvalda postillorna.

Materialet har analyserats utifrån hur predikanterna förkunnade om överhetens och undersåtarnas ömsesidiga plikter, vilka grundade sig på bibelorden i Martin Luthers hustavla. Undervisningen om överheten är dock inte begränsad till beskrivningar om överhetens och undersåtarnas plikter, utan framkommer även i flera olika typer av sammanhang, där predikanten hänvisar till sin historiska samtid. Dessa hänvisningar benämns i artikeln som politiska samtidsmarkörer. Genom detta tillvägagångssätt har en nyanserad och mångfacetterad bild av förkunnelsen om överheten under det karolinska enväldet kunnat presenteras.

De politiska samtidsmarkörerna har analyserats utifrån följande kategorier: dedikationsbrevet, kollektiva nationella och konfessionella identiteter, religiösa uttolkningar av samtida händelser, böner för överheten och konkreta tillrättavisningar. I vilken utsträckning man relaterade till sin samtid varierade. Svedberg och Humble ger de politiska samtidsmarkörerna ett större utrymme än Bagge, vilket delvis kan förklaras med att de var verk samma som hovpredikanter. Den talsituation som de befann sig i, då de förkunnade i hovets närvaro, påverkade det som predikanterna valde att betona och lyfta fram när de förkunnade. Förböner för konungafamiljen är typexempel på detta, då de ofta är mycket situationsbundna. Även den nationella identiteten utgjorde uppenbarligen en viktig aspekt i denna talsituation. Den nationella identiteten förstods och tolkades utifrån bibliska förebilder och förenades därmed i praktiken med den konfessionella identiteten. I denna syntes mellan konfessionell och nationell identitet uppfattades folket ofta som en lidandegemenskap, som ofta illustrerades med hjälp av bilden av det bibliska Israel. Israelparallellerna utnyttjades även flitigt då landets konung omnämndes, vilket vittnar om att överheten var en viktig beståndsdel i konstruerandet av både den nationella och konfessionella identiteten. Mest frekvent sker detta hos Svedberg, som regelbundet framhöll likheten mellan de bib-

197 Ericsson, *Det stora nordiska kriget förklarar*, s. 112.

198 Jfr Villstrand, *Nordstedts svenska historia*, s. 341; Östlund, s. 82, 114.

liska konungarna och den svenska, inte minst vad gällde konungens religiösa funktion.

Graden av tillämpningen av »det svenska Israel» varierar således i Humbles och Svedbergs postillor och i Bagges postilla är den helt frånvarande. Detta bör förklaras med att utkorelsetanken inte var en konstant myt eller ett stabilt tankeparadigm, utan en konstruktion som i hög grad formades och tillämpades efter predikanternas syften. Vidare ger postillornas skiftande användning av »det svenska Israel» skäl till att i viss mån problematisera tidigare forskning, som ofta har framhållit Svedbergs uppfattning som karaktäristisk för den allmänna synen bland enväldets prästerskap i detta avseende.

De politiska händelserna blev i prästernas tolkning avpolitiserade, då de sattes in i en religiös helhetsförståelse av verkligheten. Exempelvis uppfattades det stora nordiska kriget som ett Guds straff som skulle avvärjas med omvändelse och intensifierad gudfruktighet i landet. Även händelser som berörde konungens egen person kunde uttolkas. Kunglig sjukdom, skada och död framstår som Guds straff, men inte över konungen själv, utan över folket som kollektiv. Förutom att stärka överhetens auktoritet syftade såldes tolkningarna till att fostra fram folkets kollektiva fromhet. Samma strävan kommer till synes i Svedbergs förmaningar till både folket och överheten att ta sabbatsbrottet och kyrkotukten på allvar. Överheten identifieras i detta fall inte med konungen utan ska förstås i vidare bemärkelse. Förmaningar direkt till konungen förekommer egentligen inte i predikningarna.

Angående undervisningen som utgick från hustavlans plikter är postillorna i många avseenden homogena. Detta kommer konkret till uttryck till exempel i fråga om överhetens gudomliga ursprung, dess plikter emot undersåtarna samt

undersåtarnas plikter emot överheten. Likheter till trots ger postillorna även prov på variation i flera viktiga frågor, såsom synen på enväldet som statsskick och konungarätten men också vad gäller monarkens ansvar för församlingen. Medan överhetens ansvar för kyrkan inskräps gång på gång i Svedbergs predikningar samt framhålls av honom i dedikationsbrev, finns sådana utsagor i betydligt mindre utsträckning hos Humble och inte alls hos Bagge. Bagge framhåller istället tydligt skillnaden mellan regementena och betonar att kyrkan aldrig kan alliera sig med världslig makt. Exakt vilken slutsats man kan dra av denna skillnad är svårt att avgöra, men faktum är att undervisningen kring konungen som väktare även av lagens första tavla kunde se väldigt olika ut. Dessa olikheter vittnar om att man tillät ett visst utrymme för prästerna att undervisa om denna i viss mån känsliga fråga.

I slutändan strävade prästerna efter den harmoni som Bagge illustrerande beskriver som en välklingande harpa med större och mindre strängar. De hierarkiska strukturerna var inte ett hinder för att uppnå denna harmoni, utan en förutsättning för den. Såväl överhet som undersåtar skulle ta sitt ansvar och genom en god livsföring och ett gudfruktigt liv leva i endräkt och harmoni i en respektfull ömsesidighet. Prästernas samhällsideal var i hög grad ett samhälle med en gemensam moralisk värdegrund och efterlevnaden av denna. Både moralen och den rätta livsföringen utgick från det för tiden självklara sammanhållande bandet, den evangeliska konfessionen, som överheten stod som garant för. Den sanna tron utgjorde dock inte enbart grundvalen som hela samhället vilade på, utan den utgjorde även målet åt vilket ett samhälle strävade för att nå sin fulla bestämning, den goda harmonin.

Summary:

»A SERVANT OF GOD FOR GOOD».
THE TEACHING ABOUT KING AND
GOVERNMENT IN FOUR POSTILS
DURING THE CAROLINE ABSOLUTISM

The purpose of this article is to examine how the teaching about the government is expressed in four postils written during the Caroline absolutism (1680–1718) and to explain this teaching in its historical context. The postils are written by Fredrik Bagge (1646–1713), Gustaf Adolf Humble (1674–1741), and Jesper Svedberg (1653–1735). From a general point of view, postils have not been used in historical research previously: this explains my choice of source material. In order to reach the main point of the paper, the postils have been analyzed in two different ways.

The most obvious and explicit way to preach about the civil government was to assign different duties to sovereigns and subjects. This method originated from the Tables of Duties in Luther's Small Catechism. Additionally, preaching concerning the governments appears even in the postils with multiple implicit usages in different contexts, wherein the preacher refers to the society of his time. These types of references, which I call political contemporary-marks, are divided into five categories: dedication letters, national-confessional identities, interpretation of contemporary incidents, prayers, and concrete exhortations. This

twofold method, which considers both the explicit teaching of duties and the more implicit political contemporary-marks, shapes a nuanced picture of the teaching regarding the government.

The analysis shows that the postils, in many ways, were homogeneous; for instance, concerning the divine origin of the government and the identification between the government and the monarch. However, regarding several critical issues, the postils present a surprising variation. This concerns, for example, the questions of an absolute monarchy and monarch's responsibility to the church. The extent to which the preachers used political contemporary-marks differed. Humble and Svedberg utilized such types of usage more frequently than Bagge did, partly due to their capacity as chaplains of the King. The national identity is constantly present in their sermons as striving to interpret contemporary incidents in a divine realm, where God is the acting party.

In addition to the preachers' aim to strengthen the authority of the government, they tried to shape the collective piety of the people. The ideal, expressed by the preachers in the sermons, is therefore a society, built on a common value system, with practical consequences for the people. However, said values and observances were founded on the Evangelical-Lutheran faith, for which the government was considered the guarantor. The Evangelical-Lutheran faith was not just the foundation of the society, but also the aim by which society could reach its true shape.

ERIK SIDENVALL

Biskopskrönika, handbok och nationell historik:

Kyrkohistoriska textformer i omvandling i 1700-talets Sverige

1700-talets Europa bevittnade en kraftig ökning i produktionen av antalet historiska verk. Ett antal faktorer drev fram denna förändring. Upplysningstidens ideal av litterär stil, nytta och naturvetenskapligt inspirerade förklaringar bidrog till ett förnyat intresse för analyser av historiska förlopp. Den nya tidens ideal var också att historieproduktionen skulle vara tillgänglig, inte på latin, utan på det till vardags talade språket; detta vägval bidrog till (men förutsatte i lika stor grad) uppkomsten av en läsande allmänhet med tid och möjlighet att fördjupa sig i skilda ämnen – med Jürgen Habermas klassiska term »den borgerliga offentligheten». Denna läsning sågs just som nyttig, inte bara för individer och grupper utan för hela nationens liv.

Vad gäller svenska förhållanden har den tillgängliga litteraturen pekat på hur förlusten av stormaktsväldet, tidens utilistiska anda och historieskrivningens användning under frihetstidens såväl stånds- som partistrider alla påskyndat en intensifiering av den historiska produktionen. Betoningen låg dels på den nyttiga historiska kunskapen som kunde stärka ett rike vars självbild skakats i ljuset av de katastrofer som följde under (och efter) Karl XII:s tid som regent, dels på hur historieskrivningen kunde vara ett effektivt vapen att stärka vissa gruppers anspråk på att dominera den nationella politiken.

Vad gäller kyrkohistorieskrivandet är det tydligt

att vi på kontinenten tidigt ser en tydlig påverkan av den nya tidens ideal. Johann Lorenz von Mosheims (1693-1755) *Institutionum historiae ecclesiasticae* (1726) brukar ses som ett genombrottsverk för den moderna kyrkohistorieskrivningen. Verket rönt stor uppmärksamhet i samtiden. Det nya i von Mosheims framställning var att han studerade kyrkoorganisationen utifrån en naturvetenskaplig världsbild. Där tidigare kyrkohistoriska verk ofta länkade samman historiska skeenden med försynens verkan, sökte von Mosheim inomvärldsliga förklaringar. Denne tyske forskare var också en uttalad förespråkare av den nya tidens i naturrätten grundade samhällssyn – kyrkan sågs av honom som en *societas* utifrån en kollegialistisk kyrkorättsuppfattning.¹

Denna uppsats tar upp till behandling tre olika textformer vilka användes för att skriva kyrkans historia i 1700-talets Sverige.² De tre formerna är biskopskrönikan, den kyrkohistoriska handboken eller kompendiet och det nationella kyrkohistoriska översiktsverket. Dessa tre (genrelänkande) former är av särskilt intresse eftersom de har fortsatt

1 Stöve, Eckehart, »Kirchengeschichtsschreibung», *Theologische Realenzyklopädie* 18 (1989), s. 535-560 [s. 544, 551].

2 Med kyrkohistoria menas här primärt en historisk behandling med fokus på kyrkoinstitutionen med ordningar, dogmbildning och regelverk.

aktualitet genom att de använts för att skriva kyrkans historia under 1800- och 1900-talen och in i nutiden. Biskopskrönikan beredde vägen för herdaminnet (olika uttryck för diskontinuitet mellan dessa historieskrivningens olika former kommer att diskuteras nedan), kyrkohistoriska handböcker produceras fortfarande för att tillgodose den högre utbildningens behov av litteratur och det nationella historiska översiktsverket har fått som sitt senaste uttryck det nyligen avslutade flerbandsverket *Sveriges kyrkohistoria* (1998–2005).

Avsikten är inte att studera historieskrivningen med fokus på kyrkliga förhållanden i sin helhet vid denna tid (i exempelvis olika typer av avhandlingar) med avsikt att förstå hur olika historiska skeenden och förlopp tolkades under 1700-talet. Det är inte heller uppsatsens syfte att direkt diskutera olika former av kyrkliga historiebruk under 1700-talet. Denna artikel syftar istället till att undersöka just hur (och om) svensk kyrkohistorieskrivning under 1700-talet påverkades av och/eller kom att uttrycka de politiska och idéhistoriska förändringar som kom att bilda fond åt den tidens historiska författarskap. Artikeln undersöker med andra ord på ett övergripande plan hur såväl upplysning som frihetstid kom att påverka kyrkohistorieskrivandet inom dessa tre textformer. Särskild uppmärksamhet kommer ägnas åt vilken roll försynstron spelade i dessa framställningar.

Forskningsöversikt

Den tillgängliga litteraturen vad gäller 1700-talets kyrkohistoriska historiografi är synnerligen begränsad.³ För både reformationstid/senrenässans och (framförallt tidigt) 1600-tal har under de senaste åren producerats ett antal studier.⁴ Bland

de historiografiska översiktsverken är situationen i princip den samma; kyrkohistorien behandlas framförallt som en del av historieskrivningens utveckling från senantik fram till den tid som associeras med den tidiga »vetenskapliga revolutionen». Utvecklingen efter denna tid (då disciplinen kyrkohistoria i egentlig mening etableras) lämnas därmed i allmänhet obeaktad.⁵

Vad gäller studier av det svenska 1700-talets historieskrivning utgör fortfarande Nils Erikssons avhandling från 1973 den givna referenspunkten.⁶ Eriksson studerar framförallt det sena 1700-talets mest framträdande historiker. I centrum står Olof (von) Dalin (1708–1763), Anders (af) Botin (1724–1790) och Sven Lagerbring (1707–1787) – samtliga tongivande svenska historiker inspirerade av den nya tidens ideal. Centralt i Erikssons studie är hur dessa tre författare behandlar den medeltida svenska historien. Trots att avhandlingen framförallt fokuserar den politiska historien är delar av avhandlingen – exempelvis de delar som tar upp synen på katolicismen och försynstrons betydelse som historisk förklaringsmodell – av stor betydelse

5 Se exempelvis hur kyrkohistorian tas upp i Breisach, Ernst, *Historiography: Ancient, Medieval, & Modern*, Second edition, Chicago 1994. I Michael Bentley's introduktion till den moderna historieskrivningen saknas kyrkohistorien helt och hållet, se Bentley, Michael, *Modern Historiography: An Introduction*, Oxford och New York 1999.

6 Eriksson, Nils, *Dalin – Botin – Lagerbring. Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747–1787*, Göteborg 1973. Se också Lindroth, Sven, *Svensk lärdomshistoria. Frihetstiden*, Stockholm 1978, s. 611–687. För det politiska historiebruket under 1700-talet, se Hallberg, Peter, *Ages of Liberty: Social Upheaval, History Writing, and the new Public Sphere in Sweden, 1740–1792*, Stockholm 2003; idem, »Den förlorade friheten. Historieskrivning och samhällskritik under sen frihetstid», i Marie-Christine Skuncke och Henrika Tandefelt (red.), *Riksdag, kaffehus och predikstol. Frihetstidens politiska kultur 1766–1772*, Stockholm och Helsingfors 2003, s. 339–352. Det är värt att notera att Hallberg inte tagit upp prästeståndets historiebruk. För en historiografisk översikt över den tidiga historieskrivningen i Sverige, se Lindberg, Bo, »Åra och nytta. Historia och historieskrivning i det tidigmoderna Sverige», i Gunnar Artéus och Klas Åmark (red.), *Historieskrivningen i Sverige*, Lund 2012, s. 9–40. Se också i komparativ skandinavisk belysning, Skovgaard-Petersen, Karen, »Historical Writing in Scandinavia», i José Rabasa, Masayuki Sato, Edoardo Tortarolo, and Daniel Woolf (red.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 3: 1400–1800*, Oxford 2012, s. 449–472.

3 Bland de tillgängliga verken märks Völker, Karl, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, Tübingen 1921; Wetzel, Klaus, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*, Geißen/Basel 1983.

4 Se Liere, Katherine van, Simon Ditchfield och Howard Louthan (red.), *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford 2012; Pohl, Matthias, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.

för vår förståelse av kyrkohistorieskrivandets samtida historiografiska kontext. Dessa teman återkommer även i Henrik Ågrens undersökning *Erik den helige – landsfader eller beläte? En riks patrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen*. Genom sitt fokus på en av de nationellt sett viktigaste helgongestalterna visar Ågren tydligt hur den nya tidens ideal kom att påverka uppbyggnaden av en svensk-luthersk identitet.⁷

Studier av det »rent» kyrkohistoriska svenska författarskapet under 1700-talet (och förövrigt för hela den tidigmoderna eran) lyser i princip med sin frånvaro. Carola Nordbäck har kort tagit upp den tidiga utvecklingen av den kyrkohistoriska handboken i en artikel utgiven i antologin *Norrländsk kyrkohistoria i ett komparativt perspektiv* och Ragnar Norrman har kort berört uppkomsten av herdaminnet i artikeln »Prästmatrklar och prästbiografier».⁸ Ingen av dessa artiklar har som huvudsakligt syfte att belysa dessa två textformers utveckling under 1700-talet. Det är därför inte så förvånande att de båda är vidhäftade med smärre felaktigheter och förenklingar vilka kommer att diskuteras nedan. Vad gäller de tidiga biskopskrönikorna lämnas värdefulla bidrag i Jan Liedgrens artikel publicerad 1989 i *Kyrkohistorisk årsskrift*. Liedgren fokuserar hur historiker i 16- och 1700-talets Sverige skapade biskopslängder för det medeltida Västerås stift. Trots det avgränsade ämnet ger artikeln genom sin omsorgsfulla detaljrikedom goda insikter i den tidens lärda värld och historiografiska miljö.⁹

Kyrkohistoria – om textformer och undervisningsämne

Redan under antiken finner vi de första exemplen på en kyrklig historieskrivning. Det mest välkända exemplet utgörs av Eusebios kyrkohistoria (*Ekklesiastikh istoria*) från 300-talet. Redan i detta tidiga verk kan vi hitta moment som vi återfinner i senare kyrkohistoriska verk: biskopslistor, det starka intresset för dogmhistorian, avvisandet av heresier och redogörelser för de kristna martyrernas lidanden. Eusebios producerar sitt verk under den tid då den kristna kyrkan fick en ny ställning inom det romerska imperiet. Vid den tid då Eusebios skriver var det en fullkomlig självklarhet att kyrka och samhälle var två skilda storheter – sociologiskt och ideologiskt. I och med det romerska imperiets anammande av den kristna läran kom denna uppdelning att framstå som allt mindre självklar.¹⁰ Stat och kyrka, identiteterna som kristen och samhällsmedborgare kom under medeltiden att flätas samman – en utgångspunkt som också kom att påverka den tankevärld inom vilken kyrkohistoria skrevs. Likväl är det tydligt att kyrka och samhälle (som exempelvis kyrkorätten tydligt visar) på ett institutionellt plan skiljdes från varandra. Denna teoretiska uppdelning möjliggjorde också en kyrkohistoria skild från den politiska (även om uppdelningen inte tydliggjordes förrän under 16- och 1700-talen). Den kyrkliga historieskrivningen framträder under senantiken och medeltiden primärt som krönikor över kyrkliga institutioner (som exempelvis stift eller kloster) eller biografier över kyrkliga ledare och heliga män och kvinnor. Detta betyder dock inte att försök till en mer allomfattande (i vart fall regional) kyrkohistoria inte gjordes; det kanske mest kända exemplet utgörs av Beda Venerabilis *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* – ett verk som är, med vår tids termer och uppdelningar, lika mycket en politisk som en kyrklig historia.

Rör vi oss framåt i tid är det tydligt att reformationsskedet intensifierade såväl historieskrivandet

7 Ågren, Henrik, *Erik den helige – landsfader eller beläte? En riks patrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen*, Lund 2012.

8 Nordbäck, Carola, »Den kyrkohistoriska handbokens historiografi», i Jan Samuelsson (red.), *Norrländsk kyrkohistoria i ett komparativt perspektiv*. Skrifter från avdelningen för humaniora 2, Sundsvall 2014, s. 23-42; Norrman, Ragnar, »Prästmatrklar och prästbiografier», i *Studier tillägnade Sven Håkan Ohlsson på 65-årsdagen*, Stockholm 1985, s. 59-80.

9 Liedgren, Jan, »Om biskopslängder och series pastorum för det medeltida Västerås stift. En historiografisk undersökning från Messenius och Rudbeckius till Rabenius och Spigel», *Kyrkohistorisk årsskrift* [KÅ] 89 (1989), s. 55-90.

10 För Eusebios, se exempelvis Chesnut, Glenn F., *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Second edn, Macon 1986.

som sökandet efter tillförlitliga källor. Kyrkans historia kom att bli omstridd mark; katolska och protestantiska skribenter använde sig av historiska förlopp för att rättfärdiga den egna positionen. Denna tidsperiod kom också att bevittna födelsen av några av de mest anmärkningsvärda bedrifter vad gäller såväl historieskrivning som insamling och redigering av historiska källor. Till de mest kända av dessa »kontrovershistoriska» verk kan nämnas de lutherska *Centuriae Magdeburgenses* (1559–1574), ärkebiskop Matthew Parkers *De antiquitate Britannicae ecclesiae* (1572) och på katolsk mark, Caesar Baronius *Annales Ecclesiastici* (1588–1607).

Mötet mellan den grekisk-romerska och den judisk-kristna kulturen kom också att ge upphov till en historisk textform med stor livskraft. I den så kallade »universalhistorien» skapades en form för att, oftast utifrån en grov periodisering hämtad från Danielsbokens bild av fyra efter varandra följande »världsriken», kunna ge en översikt över all den kända världens historia. I universalhistorien samsades såväl biblisk historia, de olika grenarna av antikens historia som mer samtida europeisk historia och fick tillsammans bilda en enhet. De bibliska berättelserna såväl som den kristna kyrkans historia var med andra ord givna beståndsdelar i denna form av historieskrivning.¹¹

Historia var ända in på 1600-talet inte ett självständigt ämne inom viket det bedrevs undervisning. Varken i den elementära undervisningens *trivium* eller i den högre utbildningens *quadrivium* ingick historia som en självständig disciplin. Detta betydde emellertid inte att historiska teman och historiska texter inte ingick i undervisningen. Historieundervisningen var främst ett led av retoriken; historiskt orienterade texter behandlades primärt som samlingar av exempelberättelser med grund inte i fiktionen utan i verkligheten (ett arv från Aristoteles retoriska teorier). Utifrån den aristoteliska uppfattningen syftade historieskrivningen primärt till att övertyga och moraliskt stärka en

publik genom konkreta exempel. Detta betydde emellertid inte att frågor om historisk »sanning» var oviktiga; om historieskrivning primärt var orienterad mot lärandet av en moralisk sanning, förutsatte detta att historieskrivning skulle sträva efter en riktig återgivning av historiska förlopp. En historia byggd på lögnen kunde inte heller ge moraliska lärdomar. Det är därför en överdrift att säga att de nya och mer kritiska historiografiska ideal som börjar framträda mot slutet av 1600- och början av 1700-talet, stod för något radikalt nytt vad gäller historieskrivningens sanningsanspråk. Olle Ferm har rentav hävdad att den moraliska historieskrivningen gjorde källkritiken viktig i de tidig-moderna historikernas praktik.¹²

Vilka historiska verk kunde då en student i exempelvis det tidig-moderna Sverige ha fått ta del av under sin utbildning? Variationen mellan olika utbildningsanstalter var förmodligen avsevärd men klart är att de antika historieskrivarna intog en särskild ställning. Skolordningsförslag från tidigt 1600-tal ger vid handen att några av de fornkyrkliga historiska verken i vart fall till dels gick igenom.¹³ Inom det svenska riket (och vid många lutherska lärosäten på kontinenten) intog universalhistorian *Chronicon Carionis* (första versionerna kom ut under 1530-talet) och Johannes Sleidanus *De quatuor summis imperiis* (1556) länge en särställning. Så länge universalhistoriens ställning som övergripande historisk tolkningsram var ohotad, garanterades att såväl statens som kyrkans tjänare bibringades en historisk kunskap med rötterna i en tydligt teologisk förståelse av såväl tiden som det mänskliga samhället.¹⁴

11 Breisach, 1994, s. 83–84, 86 och 163. Se också Erik Bollerup, »Om periodiseringen i historien – särskilt den svenska», *Lychnos* (1973/74), s. 147.

12 Ferm, Olle, *Olaus Petri och Heliga Birgitta. Synpunkter på ett nytt sätt att skriva historia i 1500-talets Sverige*, Stockholm 2007, s. 52–55. För en djuplodande analys av hur den moraliska historieskrivningen hängde samman med historiens sanningskrav, se Champion, J. A. I., *The Pillars of Proestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies 1660–1730*, Cambridge 1992, s. 25–52. Se också Landgren, Per, *Det aristoteliska historiebegreppet: historie teori i renässansens Europa och Sverige*, Göteborg 2008.

13 Askmark, Ragnar, *Svensk prästutbildning fram till år 1700*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 7, Stockholm 1943, s. 288–289.

14 Det kanske mest kända exemplet på en universalhistoria utgörs förmodligen av biskop Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681) skriven för den franska

Universalhistorien kom mot slutet av 1600-talet att framstå som en alltmer problematisk historisk form. Skälen till denna förändring var många. Den kraftigt ökande kunskapen om världen och andra folks historia som följde i kölvattnet av europeiska upptäcksresor och europeisk kolonisation, gjorde det allt svårare att hålla samman historiens totalitet inom ett ramverk som utgjordes av den förenade antika och bibliska historien. Vidare kom de reformatoriska tankarna om de två regementena att leda till att historien om Guds frälsande handling skiljdes från den politiska, världsliga historien. Resultatet av denna gradvisa förändring var inte en sekularisering i termer av en ökande vetenskaplig agnosticizm eller ett medvetet avståndstagande från att teologiska perspektiv utgjorde en viktig grund när historien skulle tecknas; vad det däremot innebar var att ett teologiskt motiverat ramverk ställdes åt sidan och den »kyrkliga» och »profana» historien skildes definitivt från varandra.¹⁵ Det är med andra ord värt att påpeka att kyrkohistoria som akademisk disciplin föddes som följd av en idéhistorisk förändring genom vilken en äldre tids teologiska syntes bröts sönder. Den kyrkohistoria som nu kom att födas var, förutom en grundlig genomgång av den »bibliska historien» (se nedan), framförallt en institutionens historia. En kyrkohistoria med en mer kultur- eller spiritualitetshistorisk inriktning var ännu en avlägsen företeelse. Däremot kom den kyrkohistoriska produktionen under den tidigmoderna epoken att öppna sig för vad vi skulle kalla religionshistoriska perspektiv genom sitt intresse för bland annat judisk trostolkning vid tiden för vår tideräkning början.¹⁶

kronprinsen. Svenska bidrag till denna historiografiska genre utgörs exempelvis av Jonas Magni Wexionensis *Synopsis historiae universalis* (1622) samt Johannes Paulinus Gothus *Historiae arctoe libri tres* (1636).

15 Breisach, 1994, s. 167, 177-185. Se också Klempf, Adalbert, *Die säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Berlin 1960.

16 Grafton, Anthony, »Church history in early modern Europe: Tradition and innovation», i van Liere et al. (red.), 2012, s. 3-26 [21]. Se också Levitin, Dmitri, »From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography to 'Enlightenment'», *The Historical Journal* 55:4 (2012), s. 1117-1160.

Det är också vid denna tid lärostolar, knutna till de teologiska fakulteterna, i kyrkohistoria började inrättas vid universiteten. Vad gäller svenska förhållanden stadgar de universitetskonstitutioner som utfärdades för Uppsala universitet runt 1650 att förste teologie professorn, vilken undervisade i *novum*, också skulle ta sig an »kyrkohistorien från Kristi födelse till närvarande tid». Den andre teologie professorn, en tjänst inrättad för undervisningen i *vetus*, skulle också ansvara för »kyrkohistorien före Kristi födelse». ¹⁷ Liknande ordningar för att tillgodose undervisningen i kyrkohistoria infördes under 1660-talet vid såväl Åbo som Lunds universitet.

Det ovanstående stycket visar tydligt att den för vår tids teologiska undervisning självklara och tydliga uppdelningen mellan exegetik och kyrkohistoria inte var känd under 1600-talet. Den bibliska historien i sin helhet kallades med självklarhet kyrkohistoria. Historiska skeenden som tecknas i såväl Nya som i Gamla Testamentet var föremål för undervisningen i kyrkohistoria (och detta gjorde valet att lägga undervisningen på exegetik-professorerna självklart). Att hela detta tidsmässigt minst sagt omfattande fält inkluderades under rubriken kyrkohistoria, bör ses som ett uttryck för en grundläggande teologisk identifikation: Guds »församling» kan återfinnas även under de tidigare förbunden. Redan i Eusebios kyrkohistoriska verk påpekas att de fromma hebréerna var kristna i allt utom till namnet.¹⁸ Detta sätt att periodisera det historiska stoffet återkommer också i de läroböcker (kompendier) i kyrkohistoria som användes vid de svenska universiteten.

Före århundradets slut har också svenska akademiska lärare producerat egna kompendier över det kyrkohistoriska förloppet. 1657 utgavs Johannes Elai Terserus *Sacra chronologia inde ab ortu mundi usque ad natum Christum*, 1681 utgavs Jordanus Edenius *Epitome historiae ecclesiasticae novi testamenti* samt slutligen 1695 Erik Benzelius

17 Annerstedt, Claes, *Uppsala universitets historia. Andra delen 1655-1718*, Uppsala 1909, s. 188. För förhållanden i Lund se, Martin Weibull och Elof Tegnér, *Lunds universitets historia 1668-1868. Andra delen*. Lund 1868, s. 58-59.

18 Grafton, 2012, s. 21-25.

(d.ä.) *Breviarium historiae ecclesiasticae, veteris et novi testamenti*. Det sistnämnda verket kom att få stor betydelse för undervisningen i kyrkohistoria under det kommande århundradet då den kom att bli den vedertagna läroboken i kyrkohistoria vid rikets gymnasier och universitet.¹⁹

Biskopskrönika och herdaminne

Ett stifts biskopslängd hade alltsedan medeltiden utgjort föremål för europeiska krönikeskrivares intresse. På kontinenten kan vi tidigt se talrika exempel på denna typ av kyrklig historisk litteratur. Krönikörens möda var många gånger inte så liten då dessa biskopslängder skulle upprättas med en någorlunda tillförlitlig kronologi och successionsordning. Sammanställningar förelåg sällan och den samvetsgranne historikern fick lita till såväl muntlig tradition som mer annalistiskt material för att kunna reda ut ordningsföljden för stiftets biskopar och ungefärlig tidsperiod för deras ämbetsutövning.

På svensk mark producerades under 1600-talet volymer vad gällde det egna landets historiska stift. Johannes Messenius författade sin *Chronicon Episcoporum* under tidigt 1600-tal (utkom första gången av trycket 1611) men redan under 1500-talet hade Paul Juusten färdigställt sin *Catalogus ordinis successio episcoporum Finlandensium* för den östra rikshalvan (utkom av trycket först 1728).²⁰ Tidens intresse för »antikviteter»

fick genomslag också på detta område. Samlingar av medeltida dokument som kunde belysa livet kring domkyrkorna och stiftens styrelse samlades in, organiserades och gavs nu ut av trycket.²¹

Tillika med i princip all lärd litteratur som skrevs under 1600-talet, författades dessa verk på latin. Den tänkta läsekretsen bestod inte bara av inhemska lärde; den latinska texten möjliggjorde också en vidare spridning på den europeiska kontinenten. Latinska skrifter kunde vinna spridning internationellt och på så vis skapades möjlighet till vetenskapligt utbyte långt innan konferenser och tidskrifter skapade grunden för ett internationellt vetenskapligt samtal.²²

Flertalet av dessa volymer producerades för den akademiska världen men samtidigt får vi vara uppmärksamma på att den svenska lärda litteraturen även var ett sätt att visa upp och förhärliga en av Europas stormakter. Även rikets biskopars historia skulle tala för omvärlden om nationens storhet.

När biskop Haquin Spegels (1645–1714) omfattande kyrkohistoria utgavs under tidigt 1700-tal var det ett verk som både stod i kontinuitet med föregående århundrades historieskrivning men som också stod för en tydlig nydaning. Verket består av tre delar. Den första handlar om vad Sveriges kristna kungar »gjort til Guds Församlings nytta eller skada»,²³ den andra delen utgörs

19 Askmark, 1943, s. 309. Benzeliuss verk hade osedvanligt lång livslängd. Senare upplagor utkom 1699, 1717, 1743, 1802 och 1849. Utkom också på svenska 1734 med titeln *Dr. Erici Benzeliij fordom Sweriges rikets archie-biskops Kyrkio-historia, sammanskrefwen först på latin; men nu efter mångas åstundan på swensko utgifwen, samt til närwarande tid fortsatt, med bifogad berättelse om propheterna, frälsaren Jesu Christo, ewangelisterna, apstolarna och the siuttio lärjungar; och til trycket befordrad af Joh. Bäckström*, Stockholm 1734.

20 Messenius, Johannes, *Chronicon episcoporum per Sueciam, Gothiam & Finlandiam. Cuilibet successiue dioecesi, ab anno DCCCXXXV ad præsentem vsq' MDCXI præsiditium vitam complectens. Succincte & veraciter concinnatum*, Stockholm 1611. Messenius reviderar senare sina biskopslängder, se idem, *Scandiæ illustratæ, tomus IX. Historiam sanctorum & præsulum, sive prælustrium hominum, Scandiæ conversionem sibi vindicantium, complectens*, Stockholm 1703, s. 59–76. I sammanhanget är det värt att påminna

om hur Henrik Gabriel Porthans edition och bearbetning av Juustens biskopskrönika kom att växa till en avsevärd historievetenskaplig bedrift. Se [Porthan, Henrik Gabriel], *Chronicon episcoporum Finlandensium, annotationibus et apparatu monumentorum illustratum. Disputationibus academicis proposuit Henr. Gabr. Porthan*, Åbo 1799. Även utgiven i Porthan, Henrik Gabriel, H. G. Porthans skrifter i urval: *Henrici Gabrielis Porthan Opera selecta*, 1, Helsingfors 1859.

21 Se exempelvis Schefferus, Johannes, *Incerti scriptoris Sveci qui vixit circa ann. Christi MCCCXLIV. Breve chronicon de archiepiscopis et sacerdotib. cæteris ecclesiæ Upsaliensis nunquam antea publicatum*, Uppsala 1673. Se också exempelvis Claudius Örnhielms ottryckta »bullarium», se »Örnhielm, Klas», i *Nordisk familjebok* 34 (1922), s. 158–159.

22 Torstendahl påpekar att det funnits en »professionalisering» bland historiker långt innan det moderna universitetet växer fram, se Torstendahl, Rolf, *The Rise and Propagation of Historical Professionalism*, New York 2015, s. 7–11.

23 Spegel, Haquin, *Then svenska kyrkio historian*, 1, Linköping 1708, s. 3.

av en biskopskronika och den tredje delen (tryckt postumt i en separat volym) är en sammanställning av medeltida dokument vilka relaterar till kyrkans historia i Sverige. Till skillnad från föregångarna skrev Spegel på svenska. Skälet till detta var enligt Spegel att »andre olärde alzintet veta emedan sådant är intet skrifwit på Swenska: hwilket hafver bewekt mig til at begynna thetta lilla Werket».²⁴ Exakt vilken målgrupp Spegel riktade sin publikation till är höljt i dunkelt. Latinkunskapen var vid denna tid grundläggande för samtliga utbildade män i riket – inte bara dem som tillhörde det andliga ståndet eller dem med universitetsexamen. Av företalet att döma verkar Spegel ha tänkt sin kyrkohistoria mer som en bok för folket än för den lärda eliten. Under Spegels tid som biskop i Skara påbörjades ett arbete med att förse stiftets kyrkor med rudimentära sockenbibliotek.²⁵ Lite är känt om dessa institutioner. Det är möjligt att hans kyrkohistoria skrevs med sikte på att göras tillgänglig i dessa eller liknande offentligt tillgängliga boksamlingar.

Förutom den tredje delen är verket i sin helhet biografiskt orienterat. I företalet till den första delen ställer Spegel sin skrift i relation till en av de i lärda cirklar mest välkända antika historiska texterna – Plutarchos *Bioi parallhloi*:

Mit Upsåt är icke sådant som Plutarchi war at skrifwa Parallela, eller jämföra thens ene Konungens Dygder med thens andras; ty jag upräknar allenast korteligen hvars och ens åhåga om Religionen, och lämnar altså hwarjom och enom sit wälförtjenta beröm.²⁶

Det är – med den tidens teologiska terminologi – »Guds församling» som står i centrum för undersökning och makthavare bedöms i relation till hur de befrämjat församlingens liv. Det är värt att påpeka att i Spegels framställning görs ingen strikt uppdelning mellan »kyrkliga» och »världsliga» förhållande. Samhället är ett och hålls samman av den kristna kyrkan. Spegel är en tydlig representant för den äldre tidens synsätt.

I likhet med det mesta av den samtida historie-

skrivningen författade Spegel sin kyrkohistoria utifrån föreställningen att historien är en *magistra vitae* – en livets läromästare. Trots viljan att göra arbetet tillgängligt för en bredare läskunnig publik, riktar sig Spegel i inledningen av den andra delen direkt till sina ämbetsbröder:

Doch förmodar iag at these få lemningar kunna skaffa någon nytta; Ty om the förnämligaste tappreste och klokaste Herrar i Rom kunde fordom säja at när de sågo sine Förfäders Beelder måtte the nödwändigt til the sammans Dygder uppmana så hoppas iag at många som hädan efter blifwa Biskopar när de Läsa om the ras flit nit-älskan och ståndachtighet som förr warit hafwa skola bewekas til at hålla wid macht thet goda som the gamle hafwa begynt förbettra hwad the hafwa felat och fulborda hwad the icke hindt eller förstådt hafwa.²⁷

I den biskopskronika som utgör den andra delen av Spegels kyrkohistoria tas de sju medeltida svenska stiftet upp. Verket innehåller relativt omfattande biografier över samtliga biskopar i dessa stift sedan medeltiden intill Spegels egen tid. I det stora hela ansluter sig Spegels framställning till den som återfinns i Messenius *Chronicon* kompletterad med egna mer självständigt författade biografier över 1600-talets biskopar.

Kort innan Spegel utnämndes till ärkebiskop i april 1711 uppdrar han åt den då trettioåriga magistern Andreas O. Rhyzelius (1677-1761) att översätta verket till latin. Rhyzelius påbörjade uppdraget men kom snart i tvivel om lämpligheten i att slutföra arbetet.²⁸ I Rhyzelius *Episcoposcopia Sviogothica* (1752) lämnar författaren följande vittnesbörd:

År 1710 [...] anmodade mig skriftligen då warande biskopen i Linköping, sedan Rikets Ärchibiskop, Doct. Haquinus Spigel, jag wille åtaga mig at öfwersätta hans Kyrkohistoria på Latin. Thetta arbete tog jag mig an, och medan påsten på samma år grasserade, lade therwid handen med all flit. Men, som jag strax monde finna, at wälbemålde Archibiskop hade wid the siu beskrefna Stichtens äldsta Catholiska Biskopar, föga mer giort, än låtit ifrå Latinen in på Swenskon öfwersätta Chronicon Episcoporum Johannes Messenii, then han ibland sina första arbeten aldeles felachtig och ofullkomlig hade utgifwit, och sedan funnit sig föranlåten uti sin Scondiâ illustratâ, och serdeles uti sina Libris Analectorum, at på flere, än hundrade ställen, retta, ändra och föröka; gjorde

24 Spegel, 1708, 2, Företaal.

25 Ridderstad, Per S., »Boksamlande och bibliotek», i Jacob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund 2006, s. 143-166 [150-151].

26 Spegel, 1708, 1, s. 3.

27 Spegel, 1708, 2, Företaal.

28 Helander, Josef, *Biskop A. O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval utgifna*. Skrifter utgifna af kyrkohistoriska föreningen III:2, Uppsala 1901, s. vii.

thetta mig haltoch hinder wid min företagna Latinska öfversättning.²⁹

Citatet rymmer en kritiskt sinnad historikers moraliska dilemma. Att bistå ärkebiskopen med latinsk översättning hade säkerligen bidragit till att ge en ännu obefordrad magister möjlighet till anställning och avancemang, men för den historiskt orienterade Rhyzelius ledde det till en mental konflikt som inte gick att lösa. Rhyzelius tveksamhet inför att åta sig översättningsarbetet hängde säkerligen inte enbart samman med hans egen läsning av Spegels text; invändningar riktade mot ärkebiskopens kyrkohistoriska skildring kom från ett flertal av den tidens lärde.³⁰

Likväl är det tydligt att det är denna förfrågan som ledde fram till att Rhyzelius under mer än tre decennier samlade material vad gäller prästerskapet i samtliga svenska stift. Han verkade också för att församlingspräster skulle göras uppmärksamma på behovet av »historisk-antikvariska anteckningar» för de socknar de var verksamma i, samt att kompletta series pastorum skulle upprättas. Rhyzelius utnyttjade de vid denna tid sällan använda kyrkoarkiven samt korresponderade med präster i de olika stiftet med syfte »att på latin sammanställa en för hela riket gemensam biografisk matrikel över prästerskapet alltifrån äldsta tid

och därvid även lämna uppgifter om stiftens yttre och inre historia».³¹ Detta arbete kom att växa även en samvetsgrann och ambitiös samlare som Rhyzelius över huvudet. En uppmaning från biskoparna vid riksdagen 1747 kom emellertid att leda till att Rhyzelius fem år senare (på svenska) gav ut sin omfattande *Episcoposcopia Sviogothica*.³²

Verket producerades under en tid av politisk oro och partisplittring. Vid frihetstidens riksdagar stred prästeståndet – oftast med stor framgång – för sina privilegier, enhet i religionen och att prästerskapet skulle ha en särskild roll i avgörandet av religionsärenden. Prästeståndet ska på intet sätt ensamt uppfattas som kyrkans företrädare; riksdagen var i sin helhet representant för »församlingen» och med mandat att fatta avgörande beslut vad gäller religionsvården. Det är med andra ord inte fråga om en enkel uppdelning mellan »det andliga» och »det världsliga». Vad prästeståndet däremot stred för var sin unika roll. »Religionens vård åligger alla fyra stånden men *enkanterligen* prästeståndet», för att citera Carl-E. Normann.³³ Detta ledde ofta till att prästeståndet vid riksdagarna kraftfullt agerade för att behålla initiativet i fråga om kyrkans böcker (som ex. v. bibelöversättningen). Det är lätt att se hur en bok som den Rhyzelius kom att producera, passade väl in den tidens politiskt/religiösa mönster.

Rhyzelius lyfter fram hur den omfattande krönika över kyrkan i Sverige han författat inte

29 Rhyzelius, Andreas O., *Episcoposcopia Sviogothica, eller en sweagöthisk sticht- och biskops-chronika om alla Swea eller Götbarikets sticht och biskopar ifrå början, in til närw.: bestående av två delar, med några anmärkingar och fullkomligt register*, Linköping 1752, s. 11.

30 Liedgren, »Om biskopslängder», s. 68-74. Gustaf Benzeltjernas korrigeringar av Spegels framställning finns införda i von Celses handskrift »Notitia Litteraria Scriptorum Historiæ Sviogothicæ», se Helander, 1901, s. viii-ix [n. 2]. Även värt att omnämna Eric Benzlius (d. y.) edition av Johannes Vastovius *Vitis Aquilonia* från 1708 i vilken påpekas en del missgrepp i Örnhjalms *Historiæ Sveonum Gothorum*[ue]. Se Vastovius, Johannes, *Vitis aquilonia, sive Vitæ sanctorum regni sveo-gothici / emendavit et notis illustravit Ericus Benzelius filius*, Uppsala 1708. I princip vid samma tid som Rhyzelius tar sig an översättningen av Spegels verk publicerades Michael Zethrins längder över biskopar och högre prästerskap i en mindre skrift. Se Zethrin, Michael, *Catalogus chronologicus præsulum sive archi-episcoporum, episcoporum nec non superintendentium regni Sueciæ. Una cum appendice, quæ continet seriem pastorum Holiensium primariorum, pastorum Ridderholmensium, nec non rectorum simul & con-rectorum schol. triu. Holm*, Stockholm 1711.

31 För Rhyzelius, se Bexell, Oloph, »Rhyzelius, Andreas Olai», *Svenskt biografiskt lexikon* [SBL] 30 (2000), s. 92-97. Märk också likheten med Spegels verksamhet i Skara stift under 1680-tal, se Haller, Elof, »Haquin Spegels visitationsakter år 1687», KÅ 16 (1915), s. 279-307. Ännu ett sekel senare kunde biskopar i sina skrivelser till stiftens prästerskap efterfråga samlingar av äldre dokument, se Pleijel, Hilding, *Gustavianskt kyrkoliv i Växjö stift. Prästerskapets svar på biskop Wallquists promemoria 12 nov. 1787*. Växjö stiftshistoriska sällskap – skrifter 1, Växjö 1981, s. 45.

32 Rhyzelius hade vid denna riksdag inlämnat ett »memorial» angående den första delen av Dalins rikshistoria där kritik särskilt riktas mot dennes »vattenminskningsteori». Se *Prästeståndets riksdagsprotokoll*, 12, Stockholm 2005, s. 559-562.

33 Normann, Carl-E., *Cleri Comitialis Cirkulär 1723-1772*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 29, Stockholm 1952, s. 34. För prästerskapet under frihetstidens riksdagar se också, idem, *Enhetskyrka och upplysningsidéer: studier i svensk religionspolitik vid 1700-talets mitt*, Lund 1963.

enbart är ett verk som på ett rättvisande sätt behandlar historiens händelser och gestalter. Det är också ett verk som visar på försynen och Guds ords verkan »här i Norden» (se vidare om försynens plats i samtida historieskrivning nedan).³⁴ Denna teologiska grundsyn får också andra konsekvenser. De nordiska folkens sena omvändelse till kristendomen var ett faktum som inte kunde ifrågasättas, men varför detta dröjsmål? Stämde inte Nya testamentets ord om att evangeliet skulle förkunnas »allom creaturom, thet är, lära alt folk»? Rhyzelius löser detta problem genom att helt enkelt föra fram den spekulativa tanken att någon förkunnare helt enkelt *måste* nått Norden. Författaren påpekar också att de infödda själva genom sina »hernads- och handelsresor» mötte det kristna budskapet, men också att närvaron av kristna trälrar bidrog till »at Christus hafwer, mitt under hedendomen, icke aldeles warit obekant i Swiawälde, och at ther blefwit ju lengre thes större blandning af Christendomen och hedendom».³⁵

Att man i historien kan uppfatta Guds handlande och den historiska kunskapen, rätt förstådd, därför är uppbygglig, är en fullkomligt självklar utgångspunkt för Rhyzelius. Likväl kan man inte komma ifrån att *Episcoposcopia Sviogothica* är ett monument, inte bara över rikets historia, utan också över ett av dess stånd. I inledningen till bokens andra del, som tar upp de nyare stiften och superintendenturerna, påtalar författaren att framställningen »egentligen angår vårt Stånd och thes belägenhet här i Riket».³⁶ Det är värt att notera att Rhyzelius verk, tryckt i quarto-format, knappast delade Spegels folkupplysande ambitioner. Historieskrivningen blev ett identitetsskapande projekt för prästeståndet; det skapade en gemensam grund och referensram med sikte på att skapa intern enhet i ljuset av politisk kontrovers. Därmed blev historieskrivning också en aktivitet med en politisk dimension och klangbotten.

34 Rhyzelius, 1752, s. 16.

35 Rhyzelius, 1752, s. 3-4. Bibelcitater är hämtat från Matt. 28:19. Det är värt att påpeka att Rhyzelius här framför en för sin tid avancerad tolkning av kristnandet. Rhyzelius föregriper här tolkningar som blir vanliga först under det sena 1900-talet.

36 Rhyzelius, 1752, del 2, s. 3.

På ett sätt kan man säga att *Episcoposcopia Sviogothica* banade väg för och inspirerade en ny typ av historisk litteratur–herdaminnet. Samtidigt är det lika rättvisande att peka på att Rhyzelius stora biografiska verk utgör en slutpunkt för de tidigare svenska biskopskrönikorna. Det är fråga om både kontinuitet och förändring. Vi kan finna talrika upplysningar om att det under det sena 1700-talet fanns ett flertal entusiastiska samlare bland prästerskapet vilka försökte sammanställa tillförlitliga uppgifter (i vart fall i matrikelform) om tidigare generationers ämbetsbröder.³⁷ I de stiftens herdaminnen som började produceras mot slutet av 1700-talet, förenas en kritisk blick på källor och underrättelser med intresset för lokala »antikviteter» inom ramen för en övergripande berättelse om historien som en *magistra vitae*.³⁸ I dessa har ambitionen att teckna den monumentala nationella historien uppgivits; fokus är fäst på regionala och lokala förhållanden. I dessa tidiga verk paras det historisk-biografiska intresset med 1700-talets vilja att kartlägga lokala ekonomiska betingelser. Herdaminnet har vid denna tid inte genomgått någon sekulariseringsprocess genom vilken kyrkans och samhällets historia skiljts från varandra. Herdaminnet var vid denna tid en naturlig del av en regional historia och ansågs, i den

37 För Kalmar stift uppger Nils Löfgren att exempelvis prosten Petrus Frigelius i Madesjö redan 1750 samlade uppgifter om gångna tiders prästmän, se Löfgren, Nils, *Tjänstemän wid församlingarne och läroverken uti Kalmar stift, från äldre till närvarande tider: biografiska anteckningar*, 3 vol, Kalmar 1836–1841. För Härnösands stift sammanställde kyrkoherden i Grundsunda, Hans Tunaeus, uppgifter; dessa trycktes dels i *Kårt utdrag af framl. kyrkoherdens i Grundsunda H- J- Tunaei Herdaminne eller Hernösands stifts präst-krönika, särdeles på sidst förflutne 200 år, med fortsättning til början af år 1789, 5:te stycket om Westerbotten, Västerås 1789* och i Hülpers, Abraham Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öfwer Norrland*, 6 vol, Västerås 1771–1797. För Västerås stift uppger att Daniel Herweghr (biskop i Karlstad stift 1773–1787) samlade uppgifter, se Muncktell, Joh[an] Fr[edric], *Westerås stifts herdaminne*, 3 vol, Västerås 1843–1846. För Karlstad stift påbörjades insamling av uppgifter av Fredrik Fryxell, se Hammarin, Johan, *Carlstads stifts herdaminne*, 3 vol, Karlstad 1845–1848, s. 1. För Uppsala stift sammanställdes uppgifter av Anders Michaël Fant under sent 1700-tal, se Norrman, 1985, s. 76.

38 Rhyzelius nämns uttryckligen som förebild i exempelvis Aurelius, Nils, *Strängnäs stifts Herdaminne*, Strängnäs 1785, s. 3.

tidens utilistiska anda, vara en del av de »nyttiga» underrättelser som skulle bibringas läsekreten. Från denna tid kan vi finna ett flertal exempel på hur de tidiga herdaminna förenades med de vid denna tid mycket populära topografiska beskrivningarna av Sveriges olika delar.³⁹

En nationell kyrkohistoria

Redan under 1600-talet hade gjorts försök att författa en nationell kyrkohistoria. Gustav Adolf verkar ha umgåtts med planer på att låta utge en bok om kyrkan i Sverige. Uppdraget gick med tiden till den då stridbare Johannes Baazius (d. ä.). 1642 utkom hans *Inventarium ecclesiae Sveo-Gothorum* ett verk som sträcker sig från den äldsta tiden intill tryckåret. Baazius verk, »en osjälvständig kompilation», har inte rönt någon större uppskattning annat än som en källa vilken genom avskrifter bevarat stora mängder brev och handlingar.⁴⁰ På 1680-talet utkom rikshistoriografen Claudius Örnhjelms *Historiae Sveonum Gothorum[ue] ecclesiasticae* i vilken framställningen av kyrkans historia i Sverige sträcker sig fram till och med Sverker den yngres tid. Vid ungefär samma tid som Örnhjelms verk utkom, verkar uppsalaprofessorn Laurentius Norrmannus ha fått Karl XI:s uppdrag att författa rikets kyrkohistoria.⁴¹ Ett uppdrag som aldrig kom att slutföras. Det är i sammanhanget värt att påpeka att textformen »nationell kyrko-

historia» inte var tydligt definierad. Som vi sett kunde även en relativt sen författare som Spegel beteckna sitt i huvudsak biografiskt uppbyggda verk som *Then svenska kyrkio historian*. Det är först i och med Olof Celsius d.y. (1716–1794) *Svea rikets kyrkohistoria* (se nedan) med sina tydliga kopplingar till den samtida allmänna historien som den nationella kyrkohistorien får de genre-mässiga kännetecken den i princip ägt in i vår tid. Det är också värt att notera att undervisningen i den nationella kyrkohistorien var minst sagt dåligt utbyggd vid denna tid vid såväl universitet som gymnasier. Det är först under 1800-talet som den svenska kyrkohistorien kom att belysas på ett mer utförligt sätt. Bland de tillgängliga handböckerna fick nationella skeenden litet utrymme; det var möjligen genom den muntliga undervisningen som studenterna bibringades någon kunskap. Därmed torde det också vara uppenbart att kunskaperna kunde vara minst sagt varierande även bland dem med teologisk universitetsexamen.⁴²

Planerna på att ge ut en nationell kyrkohistoria verkar temporärt ha avstannat med 1600-talets utgång. Först i samband med riksdagen 1760–1762 kan vi finna tydliga bevis på att tanken på en omfattande nationell kyrkohistoria på allvar slagit rot. I Cleri Comitalis Cirkulär daterat 22 juni 1762 står att läsa att »Ståndet i hwarjehanda afseende funnit nyttigt, at en historia ecclesiastica sveogothica blefwe sammanskrifwen och af trycket utgifwen».⁴³ Uppdraget gavs till kyrkoherden i Jakobs och Johannes församlingar i Stockholm, Olof Celsius, som också var ledamot av prästeståndet vid denna riksdag. Celsius hade vid denna tid gjort sig ett namn som forskare och skribent i humanistiska ämnen. Han hade varit professor i historia vid Uppsala universitet 1747–1753 och rönte i samtiden stor uppskattning som vältalare.⁴⁴ Man kan fråga sig varför präste-

39 För den topografiska litteraturen, se Adolfsson, Maria, »Fäderneslandets känning», i Jacob Christensson (red.), 2006, s. 325–344. Se också Legnér, Mattias, *Fäderneslandets rätta beskrivning: mötet mellan antikvarisk forskning och ekonomisk nyttokultur i 1700-talets Sverige*, Helsingfors 2004. I litteraturen om herdaminen nämns inte denna tidiga koppling till den topografiska litteraturen, se Norrman, 1985, s. 75. Exempel på föreningen herdaminne/ekonomisk-topografiska framställningar, se Hülphers, *Samlingar til en beskrifning öfwer Norrland; Historisk beskrifning om Småland i gemen, i synnerhet Kronobergs och Jönköpings lähner, ifrån äldsta, til närwarande tid, om thesz politie, natural-hirtoria, bergwärk, kyrko-stat, folkmängd, hushållning, kyrkor, slott och herregårdar, med mera mines wärdt, författad af afl. mag. Samuel Rogberg ... vidare utförd af afl. mag. Eric Ruda*, Karlskrona 1770.

40 För Baazius, se R. Holm, »Johannes (Jöns) Baazius d. ä.», SBL 2 (1920), s. 515–521.

41 Annerstedt, *Uppsala universitets historia. Tredje delen 1719–1792*, Uppsala 1914, s. 189.

42 Annerstedt, 1914, s. 286.

43 Normann, 1952, s. 373. I domkapitlets cirkulärskrivelser verkar det gått ut uppmaningar till prästerna att bistå Celsius med historiska dokument. Se exempelvis Domkapitlets i Växjö cirkulär den 13 oktober 1763, § 7.

44 För Celsius, se R. Holm, »Olof Celsius d. y.», SBL 8 (1929), s. 282–301.

ståndet just vid denna riksdag initierat frågan om en nationell kyrkohistoria.⁴⁵ Det är välbekant att samtidens intresse att producera och på svenska publicera verk om det egna rikets historia var stort. Anders Botin utgav 1757–1764 *Utkast till svenska folkets historia* men framförallt torde det faktum att den avslutande delen till Olof Dalins *Svea rikets historia ifrån dess begynnelse till våra tider* utkom just 1762 ha spelat in.⁴⁶ Kanske ska vi uppfatta uppdraget till Celsius som ännu ett uttryck för ett självmedvetet prästestånd som vid denna och tidigare riksdagar visat stor förmåga att manövrera så man behöll initiativet i frågor vilka hade särskilt intresse för ståndet? Kanske var det rentav Celsius själv – som under uppsalatiden uppvisat stor förmåga att tillskansa sig fördelar – som fört frågan på tal?

En nationell kyrkohistoria byggde på en tillsynens självklar förutsättning: att det var möjligt att skilja på religion och samhälle. För oss är detta en självklar både sociologisk och teologisk grundsats, men i 1700-talets samhälle var uppdelning inte lika given. Den lutherskt ortodoxa treståndsläran byggde på en intim och samtidigt komplex sammanlänkning av kyrka och samhälle – Sverige var »vårt Zion».⁴⁷ Med en grundläggande samhällsförståelse som den vi kan återfinna i lutherskt ortodoxa kretsar, blir själva företaget att skriva en nationens kyrkohistoria i det närmaste en omöjlighet. Samhälle och kyrka var helt enkelt för intimt sammanlänkade för att man skulle kunna skilja den ena parten från den andra. Bygde då den nationellt kyrkliga historieskrivningen på ett medvetet avsteg från treståndsläran?⁴⁸ Tidigare forsk-

ning har visserligen visat på den heterogenitet som fanns inom samhällsläran under frihetstiden,⁴⁹ men förekomsten av en nationell kyrkohistorisk beskrivning kan knappast i sig ses som ett medvetet avsteg från traditionella tankemönster. Snarare handlar detta om medvetna politiska strävanden i kombination med det enkla faktum att historieskrivning med fokus på kyrkoorganisationen existerat sedan antiken. Med textformen följde helt enkelt en äldre tids både rättsliga och ecklesiologiska grundläggande tankemönster. Det är också viktigt att påpeka att andra nationellt-historiska översiktsverk från denna tid innehöll relativt fullödiga kyrkohistoriska framställningar.⁵⁰

Celsius begränsade inte sin framställning till tiden då kristendom på allvar gör intåg i nordligaste Europa. Den hedniska tiden ges gott om utrymme då författaren för vidare den vid denna tid etablerade tanken på en skytisk inflyttning till Skandinavien med Oden som konung. Celsius tar också upp till kritisk diskussion flera av de hypoteser som vållat och vållade strid i svenska historiker kretsar gällande den tidiga historien – framförallt gäller detta de teser som en gång drivits inom den så kallade »rudbeckianismen».⁵¹ Hänvisningar, i form av fotnoter, till de tongivande både svenska och europeiska samtida historikerna är också många. När vi närmar oss tiden för Ansgars ankomst till Birka gör Celsius en omfattande presentation av kontinentala historiska skeenden med fokus på det tidiga karolingiska väldet.⁵² Detta

49 Se Brohed, 1973.

50 Se exempelvis framställningarna om den tidiga kristna församlingen hos Lagerbring, Sven, *Svea rikets historia, ifrån de äldsta tidertill de närvarande*. D. 1, *Innefattar rikets öden, ifrån des början til år 1060*, Stockholm 1769, s. 498–540 och i Dalin, Olof, *Svea rikets historia ifrån des begynnelse til våra tider, efter hans kongl. maj:ts nådiga behag på rikens höglofliga ständers åstundan författad af Olof Dalin*, del I, Stockholm 1747, s. 629–631.

51 Celsius, Olof, *Svea rikets kyrkohistoria: ur de bästa den äldre tidens handlingar sammanletad*, Stockholm 1767, s. 10–38. Detta avsnitt utökas kraftigt i senare utgåvor så att det omfattar inte mindre än 88 sidor i den andra utgåvan. Se Celsius, Olof, *Svea rikets kyrkohistoria ifrån år 828 till år 1000: sammanletad*, Lund 1785, s. 14–102.

52 Celsius, 1767, s. 38–76. Det är värt att påpeka att Celsius skiljer sig radikalt från Örnhjälm i sin värdering

45 Det har tyvärr inte varit möjligt att gå igenom prästeståndets omfattande protokoll i förberedelsearbetet till denna artikel.

46 Prästeståndet hade tidigare uttryckt sitt missnöje med Dalins historiska verk, se ovan not 32.

47 För det gammaltestamentliga stråket i svensk politisk-religiös ideologi vid denna tid, se Ekedahl, Nils, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*, Uppsala 1999.

48 Stöve påtalar att Mosheim grundar sitt historiska tänkande i den kyrkorättsliga kollegialismen, se Stöve, 1989, s. 551. För kollegialismen i Sverige, se Ingmar Brohed, *Stat – Religion – Kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*. Rättshistoriskt bibliotek 22, Stockholm 1973, s. 203–244.

drag skiljer Celsius kyrkohistoria från de verk som författades av både Lagerbring och Dalin.

Ett annat särskiljande drag i Celsius framställning är den plats som tillmäts försynen i hans historik. Som Nils Eriksson påvisat i sin avhandling spelade den klassiska kristna försynstron en begränsad roll i framförallt Dalins men även i Lagerbrings framställningar av den svenska historien.⁵³ Även om Celsius ofta förklarar historiska förlopp utifrån inom-världsliga orsakssamband, är hans hänvisningar till hur historiens förlopp visar på försynens verksamma makt relativt flitigt förekommande. Redan i verkets första paragraf deklarerar författaren sin grundsyn genom att påpeka att de skiftande öden det svenska riket genomlevt visar:

huru den Alsmächtige Öfver-Konungen icke destomindre har utmärkt alla tider med besynnerliga prof af dess vårdande omsorg: så är det visserligen intet mindre gagneligt och nöjsamt, at igenleta den Svenska Kyrkans första grundstenar; samt därvid se och vörda de vägar, igenom hvilka Gud har behagat föra denna dess dyrtkjöpta Församling ur den blinda Hedendomens mörker til sit underliga ljus; och huru det ljuset ifrån en klen eld, är blifvit til den rena och vilda låga, med hvilken dent nu brinner.⁵⁴

Försynstron blir därmed hos Celsius inte bara ett slags övergripande historisk förklaringsmodell; historien, rätt förstådd och tolkad, blir till en berättelse om den gudomliga försynens verksamhet i tiden. Historiestudiet rättfärdigas därmed rent teologiskt – som en väg till djupare kunskap om Guds verk. I Celsius framställning visar sig försynens makt genom kristendomens fredliga införande i Sverige (en tolkning vilken på ett märkligt sätt rimmar väl med frihetstidens betoning av fredens betydelse för rikets välgång),⁵⁵ men också genom det sätt som romarrikets triumfer kan sägas ha förberett den kristna kyrkans mission.⁵⁶ Celsius hänvisar också till försynen när han tillbakavisar Dalins hårda omdömen om Ansgar och den första

missionen till Birka.⁵⁷ Det är dock värt att påpeka att Guds ingripande enligt Celsius framförallt manifestas genom att Gud styr stora historiska skeenden mot de mål han i förväg uppsatt. Formuleringar som antyder ett mönster av en gudomlig straffdom över synden, som exempelvis återfinns hos Olaus Petri, skulle vara synliga i historien lyser däremot med sin frånvaro hos Celsius.

Arbetet med att fullfölja det kyrkohistoriska verket kom att sysselsätta Celsius under en stor del av hans fortsatta liv. I förordet till den andra upplagan klagar han över att bland annat »tidens omskiftten, embets skyldigheter» förhindrat att verket kunnat föras vidare.⁵⁸ Likväl är det uppenbart att Celsius inte bara arbetade med textredaktion i de senare upplagorna. Medan den första upplagan avslutas med Ansgars död, förs framställningen fram till år 1000 i den andra upplagan. Antalet sidor har i denna nya upplaga mer än fördubblats. Förutom att framställningen täcker en längre tidsperiod har de avsnitt som tar upp den tidiga historien kraftigt utökats; verket omfattar i denna version också beskrivningar av den tidiga kristna ritens som den kan tänkas ha gestaltat sig under kristnandet.⁵⁹ År 1792 avslutade den nu 76-åriga lundabiskopen sin kyrkohistoriska produktion genom att verkets tredje del – om sträcker sig fram till år 1022 – utkommer av trycket. Det kommer att dröja fram till det att Henrik Reuter Dahl ger ut den första delen av sin *Swenska kyrkans historia* 1838 innan vi får en mer fullödlig framställning av den nationella kyrkohistorien.⁶⁰

Den kyrkohistoriska handboken

För att tillgodose behovet av litteratur för undervisningen i kyrkohistoria vid såväl akademi som gymnasium producerades redan under 1600-talets andra hälft latinska kompendier. Ovan

⁵⁷ Celsius, 1767, s. 136.

⁵⁸ Celsius, 1785, förordet. Vid riksdagen 1786 uttrycker ståndet sitt tack för den reviderade upplagan, se Lundhem, Stefan (red.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll*, vol. 25 (1786), Stockholm 1987, s. 12.

⁵⁹ Celsius, 1785, s. 392-422.

⁶⁰ Det är dock värt att nämna den mer översiktliga [Broman, Fredrik Conrad], *Anteckningar uti svenska kyrkohistorien*, Stockholm 1782.

av Karl den stores insatser, se Skovgaard-Petersen, 2012, s. 463.

⁵³ Eriksson, 1973, s. 169-176.

⁵⁴ Celsius, 1767, s. 1-2.

⁵⁵ Celsius, 1767, s. 3.

⁵⁶ Celsius, 1767, s. 42-43. Se också s. 46 om det Bysantinska hovets roll i kristnandet.

har vi sett tydliga exempel på hur den svenska kyrkohistoriska produktionen under 1700-talet alltmer kom att använda sig av det svenska språket. Även i andra europeiska länder kan vi under 1700-talet se en ökad produktion av kyrkohistoriska översikter på »folkspråket». I England, där tolkningen av den kyrkliga historien fortsatt var insatt i ett kontroversteologiskt sammanhang med klara politiska implikationer, hade redan under 1600-talet producerats ett flertal historiska översiktsverk på engelska.⁶¹ Denna förändring kan spåras inte så mycket till förändringar i det akademiska livet och det ordinarie utbildningsväsendet, som till expansionen av »den läsande allmänheten». I denna expansion av tillgänglig litteratur riktades också intresset mot de rent kyrkohistoriska skildringarna. I Ludvig Holbergs *Almindelig kirke-historie* (1738) påtalar författaren att »intet Studium er meenige Mand mindre bekiendt, end det, som angaar Kirke-Historien». Skälet till detta är, enligt Holberg, att det är »saadan Förening imellem den geistlige og verdslige Historie, at hvo der ikke har læset begge, har intet læset». Författaren vänder sig mot den tendens, som vid denna tid redan börjat visa sig, att separera kyrkans historia från den allmänna historien. Kyrkohistoria utan vidare referenser till den politiska historien är »et afbrudt Lem, eller en Materie uden Form och Skikkelse».⁶²

I jämförelse med Holberg är Johan Möller (1738–1805) i inledningen till sin *Kort begrep af Gamla och Nya testamentets kyrko-historia* (1774) inte alls lika intresserad av att visa på nyttan att läsa kyrkans historia för att förstå den politiska;⁶³ för Möller är det instället som ett sätt att tolka och upptäcka försynens verkningar som kyrkans historia primärt är av betydelse:

Här har man ej allenast en Philosophia, utan ock en Theologia per exempla. Här träffar man de klaraste bewis af Guds Försyn, omsorg och wård om Sin Församling, dess allmagt och sanfärdighet, Dess allwetenhet och wishet, Dess nåd så wäl som rättfärdighet, Dess långmodighet så wäl som nit för Dess ära wisa sig här på det märkeligaste. Här finnas til öfwerflöd de nyttigaste lärdomar, de yppersta underwisingar. Den som fäktat emot sanningen gör här gagn, så wäl som den, som den samma förswarat: den irrige Kättaren, såwäl som den renlärige Theologen. Bägge lära, bägge underwisa, bägge leda til den öfwerlygelsen, at Guds ord är den största wisdomen, den h. Ande den säkraste Ledsagaren, och Christus den rätta wägen.⁶⁴

Från kyrkohistorien har predikanten såväl som själasörjaren mycket att lära, men avsikten med boken har varit att »befordra Religionens bästa, hos så många, som möjligt wara kan».⁶⁵

Möller hade vid denna tid varit »domesticus» hos Jacob Serenius, biskop i Strängnäs, sedan 1768. Av allt att döma åtnjöt Möller ett synnerligt förtroende hos den inflytelserike, stridslystne och dominerande Serenius. Den knapphändiga litteraturen vilken tar upp Möllers kyrkogärning har understukit kopplingen mellan honom och Anders Nohrborg delvis med syfte att fastställa en länk mellan Nohrborg och 1800-talets gammalkyrkliga ledargestalter.⁶⁶ Möller hade mött Nohrborg under sitt dryga år som komministorsadjunkt i Ulrika Eleonora församling, Stockholm. Av allt att döma kom mötet med Nohrborg att få betydelse för Möllers teologiska åskådning; likväl är det också tydligt hur Serenius inflytande kan spåras i mycket av Möllers teologiska produktion.⁶⁷ Mot

61 Se exempelvis William Caves *Primitive Christianity* (1675) och Gilbert Burnets *History of the Reformation of the Church of England* (1679).

62 Holberg, Ludvig, *Almindelig kirke-historie fra christendommens første begyndelse til Lutheri reformation, med nogle anmærkninger, over de udi histoiens omtalte Cyclis og aars-beregninger*, 2 vol, Köbenhavn 1738, s. [1-2]

63 För Möller, se Oloph Bexell, »Möller, Johan», SBL 26 (1987–1989), s. 287–251.

64 Möller, Johan, *Kort bergrep af Gamla och Nya testamentets kyrko-historia; jämte utkast til lärdoms-historien, uti bihang til hwarje tidhwarf*, Strängnäs 1774, s. iv-v.

65 Möller, 1774, s. xiii.

66 Se Gösta Nelson, *Biskop Johan Möller. Ett bidrag till den senare svenska konservativa pietismens åskådning och historia*, Stockholm 1936, s. 123–125 ställer sig frågande till i vad mån Serenius verkligen hade ett inflytande på Möller. Även Bexell går förbi Serenius inflytande i sin artikel i SBL, se Bexell, 1987–1989, s. 248.

67 Se Hagberg, Lars, *Jacob Serenius' kyrkliga insats: kyrkopolitik, kristendomsförsvar, undervisningsfrågor*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 28, Stockholm 1952, s. 281–282, 285–286, 337, 385. Se också Möllers tryckta klagoskrift mot Celsius kyrkohistoria som håller en för författaren osedvanligt raljerande ton. Se Möller, Johan, *Wälment ärimdran wid herr professors och kyrkoherdens doctor Olof*

slutet av sitt liv var Serenius en av dem inom prästeståndet som med allra störst ihärdighet kom att kämpa mot det som uppfattades som den tidens »fritänkeri» och »indifferentism». Den ortodoxa enhetskyrkan var hotad i grunden av de nya tankeströmningar som vann insteg framförallt inom borgerskap och adel. Även om Serenius inte var främmande för att tvångsmedel skulle tillämpas mot dem som hotade enheten i religion, underströk han vikten av bättre utbildning för att motverka upplysningstidens tankeströmningar. Strängnäs-biskopens program var omfattande och innefattade såväl förbättrad undervisning för allmogen, vid stiftens gymnasier men en fördjupad teologisk utbildning för yngre ståndspersoner som sökte statliga ämbeten.⁶⁸ Det mesta av Möllers författarskap – inte minst hans omfattande och framgångsrika kateketiska produktion – kan tolkas i ljuset av Serenius försök att med fördjupad teologisk instruktion på svenska värna den äldre tidens samhälle och kyrkoliv.

Möllers kyrkohistoriska handbok syftar med andra ord till en fördjupad kunskap i en för den samtida kyrkan viktig men ofta ringa beaktat kunskapsområde. Syftet kan ha varit att nå ut till en läsande allmänhet, men vi vet också att i vart fall inom strängnässtiftet användes den temporärt som lärobok vid gymnasier.⁶⁹ I introduktionen listar Möller en stor mängd både samtida och äldre historiska verk som använts i förberedelserna till denna skrift. Då litteraturhänvisningarna lyser med sin frånvaro är det i det närmaste en omöjlig uppgift att spåra hur dessa studier influerat eller använts i Möllers framställning. Det är däremot tydligt att Benzeliuss *Breviarium historiae ecclesiasticae* (trots att detta vid denna tid välbekanta verk endast nämns i förbigående) har haft stor betydelse som förlaga och genremässig förebild för Möller. Att anklaga Möller för rent plagiat är orättvist; likväl är det tydligt att han i delar av framställningen nära anknyter till Benzeliuss.⁷⁰

Celsii länge efterlängtade svenska kyrko-historia, Stockholm 1771.

68 Hagberg, 1952, s. 273-278.

69 Hagberg, 1952, s. 385.

70 Jämför exempelvis Möllers och Benzeliuss framställning av det tredje århundradet e.Kr., se Möller, 1774,

Det finns med andra ord fog för att påstå att de genremässiga konventioner som Möller för vidare, har sina rötter i det sena 1600-talets akademiska undervisning. Exempelvis, i likhet med Benzeliuss inkluderas såväl Gamla som Nya testamentets »kyrko-historia» i boken, framställningen periodiseras vad gäller tiden e.Kr. i sekel och stor uppmärksamhet ägnas också åt kontroversteologiska frågor samt frågor vad gäller kyrkoorganisationen. Den rent svenska kyrkohistorien och den politiska historien ges ringa utrymme i Möllers handbok. Men i Möllers *Kort begrep* kan vi likväl finna en del nyansatser; den viktigaste av dessa torde vara de idéhistoriska och filosofiska översikter som avslutar bokens samtliga kapitler.

Möllers lärobok från 1774 kom egentligen aldrig att bli en framgång. Den trycktes endast i en upplaga och synes aldrig ha hotat Benzeliuss som vedertagen handbok.⁷¹ Mot slutet av sitt liv reviderade Möller det verk som han publicerat som trettiosexårig biskopskaplan i Strängnäs. Möller, nu promoverad teologie doktor 1793 samt utnämnd till biskop i Visby 1796, ger 1798 ut den under kommande decennier i undervisningen mycket använda *Sammandrag af kyrkohistorien; jemte utkast til historien om vår församlings symboliska böcker*.⁷² I förordet till första upplagan anger författaren att denna skrift först tillkom för att inkluderas i en nyupplaga av *Mindre Sammandraget af Wetenskaperne til Svenska Ungdomens tjenst*.⁷³ Den folkupplysande litteraturen växte kraftigt i omfattning vid denna tid. Vad gäller de historiskt orienterade verken märks de många sam-

s. 108-122 samt Benzeliuss *Breviarium historiae ecclesiasticae*, Stockholm 1699, s. 162-171.

71 Vid Uppsala universitet användes Benzeliuss intill 1790 då professor Johan Andersson Lostbom anhöll om att använda J. M. Schroeckhs *Historia religionis christianaе*. Se Annerstedt, 1914, s. 286.

72 Utkom i, delvis utvidgade, nyupplagor 1821 och 1831.

73 Det är svårt att exakt veta vilket verk Möller syftar på. Carl Christopher Gjörwell och Olof Bergklint gav 1775 ut *Sammandrag af alla wetenskaper*. Fyra år senare utkom *Större sammandrag af alla wetenskaper*. Mellan 1781-1792 ger Bergklint ut *Mindre sammandrag af wetenskaperne til svenska ungdomens tjenst* i fyra volymer. Slutligen ger Bergklint ut *Sammandrag af wetenskaperne til svenska ungdomens tjenst* i två volymer (betecknas då som tredje upplagan) mellan 1794-1802.

mandragen som skapades utifrån Sven Lagerbrings produktion. I det senaste decenniets vetenskapliga litteratur har denna produktion tydligt kopplats till byggandet av den moderna nationen.⁷⁴

Enligt Möller själv syftade hans skrift till att »göra någon tjänst wid privat information för dem, som ej tänka ingå i Lärståndet, och likväl behöfwa känna det allmänaste af Religionens och Församlingens öden».⁷⁵ Möller har i denna lärobok kraftigt komprimerat sin tidigare historiska översikt och den tidigare idéhistoriska översikten har helt uteslutits från detta sena verk. Likväl gör Möller i denna bok ett par för framtiden mycket betydelsefulla nyansatser. Den tidigare periodiseringen av tiden e.Kr. överges nu helt och ersätts av en uppdelning i fyra »tidevarv» (år 0-311 [sic], 311-800, 800-1517, 1517-»närvarande tid»). Det är värt att påpeka att Möller alltså inte använder sig av den vid denna tid allt vanligare uppdelningen mellan »fortid/antik», »medeltid» och »nya tiden».⁷⁶ I boken har också, som titeln anger, inkluderats en framställning av tillkomsten och omfattningen av »vår församlings» symboliska böcker (i den tredje upplagan från 1831 inkluderas också en kortfattad (och inte särskilt rättvisande) framställning av andra kristna samfunds dogmatiska grunddokument).⁷⁷ Med detta i åtanke finns det goda skäl att hävda att Möller *Sammandrag af kyrkohistorien* kan göra goda anspråk på att vara den första »moderna» handboken i kyrkohistoria producerad i Sverige.

Konklusion – Kyrkohistoria som en historiografisk modernitet?

Det tydligaste kännetecknet på frihetstidens inflytande på den kyrkohistoriska litteraturen finner vi just i det uppenbara faktum att dessa volymer producerades på svenska för en svensk läsande allmänhet. Tidens folkupplysande drag får tydliga återverkningar på sättet att skriva kyrkohistoria. Likväl bör också påpekas att detta inte är ett särdrag som enbart kan relateras till frihetstidens utveckling av offentligheten; Spegels kyrkohistoriska verk visar tydligt att sådana ansatser går längre tillbaka i tiden. Det är också tydligt att upplysningstidens betoning av den nyttiga kunskapen också påverkade och motiverade produktionen av kyrkohistoriska alster. Att även kyrkohistoria kunde ses som »nyttig» kunskap är ett faktum som sällan observerats i forskningen. Såväl Möllers handböcker som det sena 1700-talets prästkrönikor och herdaminen faller inom ramen för vad som vid denna tid ansågs som folkupplysande och av betydelse för nationens liv. Det är lätt att utifrån detta påpekande visa på hur det sena 1900-talets sekularisering (där nyttan av den religiösa kunskapen anses som starkt begränsad) har lett till anakronismer vad gäller synen på den religiöst historiska litteraturens ställning under 1700-talet.

Frihetstidens politiska liv resulterade inte bara i en ökad medvetenhet om vikten av den nationella läsekretsen. Vi har ovan sett ett flertal exempel på hur prästeståndets självbild och politiska ambitioner fungerat motiverande för produktionen av historiska skrifter. Detta är mest tydligt i Rhyzelius biskopskrönika. Denna observation gör dessa verks relation till en bredare läsekrets mer komplex. Å ena sidan blir den kyrkohistoriska produktionen mer tydligt riktad mot en nationell allmänhet, å andra sidan bör dessa verk uppfattas (i vart fall till dels) som studier producerade av präster för att stärka prästerskapets självbild. Också prästerskapets negativa hållning till samtida intellektuella strömningar påverkade historieskrivningen. Möllers handböcker i kyrkohistoria var del av en med tiden omfattande produktion med syfte att genom god undervisning motverka tidens fritän-

74 Det finns idag en omfattande litteratur om kopplingen historieskrivning och nationsbygge, se t.ex. Berger, Stefan och Chris Lorenz, *The Contested Nation: Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, Basingstoke 2008.

75 Möller, Johan, *Sammandrag af kyrko-historien; jemte utkast til historien om vår församlings symboliska böcker*, Stockholm 1798, s. 3.

76 Uppdelningen i sin helhet återfinns första gången i Christoph Cellarius världshistoria i tre band (1685–1698). Se Breisach, 1994, s. 181.

77 Möller, 1798, s. 90-140. Noteras kan Michael Fants dissertation *Historia librorum symbolicorum in Suecia* i Uppsala 1782.

keri. Denna ambition till kristen undervisning var också en del av ett folkupplysande projekt. Folkupplysning vid denna tid bör inte enbart tolkas som ett sekulärt nationsbygge; för flertalet av samtidens aktörer var också en mer konservativ religiösa undervisning av största vikt nationens såväl som individens framtida liv.

En mer översiktlig artikel som denna kan knappast blottlägga mer djupgående influenser från upplysningstidens tankevärld i sin helhet. Här har i detta avseende endast fokuserats försynstrons roll i den historiska framställningen. Till skillnad från mer tydligt upplysningsorienterade historiker spelar försynstron stor roll i de verk som studerats i denna artikel. Försynstron både motiverar det historiska studiet och skapar tolkningsmönster för övergripande historiska skeenden. Först i och med Reuterdahls brett anlagda nationella kyrkohistoria har försynstron spelat ut sin roll i den kyrkohistoriska framställningen.⁷⁸ Denna försynstro var tydligt kopplad till föreställningen om historien som läromästare. Aristotelismens betoning av historiens såväl moraliska kraft som retoriska betydelse lämnade fortsatt markerade avtryck i 1700-talets kyrkohistoriska verk.

Sammanfattningsvis, hur ska vi uppfatta 1700-talets svenska kyrkohistoriska produktion som den kommer till uttryck i dessa tre textformer? Är den en relik med tydligt arkaiska drag? Eller delar den kännetecken med samtidens allmänna historia? Denna artikel talar för en fortsatt nära relation mellan det som för oss lätt framstår som två skilda historiografiska strömfåror. Vad gäller motiv, uttrycksformer och användning låg kyrkohistorien och den politiska historien nära varandra. Det är egentligen bara försynstron som visar på en tydlig skiljelinje. Kyrkohistorien uttrycker vid denna tid ett slags »modernitet», men kanske ska vi, i ljuset av försynstrons fortsatta betydelse, tala om denna som en alternativ modernitet? En modernitet som går under i senare tiders religiöst-politiska strävanden och historiografiska ideal.

Abstract:

WRITING THE HISTORY OF THE CHURCH: GENRES IN TRANSITION IN EIGHTEENTH-CENTURY SWEDEN

This article is an analysis of the writing of church history in eighteenth century Sweden. Three textual forms (genres) have been studied: the episcopal and/or pastors' chronicle, the national church history and the church history handbook. Focus is placed on how Enlightenment ideals and ideas emerging during the (so-called) Swedish Age of Liberty (1719–1772) influenced these works. It is argued that the emergence of a public sphere together with the contemporary emphasis on the usefulness of knowledge influenced the production of these works. Yet, these »modern» traits lived within a framework in which theological notions of the working of divine providence still were seen as providing the overall motivation of historical studies. Contrary to the leading political historians in Sweden at that time, the writers studied here still resorted to notions of providence when it came to understanding processes of historical change.

⁷⁸ Blücker, Kjell, »Att låta sakerna tala'. Vetenskaps- och historieuppfattning hos Henrik Reuterdahl», *KÅ* 1995 (95), s. 63-95 [82].

HUGH MCLEOD

God in the Stadium? Sport and Religion in the Modern Age

This is a stained glass window in one of the world's most grandiose Christian churches, the Anglican cathedral of St John the Divine in New York. It depicts, not, as one might expect, scenes from the Bible, but an athletic young man rowing in a boat race. This is part of a chapel with windows picturing several sports. It is said to be a favourite site for the weddings and funerals of sportspeople. The plans for the chapel were prepared by the then bishop, William Manning, in 1925.¹ They clearly reflected the enormous role of men's sports, and increasingly of women's sports too, in American life.

The later 19th century and early 20th had seen the emergence of most of the world sports of to-day, with Great Britain and North America playing a key role.² Baseball, basketball, volleyball, lawn tennis and cycling were among the sports invented in this period; the various forms of football and hockey were codified; golf and cricket spread across the globe from their original homes in

Scotland and England. The Olympic Games were revived in 1896. There was a huge growth both in amateur sport, and in the numbers of people watching professional sport.³

The church wanted to be identified with this new popular passion. But there was more to it than that. The sporting windows were part of a wider series of windows celebrating areas of human achievement, such as medicine and the arts. They were part of Bishop Manning's campaign against the 'Puritan tradition' still influential in the USA, and they were intended as a statement that Christianity must be concerned with all areas of life and with everything that contributes to human well-being, rather than being confined to a narrow area defined as religious.

Moreover, the church was not merely responding to the fashion of the moment. The Christian churches had played an active role in the rise of modern sports in the second half of the 19th century - first in Western Europe and North America and then, through the efforts of the Young Men's Christian Association (YMCA) and of Catholic and Protestant missionaries, in other parts of the world.⁴ Many star athletes had their first successes

1 Joe D. Willis and Richard G. Wettan, 'Religion and Sport in America: The Case for a Sports Bay in the Cathedral Church of Saint John the Divine', *Journal of Sport History*, 4 (1977), pp. 189-207.

2 Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Sports: Vom antiken Olympia bis an den 21. Jahrhundert* (Munich 2012), pp 295-9 highlights the role of Britain. See also Christiane Eisenberg, 'English Sports' und Deutsche Bürger: Eine Gesellschaftsgeschichte 1800-1939 (Paderborn 1999).

3 See, for example Benjamin G. Rader, *American Sports: From the Age of Folk Games to the Age of Spectators* (Englewood Cliffs, NJ 1983); Richard Holt, *Sport and the British* (Oxford 1988).

4 See, for example, Robert J. Higgs's polemic, *God in the*

in church clubs, and many outstanding teams have had religious roots. Aston Villa, the superstars of English football in the 1890s, began as a Methodist church team;⁵ and still today there are major clubs with a strong religious identity, a Swedish example being Assyriska FF founded by Syrian Orthodox refugees, which retains an Assyrian identity, even though nowadays no more than half the players belong to this community themselves.⁶

In the 19th century there were tensions, even conflicts, in the relationship between religion and sport and there still are to-day. But throughout this period there has also been common ground. I shall begin by looking at this common ground, showing how religions have made use of sport, and how religion has been used in the pursuit of sporting success. Later I shall look at the tensions.

I

The Christian sporting movement began in the 1850s in Britain and the USA, where it was called 'Muscular Christianity'.⁷ The pioneers of Muscular Christianity were liberal Protestants and their advocacy of sport was part of a wider liberalising agenda. Their polemic was directed against both evangelical Protestants and Catholics. In particular they accused the Evangelicals, a very powerful force both in Britain and in the USA ,

of erecting artificial barriers between the spiritual and the secular, and of alienating *men* from the church by their attacks on sport. The Muscular Christian ideal was reflected in the statue of 'The Christian Student', erected at Princeton University in 1913. The student had died prematurely, after a brilliant university career in which he had captained the football team, led the YMCA and graduated with high academic honours. He is dressed in football kit, but is wearing an academic gown and is carrying a pile of books.⁸ The mixing of faith with sport and study reflected a concept of the balanced life in which the spiritual, the intellectual and the physical each had an essential place and each supported the other.

The debate concerning the relationship between the church and sport was at its peak in the later nineteenth century in Britain and the USA;⁹ in Sweden this happened rather later, in the 1920s and '30s. But the arguments on either side of the debate were similar. While few people thought that sport was bad in itself, many Evangelicals and Pietists saw it as a waste of time – something too trivial as well as too worldly to interest converted Christians; there was also the fear that sport could bring young Christians into bad company, where drinking, gambling and bad language were normal; and of course there was the problem of Sunday sport. The case for a positive relationship was made by Archbishop Söderblom in a speech at the opening of the Swedish ski-ing championships in 1929.¹⁰ Söderblom drew extensively from the letters of St Paul, as well as other New Testament passages, in praising the athlete's quest for perfection, the discipline that sport required, and the courage shown in the conquest of pain. And like the British 'Muscular Christians' he highlighted not only the benefits to health, but the benefits to society. He

Stadium: Sports and Religion in America (Lexington KY 1995), the title of whose book I have borrowed; William J. Baker, *Playing with God: Religion and Modern Sport* (Cambridge MA 2007); Hugh McLeod, 'Religion, politik och idrott i Västeuropa 1870-1939', in Martin Nykvist and Alexander Maurits (eds.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år* (Malmö 2015), pp 101-124.

5 Peter Lupson, *Thank God for Football!* (London 2006), pp. 1-14.

6 https://en.wikipedia.org/wiki/Assyriska_FF (accessed 10 July 2017).

7 Norman Vance, *The Sinews of the Spirit: The Idea of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought* (Cambridge 1985); David Hall (ed.), *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age* (Cambridge 1994); Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920* (Cambridge MA 2001); Hugh McLeod, 'The »Sportsman« and the »Muscular Christian«: Rival Ideals in Nineteenth-Century England', in Patrick Pasture, Jan Art and Thomas Buerman (eds.), *Beyond the Feminization Thesis: Gender and Christianity in Modern Europe* (Leuven 2012), pp. 85-105.

8 Baker, *Playing with God*, p. 98.

9 For Britain, see Dominic Erdozain, *The Problem of Pleasure: Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion* (Woodbridge 2010); for the USA, see Baker, *Playing with God*.

10 This section is based on an as yet unpublished paper by Alexander Maurits and Martin Nykvist, 'A Sportful History of Christianity: The Case of Sweden'. I would like to thank the authors for kindly allowing me to read their paper.

claimed that sport brought together people of all social classes and political persuasions. Like other Christian apologists for sport, such as Pope John Paul II,¹¹ he recognised that sport could also have a darker side, but the balance was decidedly positive.

And in spite of their initial doubts, both Evangelicals and Catholics soon came to realise the value of sport. Evangelicals were attracted mainly by the evangelistic uses of sport as a means of attracting young men to the church. Catholics saw this too, but they also realised that sport could be a political weapon in the church's battles with its enemies. In the later 19th century the Catholic Church was in intermittent warfare with the state, both in Protestant-dominated societies such as Germany, and in those like France dominated by anti-clerical liberals. In France the Republicans had come to power in 1879 with a programme of secularisation. The Republicans had their own sporting federation, so the Catholics formed a rival organisation. Both organised large scale gymnastic displays preceded by marches through the streets of the host city intended as a show of strength. Both Catholics and Republicans had their own youth clubs. The Catholic youth clubs were leaders in the early spread of football and later basketball, and anxious anti-clericals feared that football was the Church's secret weapon in the battle for the nation's male youth. The Republican clubs were the leaders in rugby, but Republicans played football too. When in 1905, at the height of the church-state war, the Catholic champions defeated the Republican champions, this victory was treated by the Catholic press as being a religious and political as much as a merely sporting triumph.¹²

Meanwhile British soldiers, teachers and missionaries had brought cricket to India. Here too

sport was tightly bound up with religious and political conflict. Cricket soon became a means of beating the imperial masters at their own game as well as pursuing the rivalries between the major religious communities into which the country was divided. The first community to take a strong interest in cricket were the Parsees (Zoroastrians) and in 1886 it was a team of Parsees that was the first from India to tour England. Elite cricket was for many years pursued along communal lines, the most important event of the year being a Quadrangular tournament in which what was called a 'European' team played against those of the Hindus, the Muslims and the Parsees. In some regions there was also a Sikh team. In the early 1930s relations were so bad either between the British rulers and Indian nationalists or between Hindus and Muslims that these events had to be cancelled, but they were quickly resumed when the political temperature cooled. Enthusiastic British administrators saw the Indian adoption of the English national game as a means of bringing rulers and ruled closer together, but more often it became a focus both for developing nationalism and for the communal tensions that would eventually divide India and bring terrible bloodshed.¹³

As this example suggests, the link between religion and sport could be both a means of strengthening bonds within a religious community and of emphasising their separation from other communities. In societies that are religiously homogeneous, shared religious loyalties and ritual may be a means of binding together the members of the national team. For example more than 90% of Pakistanis are Muslim and cricket is their national sport. In the early 21st century Islam was playing a bigger role than ever in the national team, partly because of the enthusiasm of the then captain. They prayed together during practices and religious meetings were held in the team hotels. One symptom was the conversion in 2005 of the only Christian player. In 2006 the Chairman of the Pakistan Cricket Board wondered if things had

11 In addressing cyclists and organisers before the Giro d'Italia in 2000 John Paul repeatedly stressed the value of sport 'when practised in the right way' - with a clear implication that it was often practised in the wrong way. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/apr-jun> (accessed 10 July 2017).

12 Hugh McLeod, 'Muscular Christianity: European and American', in David Hempton and Hugh McLeod (eds.), *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World* (Oxford 2017), pp. 203-4.

13 This section is based on Ramachandra Guha, *A Corner of a Foreign Field: The Indian History of a British Sport* (London 2002).

gone too far. 'There is no doubt,' he said 'that religious faith is a motivating factor for them. It binds them together.' But he wanted them to 'strike a balance between religion and cricket.' In particular, he feared that undue pressure was being placed on less devout members of the team.¹⁴

In more pluralistic and more secular societies the use of religion to bond a team together is likely to be counter-productive, but it may be vitally important for individual athletes. Faith-driven athletes find in their reading of the Bible or the Qur'an, or in their personal relationship with Jesus, the strength to face the trials and tribulations of elite sport, including not only the disciplines of training and of overcoming physical pain, but also the bitterness of defeat. One example would be Ayrton Senna, three times Formula One world champion, who was a devout Catholic. His deadly rival, Alain Prost, claimed that Senna believed he had divine protection and that this encouraged him to take risks that other drivers would not dare to hazard.¹⁵

Many faith-driven athletes are Evangelical Protestants, like Simone Manuel. Manuel was the first African-American woman to win an individual Olympic gold medal in swimming, often seen as a 'white' sport. After her victory in the 100 metres freestyle at Rio, she pointed to heaven, and in a TV interview a few minutes later she declared 'All I can say is »All glory to God«. It's definitely been a long journey these last four years ... and I'm just so blessed to have a gold medal.' Via Facebook and Twitter she referred to the support given by her Baptist church in Houston and she explained her belief that her swimming prowess was a gift from God which she had a duty to use to the full.¹⁶

There are Evangelical athletes in many countries but in the USA they gain further strength from being part of a movement. Since the 1950s, and more especially since the 1970s the Fellowship of Christian Athletes has promoted the links between

Christianity and sport in schools and colleges and has encouraged its members to give testimonies to their faith whenever opportunity arises.¹⁷ They argue that in a society obsessed with sport, people will listen to athletes when they talk about their faith, although they would not listen to a minister of religion. Already in the 1970s Billy Graham was claiming that there were more born-again Christians among professional athletes than in any other profession.¹⁸

II

However, sport has also been used to challenge religion – or at least religion as normally understood.

In 1898 the Paris-based writer Max Nordau, addressing a Zionist congress, called for a 'Muscular Judaism'. Muscular Christianity had been a reform movement within Christianity, but Muscular Judaism was not so much a reform as an abolition of the Jewish religion as traditionally understood. Nordau's 'New Jew', with both the mental and the physical strength to achieve the goals of Zionism was placed in conscious opposition to the 'Old Jew', the scholar with 'weak muscles', indifferent to politics, unable to fight, and buried in the study of the Bible and the Talmud.¹⁹

Inspired by these ideas a Jewish sports club, Hakoah, was formed in Vienna in 1909. The name meant 'The Strength' in Hebrew. Male members were especially strong in football and wrestling, female members in swimming.²⁰ The champion swimmer, Hedy Bienenfeld would, one assumes, have been a woman after Max Nordau's heart – even if his 'Muscular Judaism' seems originally to have been intended for men. She is shown here with

14 'Cricket and Islam: A Brewing Controversy', <http://pakistaniat.com/2006/1022/islam-religion-cricket> (accessed 10 July 2017).

15 Interview with Prost shown in the film, *Senna* (2010).

16 'Simone Manuel: »All Glory to God« after winning Historic Gold Medal', www.christianexaminer.com/article/simone-manuel (accessed 10 July 2017).

17 Tony Ladd and James A. Mathiesen, *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport* (Grand Rapids MI 1999); Tom Krattenmaker, *Onward Christian Athletes: Turning Ballparks into Pulpits and Players into Preachers* (Lanham MD 2009).

18 Ladd and Mathiesen, *Muscular Christianity*, p. 146.

19 See Todd Samuel Presner, *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration* (New York 2007)

20 They were the subject of a film, *Watermarks* (2004) directed by the Israeli-American Yaron Zilberman.

a star of David on her swimsuit - a clear statement of her Jewishness. But she is a Jewish woman of a new kind. The symbols of her modernity and emancipation are not only the stylish swim-suit (which she earned a living by modelling), but also the lipstick, the fashionable hair-style, and above all the cigarette poised between her fingers.

In 1925 the footballers won the Austrian championship after a match with a fairy-tale ending. In the closing minutes scores were level when the Hakoah goalkeeper collided with an opposing forward, severely injuring his arm. He could not continue in goal, but since substitutes were not allowed he returned to the field with his arm in a sling and scored the winning goal.²¹

III

Finally, there is the claim that sport is itself a new religion – a message proclaimed by sports fans, journalists and even sociologists. There is nothing new in these claims. As early as the 1870s some of the pioneers of 'Muscular Christianity' were beginning to wonder whether they had helped to create a monster which had got out of control. They had wanted a balanced life in which sport was an important part, but certainly not the *most* important part. They were alarmed by the rise of sporting fanaticism.²²

There are several reasons for the claim that sport, and especially football, has taken on the characteristics of a religion. Just as St Paul drew upon sporting metaphors, many sports writers employ religious metaphors. They speak of faith, saviours, redemption - even crucifixions. For many people attachment to a team is their strongest form of personal identity. Sporting fanaticism has been the cause of murders, suicides and even divorces. There is the emergence since the 1970s of Sunday sport as an alternative to Sunday School. Particularly significant here is the tendency of parents

to see Sunday School and sport as more or less interchangeable – wholesome activities which will keep the youngsters out of mischief and help them to grow into decent adults.²³ There is the cult surrounding some outstanding athletes, whose sporting qualities qualify them for a kind of sporting sainthood. I am not referring here to those like the Scottish runner, Eric Liddell of 'Chariots of Fire' fame, who is regarded as a saint by the Episcopal Church of the USA²⁴ – on the basis of his exceptional sporting achievements combined with exceptional moral virtues – but to those whose virtues are purely sporting. An example would be the American long-distance runner Steve Prefontaine (known to his fans simply as 'Pre'), killed in a car crash in 1975 while returning late at night from a party.

The site of the fatal crash has become a place of pilgrimage. As one pilgrim commented, 'Some people run with Jesus. I run with Pre.' Another claimed to have prayed to Pre when in pain during a race. Even the elements recognised Pre's presence – the clouds would part and the sun start shining as Pre stepped onto the track. Prefontaine was revered not so much for any virtues of a more general kind, though fans appreciated his willingness to share a beer with them, but for his 'gutsy' style, his apparent indifference to physical pain, and his devotion to the art of running.²⁵

Already in the later nineteenth century, and even more in the twentieth and twenty-first centuries, sport was increasingly being canvassed as something inherently good, which brought benefits to the soul as much as the body.²⁶ At the same time,

21 Franklin Foer, *How Soccer Explains the World: An Unlikely Theory of Globalization* (New York 2004), p. 73.

22 Malcolm Tozer, *The Ideal of Manliness: The Legacy of Thrug's Uppingham* (Truro 2015), pp. 179, 219, 278-80.

23 Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s* (Oxford 2007), p. 205.

24 He is commemorated on 22 February, the anniversary of his death in a Japanese internment camp. <http://satucket.com/lectionary/calendar> (consulted 10 July 2017). There are numerous hagiographies. See, for example, John W. Keddie, *Running the Race: Eric Liddell – Olympic Champion and Missionary* (Darlington 2007).

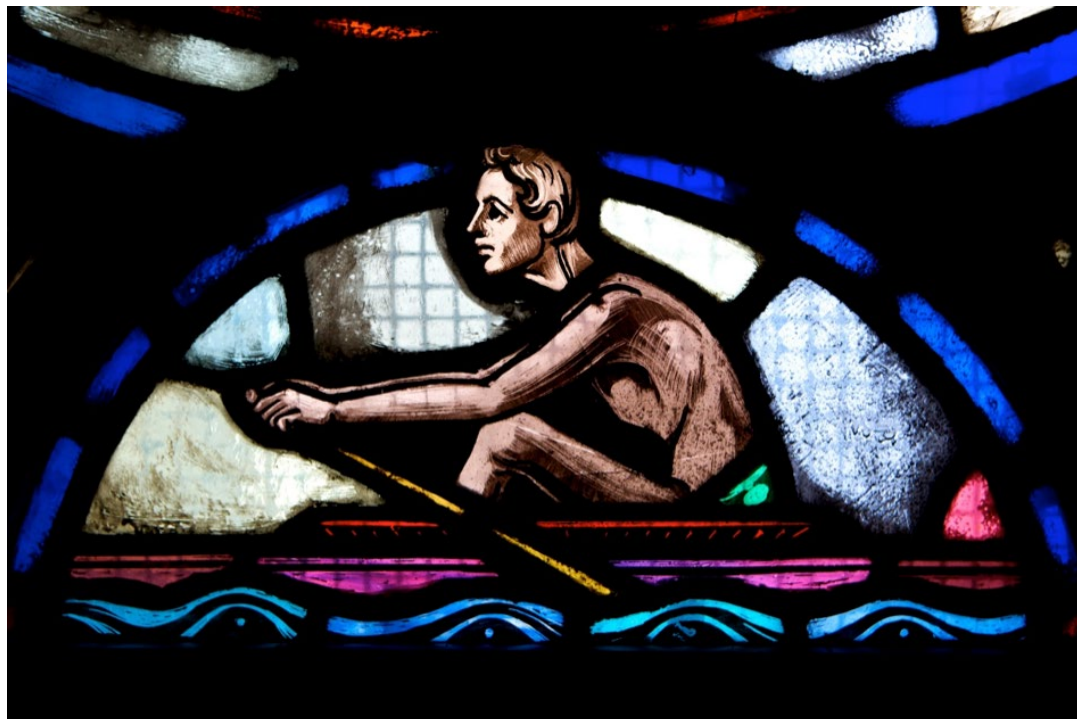
25 Daniel Wojcik, 'Pre's Rock: Pilgrimage, Ritual, and Runners' Traditions at the Roadside Shrine to Steve Prefontaine', in Peter Jan Margry (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* (Amsterdam 2008), pp. 201-37.

26 As a recent example, the *Guardian*, 5 July 2017, included an article headed 'General Public is losing

it came to be bound up with national identities, as the embodiment of national virtues, enjoying a quasi-sacred status. Here we need to make a clear distinction between recreational sport and elite sport. Amateur sport can be a source of great pleasure to all those involved, both because of the sport itself and of the comradeship which it brings. Elite sport is very different, because the imperative for the player or team to win and for the fans to share in the victory is in constant conflict with any concept of sporting ethics. These problems have been made much worse as elite sport has become big business, involving huge amounts of money as well as national prestige.

The 20th century saw many alleged new religions. The strongest claims were made for politics. Nationalism, Socialism and Fascism, it has been argued, were 'Political Religions'. And indeed political ideologies have a stronger claim than sport to be regarded as the religions of the modern age. Yet it could equally be argued that sport, politics and religion are about different things and that a co-existence between them is possible – and even desirable. I will end with the funeral of one of my colleagues, who embodied this co-existence. The eulogy played tribute to his work as an historian, and his roles as chair of the local Labour Party and treasurer of his Anglican parish. But the order of service included a picture of him playing cricket, and his coffin was draped with the colours of London's Chelsea Football Club.

Faith in Scandal-Ridden Sports'. Yet the survey on which this claim was based also found that 71% of those questioned believed that 'sport was a force for good'.



Stained Glass window from the Sports bay at New York's Episcopal Cathedral. (Courtesy of the Cathedral Church of St John the Divine, New York City.)



Hedy Bienenfeld of Vienna's Hakoah Sports Club in the 1920s.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

27.04.2017 (1) Tid: Kl. 14.10

Plats: Bertil Hammer-salen, Blåsenhus, Uppsala

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade sammanträdet öppnat.

2. Protokolljusterare

Teol. dr Hans Fredrik Silén valdes till protokolljusterare.

3. Årsmötesordförande

Professor Anders Jarlert valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Den utdelade dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2016

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2016 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2016

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2016 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2016

Revisorn Birgitta Lövgren läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2016 (bil. 3). Resultat och balansräkning fastställdes av årsmötet.

9. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade årsmötet bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2016.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvalde årsmötet Stina Fallberg Sundmark, Torkel Jansson, Andreas Wejderstam, Anders Jarlert, Bertil Nilsson, Carl Sjösvärd Birger och Magnus Lundberg.

11. Val av två revisorer jämte två revisorssuppleanter

Årsmötet valde Birgitta Lövgren och Örjan Blom till revisorer samt Cecilia Wejryd och Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

12. Fastställande av årsavgift

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

13. Övriga frågor

Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade föreningens ordförande för det gångna verksamhetsåret.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam, *Sekreterare*
Hans Fredrik Silén, *Protokolljusterare*
Anders Jarlert, *Ordförande*

SVENSKA KYRKO-HISTORISKA
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING
2016-0201 – 2017-01-31

Resultaträkning

Intäkter	2016	2015
Medlemsavgifter	48 080	49 255
Försäljning	2 375	5 100
Summa rörelseintäkter	50 455	54 355
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	35 000	40 000
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	100 000
Anslag Segelbergiska stiftelsen	9 000	
<i>Summa anslag</i>	<i>144 000</i>	<i>140 000</i>
Övriga föreningsintäkter och ränta	19 514	6 532
<i>Summa övriga intäkter</i>	<i>19 514</i>	<i>6 532</i>

Totalt intäkter 213 969 200 887

Kostnader	2016	2015
Tryckeri och layoutkostnader	84 235	95 402
Distributionskostnader	36 252	36 252
Redaktionskostnader	39 713	43 122
Språkgranskning	11 829	
<i>Summa kostnader KÅ</i>	<i>172 029</i>	<i>174 776</i>
Föreningsutgifter	33 108	40 768
Bankavgifter och skatt	8 240	2 122
<i>Summa kostnader föreningen</i>	<i>41 348</i>	<i>42 890</i>
Symposium Nordveck 2015		38 334

Totalt kostnader 213 377 256 000

Årets resultat 592 -55 113

Balansräkning

	20170131	20160131
Tillgångar		
Plusgiro	20 720	16 711
Nordea Sekura	103 155	103 382
Nordea Företagskonto	511	4 076
Summa kapital	124 386	123 813
Skulder		
Ingående kapital	123 813	177 555
Redovisat resultat	592	-55 113
Summa skulder och kapital	124 405	122 442

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 197 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2017-01-31 av 56 764 kr.

Uppsala den 8 februari 2017

Anders Jarlert
Ordförande

Torbjörn Aronson
Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2016 – 31/1 2017. 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 4 april 2017

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2016

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 21 april 2016. Temat var *Det kyrkohistoriska rummet*. Föreningens och dagens ordförande professor Anders Jarlert inledde med en välkomsthälsning. Professor Tarald Rasmussen, Oslo, höll en föreläsning under rubriken »Sted og reformasjon: Endringer i nordisk religionstopografi på 1500-tallet». Docenterna Carola Nordbäck, Umeå, och Gunilla Gunner, Södertörn, föreläste under rubriken »Perspektiv på S:t Katarina svenska evangelisk-lutherska kyrka i S:t Petersburg under 1900-talet: Kyrkan som minnespolitisk arena, rum för andlig gemenskap och bas för transkulturellt platsskapande». Professor Magnus Lundberg, Uppsala, höll en föreläsning med rubriken »Inom och bortom klostermurarna: tidig-moderna latinamerikanska nunnors kontemplativa och apostoliska liv».

Föreningen har utgivit den etthundrasextonde årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bidrag av tre av ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen. Vidare förekommer en artikel av PhD Camille Bataille, Caen, och uppsats av mottagaren av föreningens uppsatspris teol. kand. Lennart Nyman, Gävle. Under avdelningen »recensioner» behandlas drygt 50 böcker. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit teol. dr Alexander Maurtis.

Under verksamhetsåret har professor em. Oloph Bexell varit redaktör för föreningens skriftserie, Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. Två böcker har under verksamhetsåret givits ut i serien:

73. Sven Thidevall, *Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheters djävulskampanj 1909*. 2016.

74. Carl Olof Rosenius. *Teolog, författare, själavårdare*. Red. av LarsOlov Eriksson & Torbjörn Lars-pers. 2016

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ordförande, professor Anders Jarlert, skattmästaren teol. master Carl Sjösvärd Birger och sekreteraren teol. och fil. mag. Andreas Wejderstam. Övriga ledamöter har varit docent Stina Fallberg Sundmark (vice ordförande), professor Magnus Lundberg, professor em. Torkel Jansson och professor em. Bertil Nilsson.

Vid årsmötet återvaldes komminister em. Birgitta Lövgren och komminister em. Örjan Blom till revisorer samt Cecilia Wejryd och Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 156 medlemmar. Därutöver erhåller cirka 84 svenska och utländska bibliotek *Kyrkohistorisk årsskrift* genom prenumeration eller utbyte. Bidrag till föreningen, särskilt årsskriften, har erhållits från Nils Henrikssons stiftelse, Eric Segelbergs stiftelse och Stiftelsen Lindauers fond.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2016 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2017

Andreas Wejderstam, sekreterare

Nytt bokverk om Tyska ordens huvudsäte i Malbork

ANNA NILSÉN

- *Kościół Najświętszej Marii Panny na Zamku Wysokim w Malborku: dzieje – wystrój – konserwacja* (Den heliga Jungfru Marias kyrka i högslottet i Malbork: historia – utsmyckning – konservering). ISBN 978-83-60518-79-3
- *Kaplica Św. Anny na Zamku w Malborku: dzieje – wystrój – konserwacja* (Sankta Annas kapell i högslottet i Malbork: historia – utsmyckning – konservering). ISBN 978-83-60518-80-9
- *Wieża Klesza i Domek Dzwonnika na Zamku Wysokim w Malborku: dzieje i konserwacja* (Munktorntet och klockarens hus i högslottet i Malbork: historia och konservering. ISBN 978-83-60518-81-6. *Redaktörer:* Janusz Hochleitner och Mariusz Mierszwiński. *Utgivare:* Muzeum Zamkowe w Malbork.

Sommaren 2016 utkom ett påkostat verk i tre delar om Tyska ordens riddarborg Malbork, tidigare Marienburg i nuvarande Polen. Med påkostat menas inte här en publikation tänkt för salongsbordet utan ett verk av annat slag, nämligen en detaljerad presentation av väsentliga delar av högslottet, som nu återställts efter den mångåriga restaurering som följde på den förödelse som vid slutet av 2:a världskriget drabbade Malbork. Ännu 1978 och 1979, mer än 30 år efter kriget, då undertecknad besökte Malbork syntes, trots stora satsningar vad exteriören beträffar, påtagliga spår av katastrofen, för en katastrof av stora mått blev resultatet av det sovjetryska anfallet vårvintern 1945, bara några månader innan kriget var över i början av maj detta år.

HISTORISK BAKGRUND

Den ståtliga tegelborgen uppfördes vid Nogat, en biflod till Wisła (Weichsel) sydost om Gdańsk, strax söder om Elbląg (Elbing). Borgen kom

1309 att bli huvudsäte för Tyska orden och dess stormästare som flyttade hit från Venedig. Den började byggas redan på 1200-talet, men de delar som det här är frågan om tillkom huvudsakligen under 1300-talets förra hälft under ledning av stormästarna Luther von Braunschweig och efter honom Dietrich von Altenburg. Efter slaget vid Stębark 1410 – mera känt som slaget vid Tannenberg – gick det dock utför med Tyska orden, och Malbork avträdde 1457 under för orden förödmjukande omständigheter till den polske kungen, Kazimierz IV, och i freden i Toruń (Thorn) 1466 fastställdes Polens hegemoni över Malbork och de närmast belägna provinserna. Malbork blev nu för lång tid säte för regeringens företrädare i denna del av landet. Gustaf II Adolf erövrade borgen 1626 och svenskarna innehade den i olika etapper under 1600-talet. 1772, vid Polens första delning tillföll Malbork Fredrik den stores Preussen.

Vid Polens tredje delningen 1795 splittrades landet upp på olika länder för mer än ett sekel men återuppstod som egen stat 1918. Malbork förblev hela denna tid i preussisk ägo. Efter krigsslutet 1945 kom borgen åter under polsk förvaltning, och efter en långdragen gränsdragningsprocess som sträckte sig ett gott stycke in i 1900-talets andra hälft bekräftades Polens rätt till den del av Preussen där Malbork låg.

Jesuitorden kom att etablera sig i borgen på 1600-talet och fick 1652 kung Jan Kazimierz' tillstånd att använda både slottskyrkan och Annakapellet. Kapellet som länge stått oanvänt sattes 1707 i stånd och återinvigdes året därpå, och jesuiterna fick samtidigt rätt att använda Annakapellet som begravningsplats. 1667 huserade jesuitkollegiet i eftermedeltida byggnader på den plats nära kapellet där det medeltida munktorntet och klockarens hus hade legat. Efter orostider och ytterligare för-



Malbork 1945. T v högslottet och Mariakyrkan från öster. Foto W Hodakowski. Archiwum Fotograficzne MZM.

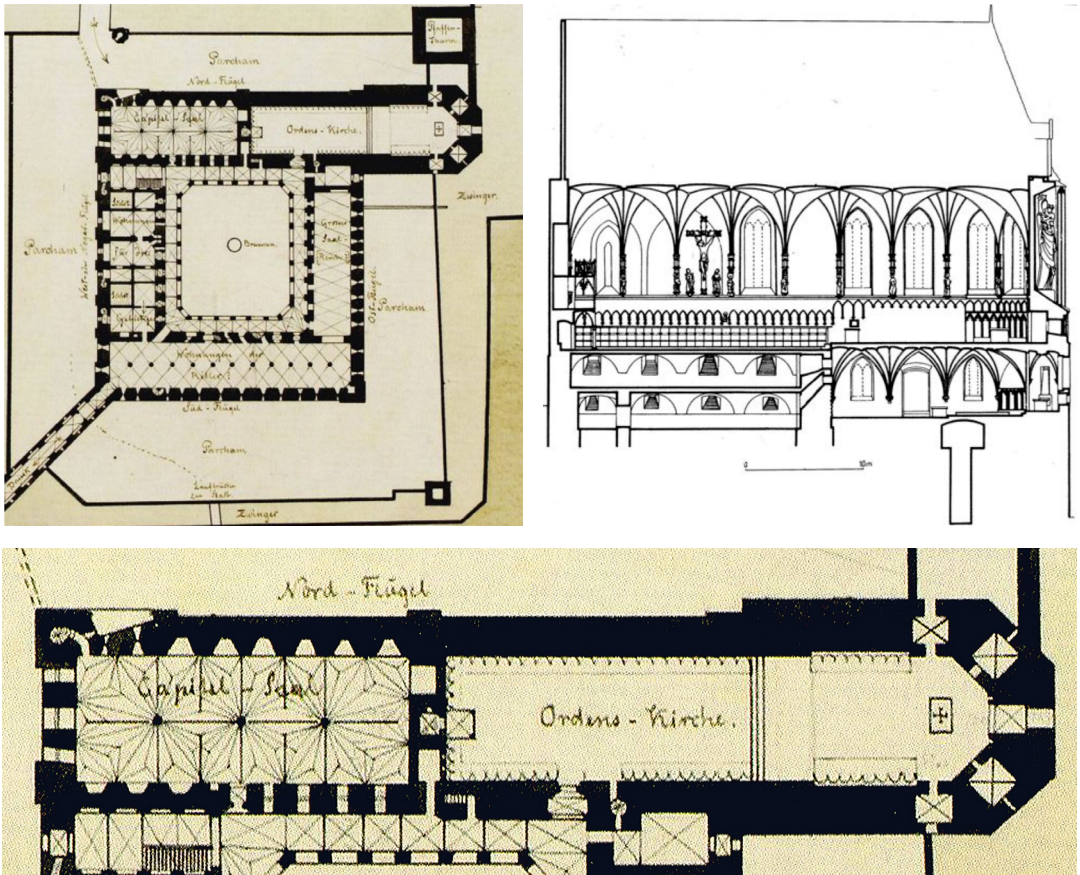


Malbork 1974. Högslottet och Mariakyrkan från öster. Mariaskulpturen i nischen mot öster är numera på plats. Foto Muzeum Zamkowe w Malborku. Album restauracji (1974).

vecklingar kunde kollegiet 1770 ta ett nytt hus i bruk bara för att tre år senare, efter Polens delning 1772, mötas av påven Clemens XIV:s beslut att upphäva deras orden. Den siste jesuiten uppges ha lämnat Malbork 1784 och det lokala kleresiet tog över deras lokaler. De sentida byggnaderna nära Annakapellet revs när de medeltida, vilkas grundmurar man lokaliserat under dem, skulle rekonstrueras i slutet av 1800-talet, bl a det s k Munktornet.

DET NYA VERKET OM MALBORK. KARAKTERISTIK OCH GLIMTAR UR INNEHÅLLET

Texten i det nyutkomna verket har ett flertal författare. Huvudtexten är på polska. Efter varje kapitel följer en kort orientering på engelska, i vissa fall endast om vilka ämnen som avhandlas och inte så mycket om själva innehållet, medan andra är mer utförliga. Om en del av de kortare avsnitten därför inte är till så stor hjälp för den som inte behärskar något slaviskt språk så uppvägs detta till stor del av



Högslottet a) Steinbrechts plan 1882. b) Detalj av norra flygeln med slottskyrkan. c) Slottskyrkan med Annakapellet. Längdsektion enligt Steinbrecht. Längst till höger ses den madonna i kolossalformat som alltsedan 1340-talet stått i en nisch på östgaveln, först bemälad men på 1380-talet klädd med mosaik, förstörd 1945 men i den senaste restaureringen rekonstruerad och anbringad på ursprunglig plats, dvs i det redan på 1300-talet igenmurade mittre av de tre fönstren i öster. Jfr interiör nedan s 125. Efter Torbus (2016).

det rika och i pedagogiskt hänseende illustrativa bildmaterialet. Bilderna är tekniskt sett klara och detaljrika.

Den första av de tre volymerna ägnas slottskyrkan, belägen i slottsfyrkantens norra flygel. Den tillhör den äldsta byggnadsfasen och uppfördes under 1200-talets sista fjärdedel. Den förlängdes 1331–44 åt öster med en tvåvåning utbyggnad vars bottenvåning, Annakapellet, på initiativ av Luther von Braunschweig kom att bli gravplats för ordens stormästare. Luther hann dock inte se kapellet färdigt innan han gick bort. Hans efterträdare blev därför den förste att begravas där. Bara tre av stormästarnas gravar kan numera lokaliseras. Kapellet i sig har dock enligt Janusz Hochleit-

ner klarat sig förhållandevis väl genom tiderna. Slottskyrkan och Annakapellet var långt ifrån de enda kyrkorna i det omfattande borgkomplexet. Där fanns SS Bartolomei och Laurentii kyrkor, S Nicolai kapell, stormästarens kapell samt troligen också ett sjukhuskapell.

En bildkavalkad sammanställd och kommenterad av Mariusz Mierszwiński ger tillsammans med en inledande artikel av Tomasz Torbus slottskyrkans öden genom tiderna. Den andra av de tre volymerna inleds med en artikel där Jakub Adamski sätter in tillbyggnaden av kyrkan i ett byggnadshistoriskt sammanhang. Med hjälp av den tredje delen som i stor utsträckning ägnas restaureringarna kan den som inte behärskar polska

eller något närliggande slaviskt språk hjälpligt förstå byggnadsförloppet. Särskilt nyttiga är de planer och ritningar som den ovannämnde Conrad Steinbrecht i samband med det slutande 1800-talets restaurering utförde, både av befintliga byggnader och dem som han skulle uppföra på grunderna av tidigare byggnader som t ex det s k Munktorner som enligt vad man nu kommit fram till av Steinbrecht gavs ett betydligt större format än den byggnad som stått där tidigare. Steinbrecht anger ofta på tyska väderstrecken och vad som var inrymt i de delar av borgen som avbildas i plan, vilket är till stor hjälp. För den byggnads- eller restaureringshistoriskt intresserade som behärskar polska måste denna publikation vara av stort intresse. En liten reflexion i anslutning till detta: Borde inte artiklarna om restaureringen av detta historiskt intressanta byggnadsverk i sin helhet göras tillgängliga för forskningen på något av världsspråken?

Kyrkan har efter förlängningen på 1330/40-talet både av Juliusz Raczkowski i denna publikation och även tidigare jämförts med Ludvig den heliges Sainte-Chapelle i Paris (1248) bl a med avseende på tvåvånigheten och den skulpturala utsmyckningen med apostlar på väggfasta pelare runt om rummet. Associationen till detta berömda, hundra år äldre monument är tydlig och gäller åtskilliga

kapell i Europa. Men Raczkowski pekar också på skillnader i förhållande till modellen, t ex frånvaron av förbindelse mellan kapellet och kyrkan. Det sistnämnda tycks viktigt och bör beaktas vid idémässig tolkning av helheten. Det bör också noteras att inspirationen från Sainte-Chapelle helt hör samman med 1300-talets om- och tillbyggnad av 1200-talskyrkan.

Intressant nog tycks en del skulpturala detaljer i slottskyrkan och Annakapellet, exempelvis delar av fönstrens masverk, vara utförda i stucc. Här går tankarna till ett någorlunda samtida byggnadsverk som Uppsala domkyrka (påbörjad ca 1270) där inslag av stucc förekommer, bl a i Vasakoret.

Annakapellet ligger som framgått rakt under den förlängda delen av slottskyrkan utan förbindelse med denna. Det har portaler på både på nord- och sydsidan, båda med små nischartade förrum som skapats i muren, öppna utåt. Åt övriga tre håll ses rikt skulpterade tympana. Om portalernas ikonografi skriver konsthistorikern Tadeusz Jurkowlaniec i en välillustrerad artikel. Portalen åt söder är ägnad Kristus med Helgakorslegenden i centrum över porten samt Himmelsfärden och Yttersta domen i sidofälten. Den på nordsidan är en Maria-portal med Marie kröning i centrum och i sidofälten Konungarnas tillbedjan samt Marie död.



Annakapellet. Nordportalen. Tympanon med Marie död. Observera att endast tio av de tolv apostlarna avbildas. I övre delen av tympanet stiger Kristus uppåt mot himmelen med Marias själ i famnen. Foto Tadeusz Jurkowlaniec 2015.

1800-TALETS RESTAURERINGAR

Borgen hade som framgått under tidernas lopp återkommande härjats av krig och ofred och var nog ett rätt ärrat byggnadskomplex när 1800-talets restaureringsarkitekter fick hand om den. En första gotisk – som romantisk betecknad – restaureringsetapp ledd av August Gersdorff (1793–1870) pågick 1817–42. Hans restaurering avbröts men förnyelsen återupptogs 1882 under ledning av Conrad Steinbrecht (1849–1923) som satte sin prägel på kyrkan i en fortfarande gotisk, inte längre »romantisk» anda – möjligen överträffade han den som Sveriges egen Zettervall bestod Uppsala domkyrka, i synnerhet vad interiör och inredning beträffade. Bilderna från denna tid visar ett crescendo av nya inredningsdetaljer och en dominans av mörkbetsad ek (del 1, s19, 238 f). 1903 var murarna återställda medan inredningsarbetena pågick till år 1913. Utvändigt skapades fialer och andra nygotiska karakteristika, och en nyttillverkad riddar’ Göran i tornets topp krönte det färdiga verket. Den steinbrechtska eran blev emellertid kort. 1933 såg Europa preludierna till andra världskriget. 1945 var tyska soldater förskansade i Malbork och det förödande dråpslaget mot fästningen lät inte vänta på sig.

DEN NYLIGEN AVSLUTADE
RESTAURERINGSETAPPEN

Något försök att återställa den sena 1800-talsversion som präglade kyrkan när granaterna haglade över Malbork blev det inte fråga om. Portalskulpturen i Annakapellet är numera befriad från Steinbrechts bemålning och av färiska foton att döma dominerar skärt och ljusblått vilket för tankarna till den sk romantiska restaureringen.

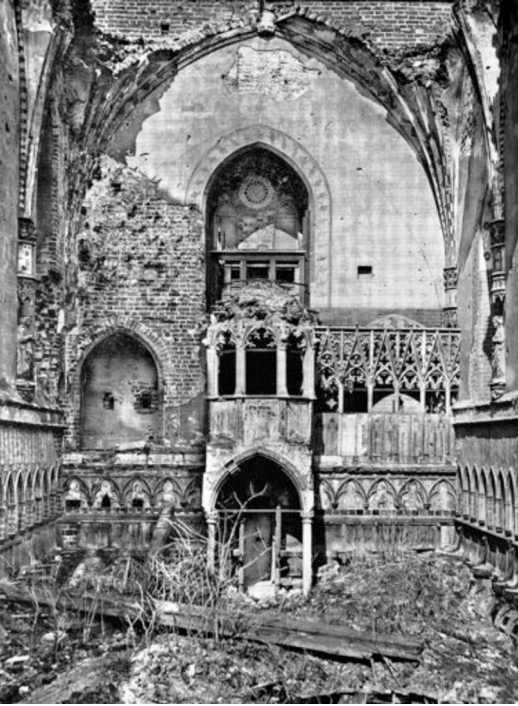
Allra först stabiliserades och täcktes murarna provisoriskt. Att få dem under tak var viktigt. Inga rekonstruktionsförsök gjordes i förstone av den förlorade interiören. Man hade fullt upp med att återuppföra de raserade byggnaderna. Först sedan kom turen till interiörerna som följde ett program från 1971.

I början av 2000-talet bildades en kommitté och linjer drogs upp för arbetet med interiören. Man

stod inför ett dilemma och ställde sig tämligen svårbesvarade frågor som t ex om kyrkan kunde återföras till ett originaltillstånd, men vad innebar i så fall originaltillstånd, och man konstaterade att inte bara kunskap var av nöden utan också känsla för vad som var tillbörligt och vad som lämpligen borde undvikas i fråga om en så intrikat uppgift. Marcin Kozarzewski jämför med människans ställningstaganden i det dagliga livet och konstaterar att konserveringsrapporterna vittnar om hur idéer successivt skapas, mognar och omsätts i praktiken. Så är det nog. Färdiga mallar och strikt fixerade mål är sällan tillämpliga på unika objekt som formats av skiftande öden under århundraden.

Att se den ruinerade interiören endast hjälpligt åtgärdad hade väckt bestörtning hos allmänheten när den år 2000 fick se resultatet av vad som dithills varit ren konservering med bara de absolut nödvändigaste rekonstruktionsåtgärderna, och man beslöt att efter bästa förmåga och utifrån tillgängliga vittnesbörd, byggnadsarkeologiska och andra, samt omfattande jämförelser med samtida byggnader på annat håll försöka föra både slottskyrkan och Annakapellet tillbaka till ett någorlunda trovärdigt originalutseende men utan att förfalska interiörerna med diskutabla tillägg. Med original menade man i detta fall 1300-talets Malbork. Om 1200-talets borg var kunskapen tämligen ringa. Det som avsågs i den nu publicerade etappen var framför allt högslottet och dess kyrka inklusive Annakapellet så som de sett sig alltsedan den byggkampanj som präglade 1300-talets förra hälft. Barocken och klassicismen under 1600- och 1700-talen hade till skillnad från det sena 1800-talet inte föranlett några större ingrepp i murarna utan huvudsakligen berört inredningen, och av den förment gotiska formrikedom som tillfördes interiören mot slutet av 1800-talet hade ju det mesta utplånats 1945. Spåren av en åttahundraårig tillvaro finns dock ännu i de murar som klarat sig, ärrn som berättar och ger karaktär. De gamla byggnaderna har återuppstått bara så långt nödvändigt förnyade, och nya öden väntar.

Att göra rättvisa åt den enorma insats det inneburit att åstadkomma och fullborda denna restaurering i en liten presentation som denna är



Den raserade slottskyrkan mot emporiet i väster. Steinbrechts inredning. Foto ej daterat. Archivum Fotograficzne MZM.



Malborks slottskyrka i restaurerat skick. Interiör åt öster. Foto Monument Service 2015. Efter Jonakowski. 2016.

inte möjligt. Det är med beundran man jämför bilden av slottskyrkans raserade interiör från 1945 med den som återger rekonstruktionen från 2015. Kyrkan har fått valv igen av samma slag som tidigare. Men tegelmurarnas puts har inte återställts annat än i altarrummet som 1945 helt raserades. I väster har putsen inte kompletterats (se ss 315–17). Det är klokt. Det ger relief åt katastrofen och den ansträngning återställandet kostat. En summering av tankar och bevekelsegrunder kring detta ges i den första delen av Mariusz Mierszwiński (s 284f) och Marcin Kozarzewski (s 327).

De tre volymer som föranlett dessa rader ger med sitt rika bildmaterial en föreställning om denna storartade kulturgärning. Men som intresserad läsare skulle man ändå ha behövt få läsa originalartiklarna. Skulle inte EU kunna bidra till en engelsk översättning av dessa, detta i en tid där människor i olika delar av världen kanske mer än någonsin ställs inför behovet att återskapa till synes för alltid förstörda kulturminnen? Här finns en inspirationskälla!

Emanuel Linderholm i liturgiska kläder

BENGT STOLT

I Maria Eckerdal: En katolsk liturgi för en katolsk kyrka (BTP 98) 2016 uppges på sid 97 att Emanuel Linderholm intellektuellt var liberalteolog men liturgiskt högkyrklig. Uppgiften bygger på ett brev från Einar Billing, som beskriver Linderholm som »högkyrklig i sina liturgiska strävanden». Författarinnan noterar att detta »inte har framkommit i något annat material».

Det finns dock ett muntligt traderat men hittills opublicerat vittnesbörd i form av vad dåvarande diakonen Herman Hedberg berättade för mig omkring 1945 från invigningen av Staffans kyrka i Gävle.

När kyrkan den 9 oktober 1932 skulle invigas var Linderholm i egenskap av domkapitelsledamot med som prästerlig assistent. Herman Hedberg (BTP 99) hjälpte till att klä de assisterande prästerna i skrudar. Från vår då förnämsta kyrkliga textilateljé Licium hade kyrkan inte bara inköpt mässhakar utan också stolor av samma tyg, jämte albor med amikt i stället för de då vanliga spetskragarna. Kyrkans liturgiska kläder låg framlagda

i sakristian. Men flera av de assisterande prästerna hade troligen aldrig sett en stola eller ett amikt. De resonerade med varandra om de okända plaggen och kom fram till att detta var något katolskt, som man inte tänkte använda.

Under tiden hade Linderholm tagit på sig alla de plagg som lagts fram åt honom. Linderholm hade antagligen lärt sig påklädandet ur Agnes Brantings bok »Textil skrud i svenska kyrkor» från 1920. Han började i så fall med att lägga amiktet över huvudet. Sedan tog han på sig alba, stola och mässhake och sköt sitt amikt bakåt, så att det fungerade som en krage. När Linderholm var färdigklädd såg han enligt Hedberg mycket förtjust ut och förklarade: »Nu är jag klädd som en medeltida präst». Att han rent känslomässigt var tilltalad av att få uppträda i liturgiska kläder var det ingen tvekan om.

När en präst med Linderholms liberala åsikter inte hade något emot att ta på sig de liturgiska kläder som lagts fram, så ansåg inte övriga assisterande präster att de kunde vägra.

Moberg och reformationen

En kyrkohistorisk läsning av Vilhelm Mobergs historiska romaner

DAVID GUDMUNDSSON

Vilhelm Mobergs (1898–1973) författarskap var djupt präglad av hans intresse för historien. Många av hans romaner utspelar sig i det nära eller mera avlägsna förflutna, ofta i hans eget Varend. Bland det sista han skrev var *Min svenska historia*, hans personligt färgade historiebok, resultatet av 60 års historieintresse. Detta var favoritämnet redan i smaskolan där hans lärobok var Odhners *Fäderneslandets historia*. Som tioåring läste han Bibeln från pärm till pärm, inte minst för de spännande historiska berättelsernas skull.¹

Bibelläsningen hörde naturligtvis också samman med Mobergs kristna fostran. Han växte upp i ett Varend dominerat av en gammalluthersk fromhet och Peter Lorenz Sellergrens (1768–1843) gammalpietistiska väckelse. Denna fromhetstyp präglade i synnerhet modern djupt.² Den tonårige Moberg läste böcker av »fritänkare» som Bengt Lidforss (1868–1913) och grubblade över kristendomens sanningsanspråk. I artonårsåldern förlorade han enligt egen utsago sin barnatro.³

Även efter att han förlorat sin kristna tro värderade Moberg Bibeln högt. »Den störste epikern i världslitteraturen är författaren till Bibelns Moseböcker», skrev han på äldre dagar.⁴ Och som Philip Holmes har visat hade Bibelns motiv, språk och stil stort inflytande på hans författarskap.⁵ I detta intar dessutom kyrkan och den kristna tron en framträdande plats. I negativt avseende

representerar kyrkan ofta makt och förtryck. Den går överhetens ärenden och håller folket i schack med sin förkunnelse om lydnad och tukt. I positiv bemärkelse skildras ofta den enskilda människans tro. Den skänker hopp och tröst, inte minst åt kvinnorna, som Ida i *Raskens* och Kristina i *Utvandrarna*.

I såväl *Min svenska historia* som i flera av Mobergs historiska romaner behandlas kyrka och tro under svensk reformationstid och närmast följande århundraden. Hur skildras reformationens genomförande och konsekvenser i Sverige? Vilka huvudmotiv återfinns? Är det en över tid och mellan genrerna samstämmig bild? Hur brukar Moberg kyrkohistorien i sina historiska romaner?

MOBERGS SVENSKA HISTORIA OCH HISTORISKA ROMANER

Min svenska historia utkom i två delar, med undertitlarna *Från Oden till Engelbrekt* (1970) och *Från Engelbrekt till Dacke* (1971). Vid Mobergs död förelåg korta koncept till en tredje del. Ordet »min» i huvudtiteln ska fattas mycket bokstavigt, påtalar Moberg. Han menar sig grunda sin historia på objektiva fakta, medan tolkningen är subjektiv. Som förebild lyfter han fram Anders Fryxell (1795–1881) som dels en framstående berättare, dels en banbrytare som rensade ut ultraroyalism och ultrapatriotism ur historieskrivningen.⁶ Moberg ville skriva hela folkets historia, med tyngdpunkt på sådana grupper som normalt inte uppmärksammades. En inspirationskälla härvidlag var Fabian Månsson (1872–1938), vars minne tillägnas den andra delen. Det är också från

1 Moberg har skildrat sin uppväxt i bl.a. flera uppsatser i *Berättelser ur min levnad* (Moberg 1968). För Mobergs biografi, se särskilt von Platen 1978. Även Mårtensson 1956 samt biografiska inslag i t.ex. Eidevall 1976 och Holmes 2001.

2 von Platen 1978, s. 39.

3 Se uppsatsen »Herrans bordsgäst» i Moberg 1968.

4 Moberg 1968, s. 215.

5 Holmes 1999.

6 Moberg 1970, s. 9–17.

Månsson som Moberg hämtar mycket material till sin framställning av 1500-talets Sverige. Verket mottogs mestadels positivt av fackhistorikerna.⁷

De böcker Moberg själv räknade som sina historiska romaner är *Mans kvinna*, *Rid inatt!*, *Brudarnas källa*, *Förräddarland* samt utvandrarserien.⁸ Förutom den sistnämnda, som utspelar sig i en annan tid än den som är föremålet för den här studien, det vill säga 1500–1700-talen, är det dessa romaner jag avser med Mobergs historiska romaner (även om något exempel också kommer att hämtas från den självbiografiska romanen *Din stund på jorden*).

Kan Mobergs historiska romaner också karaktäriseras som *kyrkohistoriska romaner*? Uttrycket har myntats av Anders Jarlert, om romaner »helt eller delvis behandlande händelser och förhållanden, som utgör kyrkohistoriskt stoff.»⁹ En kyrkohistorisk roman påverkar enligt Jarlert människors uppfattning om kyrkohistorien, samtidigt som den återspeglar både den kyrkohistoriska situation i vilken den tillkommit och sin författares ståndpunkt och utveckling. Han nämner som ett exempel på en kyrkohistorisk roman Umberto Ecos *Rosens namn* (1980).¹⁰

En något snävare definition av den kyrkohistoriska romanen har getts av Carola Nordbäck. Den bör då »inte tjäna som en historisk kuliss utan utgöra romanens huvudfokus. Dessutom ska den kyrkohistoriska romanens huvudsakliga innehåll bearbeta, skildra och problematisera händelseförlopp i kyrkans historia.»¹¹ Vidare ska den handla om människors tro och kristna identitet, vilket ger den ett teologiskt och ecklesiologiskt innehåll, presenterat i narrativ form.¹²

Jag har låtit både Jarlerts och Nordbäcks definitioner inspirera min *kyrkohistoriska läsning* av Mobergs verk. Med detta avser jag att jag i anslutning till ovanstående definitioner letar efter

skildringar av händelser och förhållanden som kan knytas till reformationen i Sverige, det vill säga till kyrkans historia och människors tro och kristna identitet, vilket läses i ljuset av författarens personliga ståndpunkt och utveckling.

De historiska romanerna ska presenteras i korthet. Utförligare presentationer och analyser finns exempelvis hos Eidevall och Holmes samt i åtskilliga studier av enskilda verk i en rad antologier.¹³

Förräddarland. En berättelse om människor som historien har glömt (1967) utspelar sig i gränstrakterna mellan Småland och Blekinge på 1520-talet. Huvudtema är gränsbornas plågor i krigstid och den bondefred de ingår som värn för sin frihet. Motiven har klara paralleller i författarens samtid med kallt krig och Vietnamkrig. En tydlig centralgestalt saknas i romanen – en är legosoldaten Lasse, en annan ungmön Ingela, liksom två präster, kyrkoherdar i två församlingar på varsin sida riksgränsen. Det är framför allt genom Niklas Brodde i Vissefjärda och Gunnar Ivarsson i Fridlevstad samt deras samtal med den kringvandrande franciskanmunken Jakob som reformationen skildras.

Rid i natt! Roman från Varend 1650 (1941) har benämnts »beredskapsroman» och dess budskap om vad som händer när ett folk inte står enat mot en tyrannisk inkräktare är nog så tydligt. Den historiska trovärdigheten ifrågasattes av somliga historiker och Moberg försvarade sig med att han gjort grundliga arkivstudier som gav stöd åt hans skildring, men också med att han i första hand var en skönlitterär författare och *Rid inatt!* en skönlitterär bok.¹⁴ I romanen är Ragnar Svedje den ende i byn Brändebol som gör uppror mot den tyske adelsmannen Bartold Klewen, en kamp som slutar med Svedjes död. Mobergs källstudier ligger inte minst till grund för framställningen av de två präster, Petrus Magni i Algutsboda och Arvidus Tiderus i Väckelsång, som är läsarens ögon och uttolkare av det historiska skeendet och befolkningens upplevelser.

Brudarnas källa. En legend om de bofasta

7 Om tillkomsten och mottagandet av *Min svenska historia*, se Eidevall 1976, s. 203–217 och Holmes 2001, s. 194–197.

8 Liljestrand 2009, s. 47, 59.

9 Jarlert 1990, s. 5.

10 Jarlert 1990, s. 5–6.

11 Nordbäck 2013, s. 24.

12 Nordbäck 2013, s. 36.

13 Eidevall 1976 och Holmes 2001 samt antologier som Eidevall (red.) 1994, Nettekvik (red.) 1999 och Nettekvik & Williams (red.) 2009.

14 Se särskilt Aronsson 1999.

(1946) kännetecknas av en närmast lyrisk prosa och en omvänd kronologi. I fyra episoder skildras fyra spelmän som tillbringar midsommaraftonen, och slutligen dör vid, en offerkälla på Ekekullen. Anders Eriks Son, den andre spelmannen, är den siste överlevande i sin familj peståret 1710. I Anders minnen återspeglas hedniska föreställningar om källans kraft liksom den kristnes syn på Guds straff och barmhärtighet. Den tredje spelmannen, Anders Pipare, har deltagit i Nils Dackes uppror mot Gustav Vasa på 1540-talet. Han är en slarver, drickare och spelare, men också syndamedveten och fruktar helvetesstraffen. Han stjälar de skatter som offrats i källan för att ge till sin sockenpräst, men kommer på avvägar och slutar själv sitt liv i källan.

Mans kvinna. Roman från Varend på 1790-talet (1933) har varit föremål för många analyser, inte minst som representant för 1930-talets primitivism. Handlingen är starkt koncentrerad till relationen mellan Håkan och Märit, grannar i byn Hägerbäck med tolv gårdar. Håkan är ogift, Märit nygift när deras ömsesidiga åtrå väcks. Märits motstridiga känslor inför denna upptäckt och dess fullbordan grundas framför allt i hennes kristna tro. Hon slits mellan å ena sidan begäret till Håkan och å den andra lydnadsplikten mot maken och fruktan för syndastraffen.

ATT BRUKA HISTORIEN

Hur Moberg brukar kyrkohistorien i sina romaner är en fråga som ansluter till termerna *historiekultur*, *historiemedvetande* och *historiebruk*. Termerna är etablerade men omstridda. Karl-Ernst Jeismann, Hans-Georg Gadamer, John Lukacs och Jörn Rüsen hör till de engelsk- och tyskspråkiga forskare som etablerat och debatterat dem.¹⁵ I Sverige har bland andra historikerna Klas-Göran Karlsson, Peter Aronsson, Ulf Zander och Eric Sjöberg tillämpat och utvecklat dem.¹⁶ Från kyrkohistoriskt håll har motsvarande gjorts

särskilt av Carola Nordbäck, Sinikka Neuhaus och Jakob Dahlbacka.¹⁷

Sambandet mellan termerna kan uttryckas så, att en *historiekultur* formas av källor, artefakter, ritualer, sedvanor och påståenden som refererar till det förflutna, och som binder samman dåtid, nutid och framtid. *Historiebruk* är de processer genom vilka delar av historiekulturen aktiveras och därigenom bidrar till meningsskapande. *Historiemedvetandet* utgörs av de uppfattningar om sambandet mellan dåtid, nutid och framtid som styr bruket av historien samtidigt som det beror av rådande historiekultur och i sin tur påverkar denna.¹⁸

Att historien kan brukas för olika syften påtalades av Friedrich Nietzsche (1844–1900) i *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Om historiens nytta och nackdel för livet, 1874) där han talar om de monumentalistiska, antikvariska och kritiska historieskrivningarna. Den första är historien som förebild, tröstare och inspirationskälla, den andra som pietetsfullt bevarande. Båda har förtjänster men rymmer också faror. Därför måste en kritisk historieskrivning till, präglad inte av respekt utan av revoltstämning, förvisso med faran att den skapar orättvisa domar över historien utifrån hur historikern skulle vilja att den var.¹⁹ Som Peter Aronsson har påtalat är *Rid inatt!* ett exempel på Mobergs kritiska historieskrivning.²⁰

En i svensk historiebruksforskning inflytelserik typologi har skapats av Klas-Göran Karlsson. Den beskriver sju olika historiebruk: de vetenskapliga, existentiella, moraliska, ideologiska, politisk-pedagogiska, kommersiella och icke-bruken av historien. De svarar mot olika behov och fyller olika funktioner. Det vetenskapliga bruket är den professionelle historikerns försök att rekonstruera, verifiera och tolka det förflutna. Det existentiella bruket handlar om individuell eller kollektiv åminnelse, orientering och förankring. Ett mora-

17 Nordbäck 2013; Nordbäck 2014; Neuhaus 2009; Dahlbacka 2015. Se även Larsen (red.) 2016.

18 Här utifrån Aronsson 2004, s. 17–25.

19 Se Alf W. Johanssons inledning till Nietzsche 1998, s. 5–19.

20 Aronsson 1999, s. 186

15 Jeismann 1997; Gadamer 1975; Lukacs 1994; Rüsen 2004.

16 Karlsson 2009; Karlsson 2014; Aronsson 2004; Zander 2001; Sjöberg 2011.

listk historiebuk strävar efter att återupptäcka och rehabilitera en undertryckt historia. Både det ideologiska och det politisk-pedagogiska bruket strävar efter att med hjälp av historiska jämförelser legitimera och rationalisera olika sätt att påverka sin samtid. Ett kommersiellt historiebuk fokuserar på de ekonomiska vinster som kan komma genom exempelvis en populariserad historieskrivning. Ett icke-buk av historien, slutligen, är en medveten historisk glömska.²¹

Mobergs syfte med *Min svenska historia*, att lyfta fram sådana grupper som normalt inte uppmärksammas i historieskrivningen, ger uttryck för ett moraliskt historiebuk. Återspeglas detta också i framställningen av reformationen i de historiska romanerna?

Historiebruken i Karlssons typologi är idealtyper som i viss mån överlappar varandra. Inte heller täcker de alla bruk av historien. Carola Nordbäck har gjort det viktiga påpekandet att ett religiöst eller kyrkohistoriskt historiebuk saknas. Ett sådant skulle bland annat hänga samman med ett specifikt religiöst historiemedvetande, som präglas av att den kristna tron till tidsdimensionerna dåtid, nutid och framtid också lägger en fjärde dimension: evigheten.²² En central del av det kyrkohistoriska historiebruken har enligt Nordbäck varit berättelser om människors religiösa liv, vilket inte minst yttrats i ett biografiskt och självbiografiskt historieberättande.²³

Nu handlar den här artikeln inte om Mobergs självbiografiska berättande, och Mobergs historiebuk är knappast kyrkohistoriskt/religiöst såsom Nordbäck avser begreppen – Moberg propagerar snarast mot en kristen tolkning av världen och tiden. Men i de historiska romanerna bär romangestalterna på ett evighetsperspektiv, vilket aktualiseras inte minst i skildringarna av den tro som förkunnades av den lutherska kyrkan efter reformationen.

RELIGION OCH REFORMATION I MIN SVENSKA HISTORIA

Religion får mycket utrymme redan i det inledande bandet av *Min svenska historia*. I kapitlet »Om medeltidens människor» framhåller Moberg deras djupa och orubbliga fromhet. Denna berodde inte minst på att de levde omedelbart i och av naturen. »Genom sitt liv i naturen, inom Guds skapelse, blev bonden öppen för det översinnliga. Han var till själva sitt väsen religiös.»²⁴ Religionen gav trygghet i livet och tröst inför döden med sitt budskap om paradiset. Livet var inrättat efter kyrkans föreskrifter och tilliten till själasörjaren total. Enstaka fritänkare fanns dock, framhåller Moberg. Han uppmärksammar Botulf från Gottröra, som 1311 brändes på bål för att ha förnekast Kristi verkliga närvaro i hostian. För Moberg var Botulf en tros-martyr.²⁵

Den levda folkfromheten exemplifieras med Mariakulten. I ett hörn av varje bondstuga fanns Jungfru Marias vrå. Här brann ständigt ljus; här bad folk sina morgon- och aftonböner. Moberg citerar för att illustrera detta vad han kallar en vacker Maria-aftonbön från katolsk tid, som nedtecknats i Varend år 1864. Efter att ha bett denna bön somnade folket tryggt – jordelivet var för dem inte av vikt, bara livet efteråt, och över det vakade Guds moder Maria.²⁶

Kapitelrubriken »Det trehundraåriga kriget» syftar på kristendomens införande i riket från 800-tal till 1100-tal. 400 år efter kristnandet fick dock folket veta att de inte döpts i rätt kyrka, förklarar Moberg. När Luthers lära började predikas i Sverige klargjordes för svenskarna att den katolska kyrkan inte visade den rätta vägen till saligheten. »Efter fyra århundraden i mörker erbjöds dem nu protestantismens ljus.»²⁷

Det sistnämnda är naturligtvis skrivet med en kritisk underton. Och redan i den första delen av sitt historieverk finner Moberg anledning att omnämna två företeelser som i nästa del blir framträdande i hans skildring av reformationen.

21 Karlsson 2009, s. 56–69; Karlsson 2014, s. 70–80.

22 Nordbäck 2014, s. 31–32.

23 Nordbäck 2013, s. 28–29.

24 Moberg 1970, s. 258–259.

25 Moberg 1970, s. 259–260.

26 Moberg 1970, s. 262–264.

27 Moberg 1970, s. 130.

Den ena är att »Gustav Vasas reformation» och hans »kulturvandaler» gick härjande fram över landets klosterbibliotek, vilket hör samman med plundringen av landets kyrkor.²⁸ Den andra är att djävulen med reformationen blev en betydligt mer framträdande och skrämmande gestalt. Under medeltiden hade djävulen varit ganska hygglig och beskedlig, någon folket kunde skämta om. Efter den lutherska reformationen blev djävulen däremot en skrämmande gestalt, samtidigt som helvetet blev mer konkret och ohyggligt än tidigare.²⁹

I del 2 av *Min svenska historia* finns i kapitlet om Gustav Vasa (»Tyrann II: Gustav I») ett avsnitt om »Kungens kyrka».³⁰ Titeln är väl vald. Moberg driver kraftigt synen att reformationen var ett överhetsprojekt, vilket han i och för sig inte menar var enbart av ondo, eftersom Gustav Vasa bröt kyrkans ekonomiska och militära makt. Dessutom stoppades handeln med avlatsbrev, genom vilka himmelriket såldes till kyrkans medlemmar. På så sätt gjorde Gustav en berömvärd gärning när han frigjorde riket från den allmänliga kyrkan. Men att den lutherska läran också skulle fylla ett andligt behov hos svenskarna stämmer inte, menar Moberg. Folket ville tvärtom behålla sin gamla lära. »I verkligheten framdrevs reformationen av kungens och kronans penningnöd.»³¹

Moberg menar att så vitt han kan se ville Olaus Petri och de andra reformatörerna göra kyrkan till en nationell institution med Gud som enda överhet – »en oberoende folkkyrka», som Moberg benämner den. Det tycker han personligen, som med egna ord tror lika mycket eller lika litet på den ena som på den andra läran, var mycket sympatiskt.

Mobergs uppfattning om Olaus Petri är synnerligen positiv. Till det tredje bandet av *Min svenska historia* planerade han ett kapitel med titeln »Femtonhundralets störste svensk» om ljusgestalten i 1500-talets andliga mörker. Olaus Petri värnade enligt Moberg folkets rättigheter gentemot kyrkan, lagen och kungen. Han hade ett

socialt patos och en kärlek till sanningen.³² Men dessa ideal liksom Olaus Petri själv åsidosattes av kung Gustav, framhåller Moberg i del 2. Istället för en folklig kyrka blev den kungens kyrka. Och den statskyrka Gustav Vasa grundade existerar än idag, skriver Moberg 1971, och för den har han inga sympatier. »En statskyrka är en förnuftsvidrig institution.»³³

Republikanen Moberg var, som Lars-Olof Larsson har påtalat, en tidig och skarp kritiker av Gustav Vasa, vilket inte minst berodde på en överdriven uppfattning om dennes hämndaktioner mot Småland efter Dackeupproret.³⁴ En annan orsak till denna kritik är den kyrkoplundring som enligt Moberg inte bara följde på reformationen, utan var själva orsaken till den. Stor uppmärksamhet ägnas i *Min svenska historia* åt konfiskeringen av kyrkornas egendomar och ägodelar. Värst var plundringen av de många mindre kyrkornas silverklenoder och utsmyckningar, som samlats av fromma människor i århundraden. Kyrkoplundringen var »ett grovt våldförande av bygdernas fromhetsliv.»³⁵

Moberg uttrycker i linje härmed stor sympati för klockupproret 1531, eftersom detta var en direkt följd av kungens kyrkostölder. Även i Dackeupproret spelade dessa in, men var en underordnad orsak jämfört med det fogdevälde och skattetryck som drabbat Smålands allmoge. Likväl hade Dacke gott stöd av de katolska präster som en gång fördrivits från sina kyrkor. Under sin framgångstid återställde han »den folkkyrka som smålänningarna bekant sig till under 400 år.»³⁶ Den torftiga lutherska gudstjänsten avskaffades, »latinnet klingade åter under tempelvalven» och »Småland återgick till sin forna tro», även om folket saknade sitt kyrksilver.³⁷

I anslutning till detta ger Moberg i ett fall en bild av den medeltida kyrkan som är direkt felaktig, nämligen att det före reformationen predikades på latin i gudstjänsterna: Efter Västerås riksdag

32 Eidevall 1976, s. 216–217.

33 Moberg 1971, s. 251.

34 Larsson 2002, s. 9, 264 (med not 134).

35 Moberg 1971, s. 252.

36 Moberg 1971, s. 370.

37 Moberg 1971, s. 371.

28 Moberg 1970, s. 255.

29 Moberg 1970, s. 125.

30 Moberg 1971, s. 250–258.

31 Moberg 1971, s. 259–260.

1527 skulle det »predikas på modersmålet, så att menigheten kunde förstå vad prästerna förkunnade. Det var ett stort framsteg ur religiös upplysningssynpunkt.»³⁸

Påvekyrkans dogmer om helgondyrkan med mera utrensades. Likväl uppstod snart nya luthersk-protestantiska dogmer, som inte var lättare att förstå än »romarkyrkans förkunnelse och mässor på latin.»³⁹ Inte minst blev djävulen mera framträdande och skrämmande i den lutherska förkunnelsen än vad han någonsin varit tidigare. Detta framhöll Moberg, som nämnts ovan, redan i del 1 av sin svenska historia. Och ämnet berör honom personligen: »Den nya kyrkan inplantade hos svensk allmog en helvetesskräck, som skulle bli en stor psykisk folkplåga. Den har fortlevat ända fram till vår tid: jag har känt flera offer för den.»⁴⁰

Han återkommer till temat även i en skildring av »Livet i byalagen», där han skriver om folkliga seder och överhetens kamp mot otukt. Horsbrott var belagda med hårda straff, men sannolikt var dessa jordiska straff mindre avskräckande än den kyrkliga förkunnelsen om helvetet: »Hotet om de eviga straffen, helvetets plågor, som prästen höll levande för sina församlingsbor, hade troligen större effekt på människors leverne.»⁴¹

Kyrkoplundringen och helvetesförkunnelsen är de två mest framträdande dragen i Mobergs skildring av den svenska reformationen och efterreformatoriska kyrkan i *Min svenska historia*. Vi ska nu se hur detta kommer till uttryck i Mobergs historiska romaner.

KÄTTAREHÖVDINGEN, KYRKOTJUVEN OCH KYRKOPLUNDRINGEN

I *Förräddarland* tecknas den förreformatoriska fromheten i tämligen ljusa färger. Moberg ger stundom utförliga skildringar av de katolska kyrkobruken. Han beskriver hur kyrkoherde Brodde om lördagsaftonen läser de fem bönerna till Kristi

sår och sedan aftonmässan. Allt bevittnas av klockaren Jöns, som inte förstår mycket av »prästspråket» men inte heller behöver det – orden riktas till Gud och Gud förstår. Även efter att kungen har genomdrivit sin reformation fortsätter Brodde att läsa mässan på latin. Det är en av hans främsta motståndshandlingar.⁴²

Allmogens kollektiva motstånd mot överheten kom till uttryck i bondefrederna. Moberg beskriver hur folket i de två gränsocknarna samlas på Furs bro för att förnya sin gamla fred. Kyrkoherdarna Brodde och Ivarsson leder sammankomsten som avslutas med att de läser fredsmässan *Pro pace*, men på sockenbornas språk så att alla kan förstå. Orden hämtar Moberg från *Missale Upsalense* från 1513.⁴³

I centrum för folkets religiositet står Mariafromheten, som Moberg tecknar i form av böner, tankar och dialoger. Maria hjälper ungmön genom brudnatten och föderskan genom barnsängen. Varje stuga, hur liten den än är, har en vrå helgad åt Maria. När vandrarmunken Jakob träder in ett plundrat och övergivet hus, ser han att knektarna sparat ett enda ställe från smuts och besudlan: »Också knektarnas gudlösa anhang hade skyggat inför henne; jungfru Maria hade makt även över Djävulens folk.»⁴⁴ Ingela, dotter till kyrkoherde Brodde, är bokstavligt och bildligt en jungfrugestalt, ämnad att bli en Kristi brud i Torkö kloster. När hon i slutet av boken våldtas av en soldat, blir hon en symbol för de övergrepp mot människorna som alltid följer i krigets spår.

I många av Mobergs historiska romaner finns en skeptiker, den som går sina egna vägar i tro och handling. I *Förräddarland* har franciskanmunken Jakob en distanserad hållning till sin kyrka. Liksom sin ordensgrundare, den femfaldigt stigmatiserade *Il Poverello*, lever han fattigt men lyckligt. En vacker sommardag reciterar han Franciskus solsång. Men hans fromhet tar sig framför allt praktiska yttringar. Han vandrar runt i gränsocknarna och hjälper folket att ympa äppelträd och anlägga kål- och kryddgårdar. För

38 Moberg 1971, s. 255. Missuppfattningen var allmän och förekommer fortfarande.

39 Moberg 1971, s. 256.

40 Moberg 1971, s. 256.

41 Moberg 1971, s. 300.

42 Moberg 1967, s. 49–51, 280.

43 Moberg 1967, s. 85–86.

44 Moberg 1967, s. 165.

överdrivet trosnit har han inget till övers. Han berättar för Brodde om en klosterbroder som stoltserade med fem sår på axlar, bröst och ben. Vid närmare undersökning fann man att såren var märken efter lusbett, som försvann med hjälp av en stark lussalva.⁴⁵

Jakob ogillar den självplågan Brodde ålagt sig. Brodde hade som ung präst brutit celibatet och med den gifta kvinnan Gertrud fått en dotter, Ingela. Endast de två och kyrkoherde Ivarsson i grannsocknen, för vilken Brodde biktat sig, kände till detta. För Jakob är celibatskravet en styggelse och mot Guds lag. Själv hade han en gång till följd av tortyr mist allt kroppsligt begär, för vilket han avundas av Brodde. Kampen mot begären är ett vanligt motiv hos Moberg, och något vi ska återkomma till.

Det är framför allt i dialogen mellan munken Jakob och prästerna Brodde och Ivarsson som reformationens tidiga skede gestaltas. Gränsocknarna har nåtts av påbud från uppkomlingen på tronen, Gustav Eriksson, som kräver deras kyrksilver. Värst av allt är att han beskyddar lutheriet, säger Brodde, »den största olycka som någonsin drabbat kristenheten».⁴⁶ Jakob berättar för Brodde om de järtecken som synts i Eisleben, Luthers födelsestad, år 1517. En ko hade fött ett odjur som med sina många munnar på sina många huvuden sagt, att det kommit för att fördärva den heliga romerska kyrkan och störta de kristna i helvetet. Monstret förebådade »kättarehövdingen Luther, som redan vållat stor splittring och mycket elände inom kristenheten.»⁴⁷

När Jakob besöker kyrkoherde Ivarsson i Fridlevstad läser denne just Luthers skrift *Emot de rovgiriga och mordiska bönderna*. För Jakob högläser han Luthers ord att en upprorsman bör slås ihjäl likt en galen hund. »Denna bannlyste munk och furstarnas rövslickare liknar bönderna vid galna hundar! Jag vämjes!», utbrister Ivarsson.⁴⁸ Han föregriper Mobergs omdöme om Luther i koncepten till del tre av *Min svenska historia*, där Luther

framställs som dogmatisk, ortodox och okänslig.⁴⁹ Jakob har en mer nyanserad uppfattning. Han har läst Luthers *Om kyrkans babyloniska fångenskap* och i den finns många tänkvärda ting att läsa, menar han. Att kyrkan sitter fast i rikedomens fångelser har ju hans orden sagt länge. Det var Stora döden som gjorde kyrkan rik; fruktan för helvetet fick folk att skänka stora rikedomar till kyrkan, därför har kyrkan djävulen att tacka för sina rikedomar. Djävulen lurade kyrkan att utfärda avlat och ta betalt för frälsningen. Nu har straffet för kyrkans synd kommit: Mårten Luther. Ivarsson undrar förskräckt om munken försvarar »denne Djävulens äktfödde son?». Nej, men han vill vrida vapnet ur händerna på honom, det som kyrkan själv givit: Avlatskrämmeriet.⁵⁰

Jakob berättar hur han under sina vandringar sett självaste Johann Tetzel, »den störste bland avlatskrämarna», som påstod sig kunna sälja förlåtelse för alla gärningar, till och med våldtäkt av jungfru Maria. Senare skildrar Moberg genom knekten Lasses ögon ett likadant tillfälle i Sverige. Lasse har börjat grubbla över sina synder och kommit att frukta skärseld och helvete. Han vill bikta sig för fader Niklas, som dock jagar bort honom när knekten vägrar att ångra sina synder. Nu ser Lasse hur avlatsförsäljaren bjuder ut sina varor med orden »När penningar i kistan klinga, skall själen ur skärselden springa!», det vill säga den vers som i lite varierande ordalydelser (och möjligen felaktigt) brukar tillskrivas Tetzel.⁵¹

Det första tecknet på en reformation av kyrkan i Sverige blir för sockenprästerna att kung Gustav kräver in kyrksilvret. I ett brev berättar en prästkollega i Södra Vi för Brodde om hur kungens fogdar plundrat kyrkorna. De tog kalkar och monstranser, helgonskåpens bilder, och guld och silver från altardukar och mässkläder. Hos fogdarna hopades stöldgodset, som sedan skickades till Stockholm. Där sprättade drottningen upp altardukarna och mässhakarna och gjorde kläder till sina barn av dem. Jakob konstaterar att små tjuvar hängs i

45 Moberg 1967, s. 108, 115.

46 Moberg 1967, s. 110.

47 Moberg 1967, s. 111.

48 Moberg 1967, s. 170.

49 Eidevall 1976, s. 216. Moberg såg Thomas Müntzer som Luthers motpol, en »jämlighetens apostel» som tog böndernas parti mot överheten.

50 Moberg 1967, s. 170–171.

51 Moberg 1967, s. 172–173, 254–255.

rep, på stora tjuvar hängs guldkedjor.⁵² Brodde bestämmer sig för att gömma sin kyrkas silver från »kyrkotjuven på den svenska tronen.»⁵³

En liknande inställning som Jakob och Brodde har Anders Pipare i den tredje episoden i *Brudarnas källa*. Anders hade anslutit sig till Nils Dacke och firat jul med honom på Bergkvara. Men »kättarekungen» – Anders stående benämning på kung Gustav – hade segrat och Dackes huvud vitnade nu på en stång i Kalmar. Anders kyrkoherde, herr Lambert, har dock inte böjt knä för kättarkungen. Han följer inte den uppländske rövarens påbud och skyddar folket från villfarelser i religionen, trots att ämbetsbröder lagts på stegel och hjul av samma skäl.⁵⁴ Illa gick det också för de fogdar som undanhöll plundrat gods från kungen, ty »ingen blir så förtörnad över att upptäcka sig vara bestulen än just en tjuv, och den uppländske storrvaren blev rasande.»⁵⁵

När handlingen i *Förrädarland* rört sig fram till 1527 kan konsekvenserna av den tidiga reformationen skådas. Gustav Eriksson har kränkt alla kyrkans rättigheter, vilka han svurit att försvara. »Och efter Västerås möte var den heliga allmänliga kyrkan förlorad här i riket.»⁵⁶ Brodde vägrar kröka knän för den nye Baal. Slutligen dör han medan han i en sista motståndshandling ringer i sin kyrkklocka, då kungens tyska knektar kommit till hans kyrka. Jakob klarar sig undan och blir den som får summera kungens reformation: »Med våld var människorna påtvingade lutheriet och gjorda till kättare och i dem skulle inpräntas den falska läran.»⁵⁷

Trots de nyanseringar som sker exempelvis genom Jakobs tankar om avlaten, skildras således reformationens genomförande i Sverige påtagligt negativt i *Förrädarland*.

HELVETESFÖRKUNNELSEN

Efter reformationen kom den kyrkliga förkunnelsen, enligt Moberg, framför allt att syfta till att

hålla folket i tukt. I romanerna möter detta bland annat i *Rid inatt!*. Här är 1650-talets Sverige en mörk tid. Det andliga klimatet präglas av häxtro och djävulstro. Jungfrun Botilla anklagas för att vara häxa och drunknar när hon utsätter sig själv för ett vattenprov.⁵⁸ Samtidigt råder dyrtid och svält. Drottning Kristina skänker bort kronojorden till utländska adelsmän som plågar landets allmoge. Sockenprästerna förkunnar att hungersnöden är en Herrens straffdom för folkets ogudaktiga leverne. Samtidigt bevittnar de på nära håll och drabbas själva av allmogens nöd. Så ser Petrus Magni i Algutsboda hur bönder och präster förtrycks av överheten, som i Luthers anda gärna hänvisar till Romarbrevet 13 när de kräver folkets och prästernas underkastelse.⁵⁹ Hans vän Arvid Tiderus i Väckelsång skriver från riksdagen i Stockholm att prästerna kämpat för deras rättigheter men förrättats av drottningen och biskoparna.⁶⁰

Den andra episoden i *Brudarnas källa* utspelar sig i pestens år 1710, då folket i byarna isolerar sig för att undgå smittan. All kontakt med utomstående ska undvikas. Likväl förbarmar sig Anders Eriks Sons mor över en vandrare som begär natthärbärge. Sjukdomen är obarmhärtig, men därför skulle inte de vara lika obarmhärtiga, säger hon. »Det var för våra hårda hjärtans skull, som sjukdomen var kommen.»⁶¹ Pesten kommer snart till huset och det första offret blir Anders syster. Man konstaterar att det nog var vandraren som tagit döden till gården. Men Anders mor vill inte ångra en god gärning. När de stiger upp ur sina gravar och ställs inför domen, ska den tillräknas dem av Gud. Dessutom var de alla i Guds hand; kom döden inte med sjukdomen kunde Gud sända den på tusen andra sätt. När så även modern dör får hon inte begravas på kyrkogården, som för att hindra smittspridning är stängd. Anders vet att modern inte vill ligga i ovidig jord men vågar inte bryta mot förbudet. Men han kan inte heller tro att deras mor för den skull för evigt skulle pinas i helvetet. De som förbjudit henne kyrkogården fick

52 Moberg 1967, s. 269–271.

53 Moberg 1967, s. 277.

54 Moberg 1974, s. 76–79.

55 Moberg 1974, s. 81.

56 Moberg 1967, s. 269.

57 Moberg 1967, s. 292.

58 Moberg 1981, s. 144–145, 264–269.

59 Moberg 1981, s. 13–14, 76–80.

60 Moberg 1981, s. 160–163, 239–245.

61 Moberg 1974, s. 53.

också svara för henne inför Gud, tröstar Anders sig.⁶² Tron på helvetet är stark, men Anders och hans mor finner tröst i tron på en nådig Gud.

I *Mans kvinna* står fattighjonet Herman, Håkans farbror, likt Jakob i *Förräddarland* för levnadsviisdom och förnuft. Han är en skeptiker som tänker själv gentemot kyrkoläran. Helvetesförkunnelsen har han inget till övers för. »Helvetet finns troligen inte, men det borde inrättas, om det fanns en kärring till av Karnas sort», tänker Herman när han betraktar åldermannens hustru.⁶³ Det värsta är att den håller tillbaka människornas naturliga lustar. Helti onödan håller de sig ifrån varandra, »skrämda av helvetet genom prästen och av prästen genom helvetet.»⁶⁴

För Märیت är lusten till Håkan en djävulens fres-telse. Hon fruktat att bryta katekesens sjätte bud och i kyrkan söker hon i Guds ord kraft mot fres-telsen. Som ett tecken på sitt allvar iklär hon sig sitt svarta livstykke istället för det vackra röda. »Svart är allvaret, och det förkunnas av en man i svart kapp.»⁶⁵ Men hon bär inom sig ett motstånd mot prästens ord. När hon nästa gång går till kyrkan förmår hon inte lyssna på rätt sätt. Tvivlet gror – är det döda ord som kommer ur prästens mun?⁶⁶

När Märitys man Påvel måste lämna byn för att resa till sin döende far ställs allting på sin spets. Först är Märیت övertygad om att hon kan stå emot begäret till Håkan. Rädslan är borta; allt vad synd och eviga straff hette vill hon glömma. »Allt hon hört om skökor och hordom och helvetets fördömel-ser skrämd inte längre, ty det gällde inte henne.»⁶⁷ Ändå släpper oron och tvivlen aldrig Märیت. »Va tror du Gud gör med oss för detta?», frågar hon Håkan när begäret slutligen segrat.⁶⁸ Men Håkan lider aldrig samma kval. Håkans tro på Guds domar och eviga straff är lös och obestämd. Han har inte varit till sakramentet på fem år, och trots att han umgåtts med en gift kvinna känner han ingen

fruktan. Han vill inte tro, »att de ådragit sig evig fördömelse därför att de följt sin största lust.»⁶⁹

Märیت, däremot, grubblar. Varför har Gud skapat synden så ljuvlig? Om bara Gud gjort synden till något hemskt hade hon skytt den. På predikstolen används ordet hordom. Men varför används ett så fult ord om det hon varit med om? Är det Guds profeter som hittat på det, eller rent av människor?⁷⁰ Hon fruktat Guds dom för synden hon begått och ännu begår, men ser också orsaken till sin fruktan. Har inte Håkan märkt att det är skräcken som gör människor fromma och gud-aktiga? »De blir det inte därför att de längtar till himlen utan därför att de inte vill komma till helvetet. En sådan gudsfruktan kunde man leva utan och vara lika god som andra, för den gjorde ingen människa bättre», blir hennes slutsats.⁷¹ Den gör Märیت otypisk för kvinnorna i Mobergs romaner.

I *Min svenska historia* berättar Moberg att han känt flera offer för den helvetesskräck som kom till svenskarna med reformationen. Den påverkade även honom själv i barn- och ungdomen, då fruktan för den eviga pinan kunde hålla honom vaken om nätterna.⁷² Men den han främst avser torde vara hans egen mor, Ida. Ida Moberg och även systemen Elsa går igen i gestalter som Ida i *Raskens* och Kristina i *Utvandrarna*.⁷³ I ett brev till vännen Ingemar Hedenius (1908–1982) med anledning av dennes nyutgivna bok *Helvetesläran* (1972) skriver Moberg:

Du har framför allt med förkrossande bevis klarlagt, vilken oerhörd grym religion kristendomen är. Ingen har förut visat mig vilken andel läran om ett helvete verkligen har i denna religion. Ja, arma mänsklighet i Västerlandet som ett par tusen år har levat i fruktan för »den eviga elden». Det är ju inte verkligheten själv – vem vet hur detta begrepp är beskaf-fat? – utan våra föreställningar om verkligheten, som utgör vår stora plåga! Och människans föreställningar om det liv som kan vänta efter döden har ju fördärvat hennes glädje åt detta livet! Jag har erfarit exempel på det från personer som stått mig mycket nära.⁷⁴

Detta motiv är mycket närvarande i den självbio-

62 Moberg 1974, s. 56–57.

63 Moberg 1952, s. 11.

64 Moberg 1952, s. 27.

65 Moberg 1952, s. 54–55.

66 Moberg 1952, s. 70.

67 Moberg 1952, s. 79.

68 Moberg 1952, s. 93.

69 Moberg 1952, s. 93.

70 Moberg 1952, s. 93–94.

71 Moberg 1952, s. 104.

72 Moberg 1968, s. 83–84.

73 von Platen 1978, s. 39.

74 Citat efter Liljestrand (red.) 2008, s. 348–349.

grafiska *Din stund på jorden* (1963). Alberts och Sigfrids morbror, Johannes i Bogesjö, är gammalläsare och bygdepredikant. En söndag i juni predikar han på föräldrarnas gård. Syrenerna blommar och fruktträden grönskar. »Det var ljus över jorden.» Men Johannes predikar om helvetet. Utifrån Matt. 25:41 skildrar han de plågor som drabbar dem som på den yttersta dagen ställs på Jesu vänstra sida. Tänk, säger Johannes, på hur det känns att bränna sig på spisen, och betänk hur det skulle vara att plågas av eld i evig tid. Den unge Albert har en gång bränt sig och känner åter svedan. Med sin förkunnelse driver Johannes bort den ljusa sommardagen och manar istället fram helvetet. Junidag blir domedag. Men Sigfrid och Albert smiter från predikan. Sigfrid har hittat ett fågelbo han vill visa sin bror. Och för Sigfrid finns inget helvete. »Dä ä bara nåenting som prästerna pratar om.» Är helvetet något påhittat, frågar Albert sin storebror. Ja, det kan du vara säker på, svarar Sigfrid.⁷⁵

Likt Jakob i *Förrädarland* och Herman och Håkan i *Mans kvinna* är Sigfrid en tvivlare. Efter Sigfrids död förlorar även Albert sin tro. Men om Alberts mor släpper fruktan inte greppet: Fick Sigfrid komma till himlen? Hon blev aldrig kvitt sin rädsla för helvetet. Den plågade henne hela livet. »Om helvetet kan det sägas: Tron på det är tillräcklig. Den tron rövade livets glädje från min mor.»⁷⁶

Vi har mött den i historieboken, de historiska romanerna, brevet till Hedenius och den självbiografiska romanen, ständigt återkommer Moberg till helvetesförkunnelsens inverkan på den svenska befolkningen – för honom en avgörande och långvarig effekt av den lutherska reformationen.

MOBERGS HISTORISKA EMPATI OCH KRITIK

Mobergs dom faller hård över reformationen. Det gäller både upphov och metod. Det största felet var att den genomfördes av överheten, mot folkets vilja. Redan detta, tvånget, är skäl nog att göra

reformationen mycket problematisk för Moberg. Ett annat är den kyrkoplundring som Moberg utförligt skildrar i *Min svenska historia* och i romanerna, och som dels är orsaken till reformationen, dels dess första svåra konsekvens. Den på längre sikt allvarligaste konsekvensen var dock den helvetesskräck som lutherdomen inplanterade i människorna, och som Moberg låter prägla flera av sina romangestalter.

Att denna bild överensstämmer mellan *Min svenska historia* och *Förrädarland* förvånar inte. Böckerna skrevs med blott några få års mellanrum och bygger delvis på samma källor. Men den återfinns också i 1940-talets *Brudarnas källa* och *Rid inatt!* samt i *Mans kvinna* från 1933.

Den historieskrivning Moberg bekänner sig till i *Min svenska historia*, att uppmärksamma allmogens (det vill säga allt folkets) historia, hade sedan länge präglat hans romanförfattande. Reformationen skildras underifrån men betraktas som ett överhetsprojekt. På så sätt ger skildringarna av reformationen och den efterreformatoriska kyrkan i Sverige uttryck för Mobergs kritiska historieskrivning, för att tala med Nietzsche, och ett moraliskt historiebrev, strävande efter att återupptäcka och rehabilitera en undertryckt historia, för att tala med Karlssons typologi.

I liknande termer fast med annan innebörd har Anders Jarlert talat för en »moralisk historieskrivning utan moralism». Det handlar om historikerns möjlighet att inta »en position mellan moralism och relativism, där historisk empati och historisk kritik kan kombineras.»⁷⁷ Ingen kan fränkänna Moberg hans stora historiska empati, hans enorma förmåga att känna med och gestalta människor i det förflutna. Mobergs historiska kritik var på sätt och vis mer begränsad. Han strävade efter att skildra historiska fakta så objektivt som möjligt och grundade även sina historiska romaner i såväl egna källstudier som professionell forskning. Samtidigt är den historiska kritiken ensidig. I sitt moraliska historiebrev tar Moberg alltid ställning för den underordnade, i skildringen av reformationen på ett sätt som är samtidigt moraliskt och moraliserande.

⁷⁵ Moberg 1965, s. 81–85.

⁷⁶ Moberg 1965, s. 89.

⁷⁷ Jarlert 2012, s. 56.

Summary:

MOBERG AND THE REFORMATION. A
CHURCH HISTORICAL READING OF
VILHELM MOBERG'S HISTORICAL NOVELS

In this article I examine how the Swedish author Vilhelm Moberg (1898–1973) depicts the Reformation and its consequences in Sweden in his history book *Min svenska historia* («My Swedish History») and in his historical novels. Moberg always sympathizes with the common man and considers the Reformation to be the King's project not wanted by the people. The Reformation, according to Moberg, mostly had negative consequences. Key themes in his works are the King's robbing of church property and the Lutheran priests' preaching on hell, which affected the Swedish people for centuries. In Nietzsche's terms, Moberg represents a critical writing of history. Moberg makes a moral use of history not without moralistic tendencies, aiming to rehabilitate the history of the oppressed.

Referenser

VERK AV VILHELM MOBERG:

- Berättelser ur min levnad*, Stockholm 1968.
Brudarnas källa. En legend om de bofasta, Stockholm 1974 (först utg. 1946).
Din stund på jorden, Stockholm 1965 (först utg. 1963).
Förräddarland. En berättelse om människor som historien har glömt, Stockholm 1967.
Mans kvinna. Roman från Varend på 1790-talet, Stockholm 1952 (först utg. 1933).
Min svenska historia berättad för folket. Första delen. Från Oden till Engelbrekt, Stockholm 1970.
Min svenska historia berättad för folket. Andra delen. Från Engelbrekt till Dacke, Stockholm 1971.
Rid i natt! Roman från Varend 1650, Stockholm 1981 (först utg. 1941).

ÖVRIG LITTERATUR:

- Aronsson, Peter, »Den historiska romanen och historikerna. Vilhelm Mobergs *Rid inatt!* i debatten», i Ingrid Nettervik (red.), *Vilhelm Moberg i blickpunkten*, Växjö 1999, s. 174–208.
 Aronsson, Peter, *Historiebruk – att använda det förflutna*, Lund 2004.
 Dahlbacka, Jakob, *Framåt med stöd av det förflutna. Religiöst historiebruk hos Anders Svedberg*, Åbo 2015.
 Eidevall, Gunnar, *Berättaren Vilhelm Moberg*, Stockholm 1976.
 Eidevall, Gunnar (red.), *Vilhelm Moberg läst på nytt. 12 studier i hans författarskap*, Stockholm 1994.
 Gadamer, Hans-Georg, »The Problem of Historical Consciousness», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 5:1 (1975), s. 8–52.
 Holmes, Philip, »Moberg och Bibeln», i Ingrid Nettervik (red.), *Vilhelm Moberg i blickpunkten*, Växjö 1999, s. 93–115.
 Holmes, Philip, *Vilhelm Moberg. En introduktion till hans författarskap*, Stockholm 2001.
 Jarlert, Anders, *Kontinuitet och förnyelse i Bo Giertz kyrkohistoriska romaner*, Lund 1990.
 Jarlert, Anders, »Moralisk historieskrivning – utan moralism. Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 88:2 (2012), s. 49–57.
 Jeismann, Karl-Ernst, »Geschichtsbewußtsein – Theorie», i Klaus Bergmann, Klaus Frölich & Annette

- Kuhn (red.), *Handbuch Der Geschichtsdidaktik*, Hannover 1997, s. 42–44.
- Klas-Göran Karlsson, »Historia, historiedidaktik och historiebruk – teori och perspektiv», i Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander (red.), *Historien är närvarande. Historiedidaktik som teori och tillämpning*, Lund 2014, s. 13–89.
- Karlsson, Klas-Göran, »Historiedidaktik: Begrepp, teori och analys», i Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander (red.), *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*, Lund 2009, s. 25–69.
- Larsen, Kurt E. (red.), *Historiebruk i väckelseforskningen*, Lund 2016.
- Larsson, Lars-Olof, *Gustav Vasa. Landsfader eller tyrann?*, Stockholm 2002.
- Liljestrand, Jens (red.), »Du tror väl att jag är död». *Vilhelm Mobergs brev 1950–1973*, Stockholm 2008.
- Liljestrand, Jens, *Mobergland. Personligt och politiskt i Vilhelm Mobergs utvandrarserie*, Stockholm 2009.
- Lukacs, John, *Historical Consciousness. The Remembered Past*, New Brunswick 1994.
- Mårtensson, Sigvard, *Vilhelm Moberg. En biografi*, Stockholm 1956.
- Nettervik, Ingrid (red.), *Vilhelm Moberg i blickpunkten*, Växjö 1999.
- Nettervik, Ingrid & Williams, Anna (red.), *Vidare med Vilhelm Moberg. Åtta forskare om hans författarskap*, Stockholm 2009.
- Neuhaus, Sinikka, *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527–1542*, Lund 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Om historiens nytta och skada. En otidsenlig betraktelse*, översättning och inledning av Alf W. Johansson, Stockholm 1998.
- Nordbäck, Carola, »'Det gäller att lära av den heliga historien'. Historiebruk i kyrkohistoriska romaner», i Kim Groop & Birgitta Sarelin (red.), *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse. Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen*, Helsingfors 2013, s. 23–42.
- Nordbäck, Carola, »Kyrkohistorisk historiebruksforskning», i Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red.), *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, Göteborg 2014, s. 14–43.
- Platen, Magnus von, *Den unge Vilhelm Moberg. En levnadsteckning*, Stockholm 1978.
- Rüsen, Jörn, *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*, Göteborg 2004.
- Sjöberg, Erik, *Battlefields of Memory. The Macedonian Conflict and Greek Historical Culture*, Umeå 2011.
- Zander, Ulf, *Fornstora dagar, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från sekelskifte till sekelskifte*, Lund 2009.

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	141
Nordisk kyrkohistoria	183

Allmän kyrkohistoria

Carsten Selch Jensen

MED ORD OG IKKE MED SLAG. Teologi og historieskrivning i Henrik af Lettlands krønike (ca. 1227). (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 71)

København: Det Teologiske Fakultet 2017, 476 sid.

Henrik av Lettlands krönika (*Henrici Chronicon Livoniae*) är den mest omfattande berättande källan till Estlands och Lettlands kristnande. Detta finns dock omnämnt även i en del andra krönikor, fastän endast i mindre utsträckning. Henrik skildrar tiden från c:a 1184 till 1227. Textmassan är jämförelsevis omfattande; 169 sidor latin i modernt tryck från 1959. Framställningssättet är förhållandevis ensidigt och vittnar inte om några större litterära kvaliteter. På grund av sin unicitet har den emellertid blivit ordentligt uppmärksammad inom forskningen – i Baltikum givetvis, men också i Tyskland och Danmark. I det sistnämnda fallet bland annat därför att den legat till grund för den senare legenden om att den danska flaggan, Dannebrog, föll ner från himlen under ett fältslag i Estland år 1219 i närvaro av bland andra ärkebiskop Anders Sunesen av Lund.

Den 19 maj 2017 disputerade universitetslektor PhD Carsten Selch Jensen på Henriks krönika med en avhandling för teologie doktorsgraden vid Köpenhamns universitet med undertecknad som förste opponent. Det handlar alltså om vad man i Sverige skulle kunna kalla en gammaldags avhandling och som i Tyskland motsvarar en så kallad Habilitationsschrift. Det betyder att en sådan avhandling som regel är avsevärt omfångsrikare än de som försvaras för PhD-examen, vilket medför att många synpunkter kan läggas på enskildheter i framställningen. När det gäller helheten motsvarar

föreliggande avhandling de vetenskapliga krav som kan ställas.

Redan undertiteln på avhandlingen föranleder en kommentar. Den är lite för allmänt hållen, eftersom det är »teologi och historieskrivning» som Henriks krönika innehåller och knappast något annat. För att bättre återge vad avhandlingen handlar om, och inte krönikan, kunde förf. kanske ha valt en titel av ungefär följande lydelse: »Komposition och berättarteknik i Henrik av Lettlands historieskrivning»; det är just detta som förf. ser som sin vetenskapliga uppgift att klarlägga. Han formulerar till det ändamålet fyra frågeställningar: a) Hurudan är textens »inre struktur»?; b) Hur framställer Henrik egentligen koloniserings- och kristnandeprocessen i Estland och Lettland?, c) Hur framställer Henrik kultur- och religionsmötet där? och d) Hur skapar Henrik en bestämd bild av de historiska händelserna som passar in i hans egen teologiska och kyrkopolitiska ram? Avhandlingen rör sig alltså på två nivåer med Henriks text, dels själva strukturen i berättandet, dels det faktiska, historiska innehållet – verkligheten, om man så vill. Det får betraktas som en välgrundad och intresseväckande forskningsuppgift. Förf. är emellertid något återhållsam när det gäller att diskutera metodfrågor, och man får inte helt klart för sig hur han tänkt att man på bästa sätt närmar sig Henriks text för att hantera de uppställda problemformuleringarna. Han kunde härvidlag ha varit tydligare med avseende på vilka olika möjligheter som står till buds. Och som han själv påpekar, är det inte självklart hur man rent metodiskt skall kunna skilja på Henriks framställning och den bakomliggande verkligheten. Men det stannar vid denna grundläggande reflexion.

Förf. framställer också två huvudteser som är väldigt olika varandra. Den första är övergripande och avser Henriks sätt att skriva historia: Han skrev det som i forskningen har blivit karakteriserat med

termen 'helig historia'. Detta är förf:s generella analysbegrepp och följer med genom hela avhandlingen på ett nästan övertydligt sätt. Därmed avses att Henrik satte in den historia som han skildrade i ett bibliskt perspektiv. Genom talrika hänvisningar och allusioner till inte minst gammaltestamentliga texter, som i synnerhet behandlar krigföring – därvidlag särskilt Första Mackabeerboken – sätter han in kristnandet av de båda baltiska områdena i frälsningshistorien. Förf. lyckas utan tvekan visa att 'helig historia' fungerar som begrepp för att analysera Henriks berättelse, även om man hade önskat en fördjupning av resonemangen kring innehållet i de bibeltexter som Henrik använde sig av. Detta gäller också om de texter som Henrik hämtade ur det som förf. benämner »den kyrkohistoriska litteraturen». Det rör sig huvudsakligen om texter som återfanns i brevvariet men det gäller också andra texter från kyrkans gudstjänstliv i vid mening.

Den andra tesen är mer konkret och empiriskt prövbar och gäller att Henrik skrev sin krönika som en konsekvens av den intensifierade påvliga missions- och korstågspolitik gällande Baltikum som kom till uttryck under påven Honorius III (1216–1227). Bland annat kom han, till skillnad från sin företrädare Innocentius III (1198–1216), att jämställa de andliga förmåner (avlat) som erhöles för deltagande i korståg till Baltikum med dem som erhöles vid korståg till Det heliga landet. Han intensifierade kontakterna med Riga-kyrkan och gav den därmed en starkare och befäst ställning, som i förlängningen ledde till att biskopen av Riga erhöles ärkebiskoplig rang. Det skedde dock först 1255. Också i detta fall kan förf. sägas ha lyckats hävda sin tes, även om man känner sig mer tveksam inför hans antagande att Henrik var så påverkad av förhållandena under påven Honorius och dennes insatser för missionen i Baltikum, det vill säga under den tid då Henrik själv skrev, att han lät dem medvetet stå som modell för hur det faktiskt hade varit också under tidigare påvars tid. Hans historieskrivning påverkades alltså enligt förf. av hans samtid på ett sådant sätt att han »tillbakaprojicerade den klara och mer direkt aktivistiska hållningen till mission och korståg hos påven Honorius III till den tidiga fasen av missionsarbetet...» (s. 306). Detta innebär

således – fastän förf. inte särskilt framhåller det – att Henrik skulle ha begått våld på verkligheten i sitt medvetet valda sätt att framställa, eller kanske hellre, konstruera historien. Hans syfte med detta sätt att skriva skulle ha varit att ge Riga-kyrkan än starkare legitimitet. Därmed kan hans framställning, enligt förf., tydligt föras in under det av senare tids forskning etablerade begreppet 'grundläggningshistoria'. Att så är fallet kan för övrigt också betraktas som en av förf:s huvudteser, även om han inte diskuterar saken som en sådan.

Vid sidan om inledning, som omfattar hela 60 sidor, har författaren disponerat avhandlingen i fyra tematiska kapitel, vilka föregås av en (kap. 2) mycket omfattande contextualisering och historisk bakgrundsteckning till Henriks krönika (s. 75–145). Den första delen av detta kapitel, 2.1–2.5, behandlar den påvliga missions- och korstågspolitiken i Östersjöområdet från 1100-talets början och framåt och motiverar väl sin plats i avhandlingen. Lite problematiska är dock avsnitten 2.6–2.14, eftersom innehållet där i stor utsträckning bygger på Henriks egen framställning. Det blir alltså ett slags rundgång: Förf. tecknar den historiska bakgrunden till Henriks krönika huvudsakligen med hjälp av Henrik själv. Detta får också den mindre goda konsekvensen att i stort sett allt som står på dessa sidor (s. 101–144) återkommer, men fördjupat, på olika ställen längre fram i avhandlingen. En lösning på detta dispositionsproblem, som är till nackdel för avhandlingens progression och lite förvirrande för läsaren, hade varit att helt enkelt låta bli att skriva avsnitten.

Så, på s. 145 startar den tematiska behandlingen av krönikan. Kapitel 3 handlar om den tidiga missionen i nuvarande Lettland och grundläggningen av livländsk bosättning i Üxküll, något som blev utgångspunkten för en permanent mission från tysk sida. Förf. ägnar med rätta ganska stor uppmärksamhet åt de första åren av mission, vilka omfattar tiden 1184–1196 och de två första »böckerna» i Henriks krönika. Här analyserar förf. missionen som ett Guds verk och ägnar åtskilligt utrymme åt det rent geografiska rummet; han visar hur Henrik uppfattade saken så, att ett hedniskt rum förvandlades till ett kristet rum eller snarare ett antal kristna

platser. Han för en intressant diskussion om vilken roll skogarna och havet därvidlag spelade för Henriks framställning av det pågående religions- och kulturmötet.

Förf. visar hur Henrik bygger upp sin krönika i fråga om de huvudsakliga aktörerna, biskoparna Meinhard och Bertold, så att de ges drag av bibliska gestalter och således blir förebilder för missionen. En väsentlig slutsats i detta kapitel är också att den uppfattning som varit gängse i tidigare forskning, nämligen att den tidigaste missionen var helt fredlig och först senare ersattes av mission med påtagliga och ofta förekommande inslag av våld (svärdsmission), inte kan underbyggas med hjälp av Henriks berättelse. Det har hela tiden handlat om både ord (predikan och undervisning) och slag (krigföring), vilket knappast framgår av avhandlingens huvudtitel. Men denna, som är ett citat ur krönikan (*verbis non verberibus*), får sin förklaring på s. 178ff.: Det var hela tiden fråga om att själva omvändelsen till kristen tro ändock inte kunde tvingas fram med militära medel. Och det må ju så vara. Vad som är lite svårare att förstå är att förf. (s. 371) betraktar dessa ord som »krönikans strukturella grepp» utan att egentligen precisera vad han avser med det.

Kapitel 4 ägnas åt »hedningar och ortodoxa kristna i Henriks skildring». Det är avhandlingens kanske mest spännande kapitel, som stimulerar till mängder av tankar om vad som faktiskt mötte missionärerna i Baltikum. Vilka folkslag fanns där? Vilka trosföreställningar och religiösa seder och bruk utmärkte dem? Vilka heliga platser rörde det sig om? Hur begravde man de döda? Offrade man djur och människor? En huvudsaklig slutsats efter att förf. behandlat de nämnda problemen är också här att Henrik försökte passa in skildringen av förhållandena i det som kallas 'helig historia' med hjälp av välkända bibliska berättelser. När det gäller ryssarna och den ortodoxa kyrkan i Henriks framställning visar förf. hur dessa skildras på ett annat sätt än hedningarna: Inledningsvis visade de en öppenhet mot den tyska missionen men övergick till att svika Riga-kyrkan genom att ingå allianser med dess fiender. Förf. visar också hur Henrik kritiserade den ortodoxa kyrkans doppraxis, som innebar att man inte omedelbart döpte personer i

erövrade områden utan endast utkrävde tributer. Förf. hävdar att detta är ett bevis för att Henrik utsatte den ortodoxa kyrkan för en »generell teologisk kritik» och menade att ryssarna »på intet sätt representerade en sann kristen tro». Men det är nog att gå för långt. Några egentliga teologiska diskussioner rörande den ortodoxa kyrkans lära kan man inte finna hos Henrik – det handlar hela tiden om praxis – till skillnad från vad som gäller om den obetydligt äldre krönikeskrivaren Arnold av Lübecks framställning i detta avseende.

Det femte kapitlet behandlar Henriks beskrivning av de krig vilka beledsagade eller utgjorde en del av missionsstrategin i Baltikum. Syftet är att visa att Henrik inte bara hade en rent registrerande avsikt med skildringarna av dem, utan att de ingick som den väsentligaste komponenten i hans berättarteknik. Med direkta referenser till bibliska berättelser gav Henrik dem en frälsningshistorisk betydelse för folken i Baltikum, och de blev därmed fundamentala för hans sätt att berätta 'helig historia', enligt förf. Under rubriker som »Herrens strid» och »Krigstjänst som gudstjänst» visar författaren att det var just detta som Henrik hade som syfte med sin krönika. Förf. kommer också in på den andliga belöningen för dem som ställde sig till förfogande för krigsexpeditioner i missionens tjänst, det vill säga den avlat som påvarna beviljade. Uppenbart är att källornas språkbruk inte är helt entydigt på denna punkt. Till kapitlets frågor hör även den om prästerskapets konkreta och faktiska deltagande i krigiska aktiviteter, och förf. visar att Henrik inte på något sätt uttryckte några invändningar mot detta, fastän den gällande kyrkorätten innehöll ganska tydliga förbud mot sådant deltagande från biskopars och prästers sida.

I kapitel sex analyserar förf. missionsatsningarna i anslutning till Henriks eget språkbruk under rubriken »Arbetet i Herrens vingård». Här handlar det framför allt om Henriks framställning av de centrala aktörerna i missionen, och mot varandra ställdes de som betecknas som de sanna vingårdsarbetarna och de som kallas de falska. Till de sistnämnda hörde inte minst danskar, men även svenskar, vilka enligt krönikan utgjorde orättmätiga konkurrenter till dem som tillhörde Riga-kyrkan och så att säga

sökte kyrkligt annektera de områden som låg inom dennas missionsfält. Förf. tydliggör dessa spänningar mellan olika intressenter i den tidiga missionen i Baltikum. Samtidigt porträtter han några av de första missionsbiskoparna under etableringen av Riga-kyrkan, varvid även martyrperspektivet och de första eventuella lokala helgonen kommer in i bilden. Kanske hade man önskat en lite tydligare redovisning från förf:s sida rörande hans syn på den *translatio* (förf:s term), som skall ha ägt rum i Riga med biskoparna Meinhards och Bertolds kvarlevor (s. 354–356).

Slutligen handlar det sjunde kapitlet om hur Henrik skildrade det kristna livet i de nyomvända områdena. Här spelade besluten vid det fjärde Laterankonciliet 1215 – där en biskop från Lettland och en från Estland var närvarande – en väsentlig roll, liksom påven Honorius' fortsättning av arbetet i konciliets anda i enlighet med en av förf:s huvudteser. Här kommer författaren även in på frågor av mer praktisk teologisk art, såsom omvändelse och dop/doppraxis. Bland annat berättar Henrik om att massdop företagits genom kollektiv vigvattenbestänkning, vilket öppnar upp för att många viktiga reflexioner kan göras om faktisk praxis och teologiskt tänkande. Förf. behandlar i detta kapitel också det som han kallar »Kristenlivets regler» (s. 399–402). Som utgångspunkt gäller det huvudsakligen de kyrkorättsliga termerna *ius*, *lex* och *consuetudo*. Här må väl sägas att förf. inte har nått fram till den klarhet som vore önskvärd med avseende på deras respektive innebörd och därmed hur de bäst återges på danska; förf. vacklar betänkligt i sitt eget språkbruk.

Så några få exempel på annat sådant som nog borde ha fördjupats något litet eller förtydligats (fler andra skulle kunna ges). Definitionen av vad som avsågs eller bör avses med ett korståg under medeltiden har varit föremål för åtskilliga forskares tankemöda. Så också för avhandlingens förf. På s. 27ff. tas frågan upp, och förf. ansluter sig »helt och fullt» till Norman Housleys definitioner, innebärande att studiet av korstågen måste utgå från »what crusading meant to its contemporaries». Men det fanns ingen samtida definition av korståg, och då kanske det inte är så upplysande att ansluta

sig till Housley. Kanske bör man också ställa frågan om det är Henrik och hans samtids författare som skapar begreppen för analys eller om det är den som analyserar.

På s. 92 (se även s. 292) hävdar förf., i motsättning till tidigare forskning rörande »det rättfärdiga kriget», att Gratianus »faktiskt stod fast vid det klassiska augustinska förbudet mot omvändelse genom tvång». Är det verkligen så entydigt? Förf. hänvisar till *Causa 23* i Gratianus *Decretum*. Denna omfattar 70 spalter tätttryckt latin i kvartofomat, och med tanke på hur Gratianus' verk är uppbyggt borde nog läsaren få veta, inte bara *var* i Gratianus' egen text just denna hans ståndpunkt framgår, utan också *hur* han själv uttryckte sig. Saken är inte oväsentlig för avhandlingen.

På s. 169ff. behandlar förf. det första domkapitlet i Riga och det första biskopsvalet. Om jag läser förf. korrekt, skulle ett domkapitel i Üxküll ha inrättats redan 1186. Det hade »i början säkerligen en ytterst oansenlig storlek». Påståendet borde ha belagts ytterligare och kommenterats ytterligare. Sanningen är väl den att vi inte vet något om något så tidigt domkapitel – Henriks text ger inga upplysningar. När det gäller att den förste biskopens efterträdare skulle utses, talar förf. om att ett val av denne ägde rum. Men något sådant finns inte omnämnt i texten hos Henrik, och det antyder väl att det inte fanns något domkapitel, vilket i så fall skulle ha haft rösträtten. Nu tillfrågade man, enligt Henrik, Livlands (Lettlands) och Treydens äldste (*seniores*), vilka var lekmän, och så vände man sig till metropoliten, det vill säga ärkebiskopen av Hamburg-Bremen. Likväl hävdar förf. (s. 174, 175) att detta var »helt i överensstämmelse med kanonisk rätt». Det hela hade kunnat utredas noggrannare, och läsaren hade kunnat få besked om vad förf. i detta fall avser med »kanonisk rätt», särskilt som andra Laterankonciliet 1139 överförde rätten till biskopsval till just domkapiteln.

Beträffande formalia kan sägas att korrekturläsningen av de moderna forskarnas namn, liksom titlar på böcker och artiklar på andra språk än danska, kunde ha varit bättre. Förf. har valt att i princip använda sig av det anglosaxiska sättet att bruka versaler som begynnelsebokstäver på alla

huvudord i en titel, men detta har han inte genomfört fullt ut i praktiken, och dessutom verkar det ha smittat av sig, så att adjektiv i titlar på tyska erhållit stora bokstäver (exempelvis s. 85 not 183, 184). Inledningsvis (s. 11 och 12) är avhandlingen försedd med två kartor. I stället för dessa borde det ha gjorts nya kartor eller åtminstone en sådan som tydligt relaterar till avhandlingen och Henriks text, eftersom båda är fyllda av namn på orter, floder och områden. Och dessa (nya) kartor borde förses med ordentliga förklaringar till vad de föreställer och dessutom bli föremål för hänvisningar i avhandlingens text. Vidare saknas det upplysningar om, ur vilken handskrift den text har hämtats som har avtrycks på bokens framsida. Förf:s sätt att hänvisa till och citera Henriks latin är inte tillfredsställande och följer inte normala regler. Många gånger kunde latinet helt ha uteslutits; det är svårt att förstå vilken funktion det faktiskt fyller. På några få ställen handlar det om felöversättningar, men det är obetydligt. Förf:s mindre goda bruk av latin påverkar dock inte de resonemang som förs eller de slutsatser som dras.

Trots de kritiska anmärkningar som kan göras till en så omfattande text som det är fråga om och de nyfikenhetsfrågor som väcks måste det sägas att avhandlingen är lättläst, och förf. genomför på ett tillgängligt sätt det han har förutskickat att genomföra. Han driver sina teser, särskilt den om att Henrik konstruerat sin text som »helig historia», med påtaglig intensitet, så att ingen läsare kan ta miste på vad han vill ha sagt. Över huvud taget gäller om avhandlingen som helhet att de grundläggande argumentationskedjorna och de därmed sammanhängande, nyanserade analyserna håller för en kritisk granskning. Därför är det ingen tvekan om att den kommer att vara ett standardverk i framtida forskning både vad gäller att hänvisa till den och att vetenskapligt diskutera dess hypoteser, teser och slutsatser.

BERTIL NILSSON

Claes Gejrot (red.)

THE MARTILOGE OF SYON ABBEY. The Texts Relevant to the History of the English Birgittines. Edited and Translated by Claes Gejrot. (Runica et mediævalia. Editiones 7)

Stockholm: Sällskapet Runica et Mediævalia 2015, 176 sid.

Syon Abbey, Englands enda birgittinkloster, grundades 1415 av Henrik V. Som ett av Englands rikaste och mest inflytelserika kloster spelade det en viktig roll i landets religiösa liv fram till 1539, då det upplöstes av Henrik VIII. Till skillnad från många andra engelska kloster överlevde Syon reformationen, och nunnorna och munkarna förde en kringflackande tillvaro i Nederländerna och Frankrike tills de kunde slå sig ner i Lissabon 1594. Först på 1800-talet blev det möjligt för Syon att permanent återvända till England. Syon Abbey, dess människor och texter är av största intresse för den som studerar birgittinorden och dess historia, men de är också viktiga i ett större perspektiv som exempel på växelverkan mellan en klostergemenskap och det omgivande samhället under tiden före, under och efter reformationen. Mycket har redan skrivits om Syon Abbey (se t.ex. *Syon Abbey and its Books. Reading, Writing and Religion c. 1400–1700* från 2010), och det är som en del av denna pågående och mycket livaktiga forskning man skall se Claes Gejrots textedition *The Martiloge of Syon Abbey*.

Vad är då »the Martiloge» för någonting? The Martiloge (från latinets *martyrologium*) är ett manuskript om 193 foliosidor som följt Syon Abbey från 1400-talet och fram till tidigt 1800-tal, då det såldes. Manuskriptet finns idag på British Library, där det katalogiseras som MS Additional 22, 285. Det innehåller, som namnet antyder, ett martyrologium (vilket upptar en stor del, ff. 77r–188r), men också ett obituarium över personer med anknytning till klostret och kortare texter av skilda slag. Manuskriptet är, förutom några korta notiser på engelska, skrivet på latin. The Martiloge har inte bara funnits i klostrets ägo under lång tid utan har också en lång tillkomsthistoria, eftersom flera texter byggts upp under lång tid, förnyats och reviderats.

Manuskriptet har därför i högsta grad karaktären av ett arbetsmaterial, ett levande dokument som avspeglar det dagliga livet i klostret.

Gejrots edition omfattar inte hela manuskriptet, utan bara det som han i titeln kallar »the Texts Relevant to the History of the English Birgittines», i klarspråk allt utom texten till själva martyrologiet. Det är högst begripligt att Gejrot väljer att inte ge ut manuskriptet i dess helhet, eftersom martyrologiet på sitt sätt är en enhet för sig. Det hade dock inte skadat om Gejrot redan i inledningen på ett tydligare sätt talat om exakt vilka texter editionen omfattar och kanske med några ord förklarar varför det faller sig naturligt att inte ta med texten till martyrologiet. Boktiteln *The Martiloge of Syon Abbey* ger kanske i viss mån felaktiga signaler, och för en läsare som inte själv är närmare bekant med manuskriptet är det kanske inte helt självklart att martyrologiet i sig inte kan ses som relevant för de engelska birgittinernas historia.

Denna lilla anmärkning angående vad Gejrots bok *inte* innehåller skall dock inte kasta någon skugga över det den faktiskt innehåller: en välgjord och användbar textkritisk utgåva av ett mycket spännande material. Bokens introduktion är aningen kort, men ger de nödvändigaste upplysningarna. Den som vill ha mer detaljerad information hänvisas till »The Syon Martiloge», Gejrots artikel i den ovan nämnda volymen *Syon Abbey and its Books* (2010). Efter introduktionen redovisar Gejrot sina (mycket vettiga) editionsprinciper: att återge manuskriptets stavning utan förändring, men lösa upp förkortningarna och anpassa interpunktion och användning av stor och liten bokstav till modern standard. Den största delen av boken upptas av texteditionen med engelsk parallellöversättning. Översättningarna är generellt sett mycket goda, även om det på några få ställen finns små missar eller inkonsekvenser. På s. 149 översätts uttrycket *iuxta gerras* med »near the grate», men samma uttryck översätts på s. 153 med »near the railing». Uttrycket är inte lättöversatt, men eftersom det handlar om en plats där många personer blivit begravda verkar »near the railing» (dvs. i närheten av [kor?]-skranket) vara en bättre översättning. Textstrukturen, med textkritiska noter längst ner på varje vänstersida och

noter med upplysningar om innehållet längst ner på varje högersida, är tydlig och lättöverskådlig. Boken avslutas av ett person- och ortregister.

Bland de texter som ingår i editionen spelas en mycket framträdande roll av listor över personer som på olika sätt varit av betydelse för klostret: en lista över abbedissor och generalkonfessorer (s. 22–27, f. 2r i ms), listor över var i klostret olika personer blivit begravda (s. 74–75 och 148–157, f. 21r och 189r–192r i ms), en lista över välgörare (s. 134–143, ff. 70r–71v i ms) och, givetvis, själva obituariet (s. 74–135, ff. 21v–69v i ms), som ju också kan ses som en lista, om än i kalenderform. Obituariet är ett intressant exempel på hur texter i manuskriptet ändrats och reviderats allteftersom nya tider ställt nya krav. I början av manuskriptet (ff. 5r–10r) finns en kalender, där notiser om döda nunnor, munkar, präster, lekbröder och välgörare förts in, ett slags obituarium i liten skala. När utrymmet i kalendern så småningom blivit för litet har man raderat ut dessa uppgifter och i stället fört in dem i det obituarium som återfinns på ff. 21v–69v. Gejrot har med hjälp av ultraviolett ljus lyckats läsa de utraderade notiserna på ff. 5r–10r, och återger också dessa i sin edition (s. 42–49). Bredvid editionen av ff. 21v–69v på s. 74–135 återger han även de notiser angående avlidna som finns i ett annat obituarium från Syon, i editionen kallat »The Cambridge Obituary» (Magdalene College, MS F.4.23, ff. 71–12v). Det faktum att Gejrot väljer att ta med också utraderade uppgifter och uppgifter som återfinns i ett annat manuskript gör att läsaren lättare kan göra sig en bild av hur skrivarnas arbete med Syons obituarier fortskridit och vilken text som bygger på vilken. Gejrot har lagt ner ett stort arbete på att identifiera de personer som förekommer i texterna, och det är förvånansvärt få som förblivit oidentifierade. I fråga om en av dessa skulle jag inom parentes sagt vilja våga mig på en gissning. Det förefaller inte omöjligt att den »mownsier Chevaler do Mal» som enligt uppgift i obituariet (s. 124–125, f. 62r i ms) gav sitt liv för den katolska ligan var Claude d'Aumale (1564–1591), yngre son till Claude de Lorraine, hertig av Aumale.

En verklig pärla bland texterna är de anmärkningar rörande mässor över döda som återfinns på

s. 28–35 (ff. 3r–4v) och sedan i reviderad form på s. 59–69 (ff. 15r–18r). Vi får här veta vilka regler som gällde i fråga om firandet av mässor över döda klostermedlemmar och välgörare, men också att det myckna mässjungandet så småningom kom att betraktas som en börda, ett arbetsmiljöproblem som gav upphov till *scrupulositates* och *scandala*. För att nunnor och munkar skulle få tid att utföra andra nödvändiga sysslor i klostret och, inte minst, äta i lugn och ro bestämde man gemensamt att huvuddelen av mässorna skulle läsas, inte sjungas. Andra texter av stort intresse är de klosterlöften som skulle avges av nya medlemmar (s. 70–75, ff. 18v–20r), notiserna om viktiga händelser i klostrets tidiga historia (s. 54–59, ff. 14r–15r) och upplysningarna om hur man rent konkret skulle gå tillväga vid läsningen av martyrologium och obituarium (s. 50–53, ff. 13r–v).

Claes Gejrot har gjort forskningen en stor tjänst genom sin textedition. De texter som kommer att bli till störst praktisk nytta är förmodligen listorna över klosterfolk och välgörare, genom vilka personer och indirekt även händelser på ett mycket konkret sätt kan knytas till Syon Abbey. Minst lika viktiga är dock de kortare »kringtexterna», som innehåller detaljer om livet i ett birgittinskt kloster på 1400–1500-talen som förmodligen inte återfinns i några andra källor. Viktigast av allt är kanske att Gejrot genom sin edition ger en inblick i ett verkligt bruksdokument som i sin tur återspeglar ett klostres skiftande öden under en föränderlig tid.

JOHANNA SVENSSON

Christopher Spehr (red.)

LUTHERJAHRBUCH. 83. Jahrgang
2016. Organ der internationalen
Lutherforschung.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
2016, 362 sid.

Detta band skiljer sig från de vanliga i serien genom att ha en markant tyngdpunkt i Luthers Schmalkaldiska artiklar från december 1536, vilka kom att bifogas de tyska bekännelseskrifterna, fast mera som ett bihang, utan någon officiell status som

gemensamt bekännelseunderlag. Spehr beskriver den som »en blandform av privatbekännelse och evangelisk allmänbekännelse» (s. 36). »Eine bundesständige, offizielle Anerkennung als gemeinsame Bekenntnisgrundlage blieb den Artikeln allerdings versagt», sammanfattar utgivarna (s. 53). Utgivaren av Lutherjahrbuch 2016, Christopher Spehr, meddelar i sitt förord: »Erstmals überhaupt wird die lutherische Bekenntnisschrift aus verschiedenen historischen Perspektiven beleuchtet und auf ihre Funktion und Wirkung im Prozess der Konfessionalisierung hin befragt.» (För första gången överhuvudtaget blir denna lutherska bekännelseskrift belyst ur olika historiska perspektiv och analyseras dess funktion och verkan under konfessionaliseringsprocessen.)

En inledande källpublikation i form av två utförligt kommenterade brev från 1522 respektive 1524, hämtade ur ordensgeneralen för augustineremitor-dens registratur, speglar den tidiga reformationen i Wittenberg. De tio artiklarna går till största delen tillbaka på en »Tagung» vid Friedrich-Schiller-Universität i Jena i oktober 2012: »475 Jahre Schmalkaldische Artikel,...». Det är således inget purfärskt material. Att det är ett omstritt material syns redan för blotta ögat genom fotnoternas omfång i *Lutherjahrbuch*, t.ex. i Spehrs inledande artikel »Martin Luther und sein Schmalkaldisches Bekenntnis» (s. 36: två tredjedelar av sidan, s. 37: halva sidan, s. 41: drygt halva sidan, osv.). I motsats till Confessio Augustana, som siktade på en kompromiss, var dessa artiklar formulerade som konfrontation: de skulle framhäva skillnaderna mot påvekyrkan (utförligt behandlat på s. 44f.).

Även de sju följande artiklarna – av respektive Joachim Bauer, Georg Schmidt, Daniel Gehrt, Michael Beyer, Thomas Fuchs, Johannes Hund, Hans-Otto Schneider och Dagmar Blaha – berör De schmalkaldiska artiklarna ur olika perspektiv.

Det är framför allt reformationshistorikerna som har mycket att hämta i detta band. Kvinnohistorikerna bör uppmärksamma Sigrid Westphals artikel »Frauen- und geschlechtergeschichtliche Ansätze als neuer Zugang zur Erforschung von Bekenntnisschriften» (s. 211ff., Kvinno- och könshistoriska aspekter som nya infallsvinklar vid forskningsana-

lyser av bekännelseskriterier). Uppsatsdelen avslutas med en kopparstickserie av de sju dygderna efter Maarten de Vos och läran om dygderna i Martin Luthers teologi, av Angelika Michael, som enligt Christopher Spehr »öppnar en helt ny tillgång till Luthers begrepp om människans rättfärdighet inför Gud» (s. 10).

Ett som alltid digert avsnitt av recensioner och den värdefulla bibliografin i bearbetning av Michael Beyer – detta mödosamma och värdefulla arbete, som sker i det tysta – avslutar detta som vanligt mycket gedigna och intressanta band.

BIRGIT STOLT

Per Svensson

FRIHET, JÄMLIKHET, REFORMATION! 500 år med Luther.

Stockholm: Weyer 2016, 334 sid.

Som kulturskribent på *Sydsvenskan* och tidigare kulturchef på *Expressen* är Per Svensson en av landets ledande kulturdebattörer. Detta Lutherår 2017 är han också en av dem som allra flitigast deltar i det offentliga samtalet om Martin Luther och det reformatoriska arvet i Sverige. Och han gör det bra.

Mycket av stoffet till föredragen, radioinslagen och kulturartiklarna återfinns i *Frihet, jämlikhet, reformation*, som är en utvidgad och uppdaterad version av boken *Doktor Luther & Mr Hyde. Om tro och makt då och nu* från 2008. Det är en bok med ett enormt driv i texten, som överflödar av analogier och jämförelser över tid och rum, och som står på en god grund av kyrkohistorisk och annan forskning.

»Det här är en biografi över Martin Luther», fastslår Svensson i förordet. Men det är på intet sätt en konventionell från vaggan till graven-biografi. Stora delar av boken är Luther ute ur handlingen. I början är det Thomas Müntzer som är huvudperson och bondekriget den fond mot vilken det tidiga 1500-talets apokalyptiska stämningar och politiska spänningar tecknas – på ett lysande sätt, ska sägas.

1525 är ett centralt år i framställningen. Att försöka förena Luthers skrift emot bönderna detta

år med budskapet i den fem år äldre *Om en kristen människas frihet* är kärnproblemet för Svensson. Hur förstå Luthers till synes oförenliga sidor av teologisk frihetskämpe och politisk förtryckare? Denna spänning inom Luther och den efterföljande lutherdomen, i Svenssons framställning klart tillspetsad, är vad boken framför allt handlar om, och inte minst hur den präglar 1900-talets och 2000-talets Sverige.

Luthers liv och gradvisa utveckling skildras glimtvis i en uppbruten kronologi med vissa därav följande upprepningar. Det är betydligt mer en bok om det lutherska arvet än om Martin Luther, mer om saken än om mannen, som författaren uttrycker det. Mycket hinns med. Taboriterna i Böhmen, puritanerna i New England och anabaptisterna i Münster är några av de rörelser vi möter. Analysen av R.L. Stevensons *Dr Jekyll & Mr Hyde* som gav den förra boken sitt namn finns kvar.

Den kritiska distansen till personen Luther är stor och välgörande. Vi slipper den personbeundran som präglar många lutherstudier men också de svårutrotade faktoider och allmänna missuppfattningar om Luther och lutherdomen som flitigt figurerar i dagspress, skolläromedel och det så kallade allmänna vetandet. Ibland blir analysen dock lite för grund. Som i fallet med Erling Eidems engagemang i Lutherakademien, som här reduceras till en »pinsamhet» och ett möjligt utslag för en luthersk ryggmärgsreflex, trots att Eidems motiv och agerande varit föremål för betydligt djupare analyser.

De många parallellerna mellan Luthers tid och vår egen blir ibland halsbrytande, liksom de populärkulturella analogierna. På den ena sidan kan man möta det tvärsäkra uttalandet att Luther var en manodepressiv narcissist, för att på den andra möta Luther och Johann von Staupitz som augustineremiternas Luke Skywalker och Yoda (för den som kan sin *Stjärnornas krig*). Men oftast förenar liknelserna humor med substans. Meditationen över den nutida svenska löptrenden som ett utslag för vårt lutherska arv är tankeväckande.

Det är synnerligen viktigt att den populärvetenskapliga litteratur som har potential att nå stora läsekretsar är forskningsbaserad och låter de historiskt avgörande nyanserna lysa igenom. Trots en

del förenklingar som får sägas höra genren till, är *Frihet, jämlikhet, revolution* vetenskapligt gedigen, och dessutom mycket underhållande.

DAVID GUDMUNDSSON

Ragnar Andersen

CONCORDIA ECCLESIAE. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melanchthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, Especially in 1527–1530. (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 21)

Berlin: LIT Verlag 2016, 530 sid.

Ragnar Andersen ger oss en spännande och initierad inblick i Melanchthons arbete för och personliga tankar kring ett ekumeniskt samförstånd mellan protestanter och katoliker. Andersen centrerar sin studie kring Melanchthons arbete med Augsburgska bekännelsen, där särskilt hans brev till Luther, andra viktiga reformatorer, makthavare och kända humanister tecknar ett porträtt av en man vars dröm om kyrklig enhet gick hand i hand med hans dröm om en reformerad kyrka i Tyskland.

Vi får genom Andersens breda och omfattande arbete med Melanchthons brevväxlingar och de skrifter han författade under sitt produktiva liv en inblick i flera viktiga teman. Särskilt i Melanchthons arbete på *Confessio Augustana*, men även bakgrunden till denna i hans arbete med de s.k. visitationsartiklarna, hans *Adversus anabaptistas iudicum* samt hans artiklar för Schwabach och Torgau, utöver de redan nämnda breven. Andersen jämför ofta Melanchthons syn på olika frågor med Luthers, och tar sin utgångspunkt inte i övergripande analyser av deras ståndpunkter, utan främst i deras personliga korrespondens. Andersen jämför denna med de många skrifter de båda reformatorerna skrivit var för sig och hur dessa reflekterar eller dementerar deras personliga korrespondens. Därmed nås ett djup i förståelsen av hur Melanchthon och Luther värdesatte varandra.

Melanchthons många teologiska funderingar och särskilt de verk som var tänkta som förklaringar (med betoning på *Confessio* och artiklarna),

visar hur humanismen vägledde hans tankar i lika hög grad som Luther. Andersen betonar att humanismen för Melanchthon och de flesta samtida intellektuella handlade om en pedagogisk väckelse, med syfte att skrifterna skulle studeras på grundspråket. Urkyrkan var idealet, vilket tog sig uttryck bland annat i att han aktivt arbetade för biskoparnas auktoritet i den tyska rikskyrkan, men lika aktivt arbetade mot påven. Den mest kände humanisten från denna tid: Erasmus, var inget ideal för Melanchthon vad gällde teologiska slutledningar, men gällande humanismen som pedagogisk metod tycks de enligt Andersen ha haft mycket gemensamt. På ett för Andersen typiskt manér visar han på den dubbelhet som många människor bär på, genom att peka på hur Melanchthon i vissa brev prisar Erasmus högt, samtidigt som han i förtroliga brev till vänner förkastar inte bara Erasmus teologi, utan Erasmus som teolog.

Andersens nedslag i tid och material är relevanta och driver hans beskrivning av Melanchthons arbete med att försona de två fraktionerna framåt, samtidigt som denne visade sig ständigt öppen för inspiration och råd från sin andlige och teologiske ledare Luther. Men Ragnar Andersen visar även på hur annorlunda Melanchthon uppfattade sin tids händelser i jämförelse med Luther, samtidigt som de ibland tycks tänka förvånansvärt likartat. Andersen tolkar Melanchthons reaktion på misslyckandet vid riksdagen som en grekisk tragedis tragiska slut, medan Luther ser själva riksdagen som en tragedi, men följderna som en katastrofal komedi, där undergången i den sista tiden ger glädje. För Melanchthon var, enligt Andersen, kyrkans enhet viktig just pga. den sista tidens nära förestående ankomst samtidigt som han strävade efter att de evangeliska skulle stanna i den katolska kyrkan och samtidigt få behålla så mycket av sin lära som möjligt. För Luther var det enligt Andersen viktigt att sträva efter samförstånd, men han tycks ha räknat med och nästan sett fram emot dess oundvikliga misslyckande.

Men Andersen noterar även tidigt i avhandlingen att kyrklig enhet var något som endast gällde de evangeliska å ena sidan och de katolska å den andra. Melanchthon uttryckte en oro för att de reformerta

under Zwingli på något sätt skulle associeras med de evangeliska. För Melanchthon tycks nämligen den reformerta läran ha utgjort en sådan omvälvning att hela den kristna religionen samt kejsarriket skulle förändras av deras dogmer. Melanchthon tycks alltså inte ha sett den evangeliska läran som mer än en del av den katolska kyrkan, men med en nystart utifrån humanismens pedagogik, vilket förklarar hans stora vilja att förhandla kring många aspekter av den evangeliska lärans dogmer, då varje seger var en seger för hela den kristna kyrkan och inte bara för de evangeliskas reformation. De reformerta stod för något skadligt och Melanchthon ägnade mycket energi åt att författa skrifter mot dem och försöka motverka att de evangeliska furstarna allierade sig med (och därmed legitimerade) de reformerta.

Detta var en kärna i Melanchthons arbete såsom Andersen presenterar det: att bevara samhällets ordning och reformera riket och kyrkan. Kejsare och kyrka var de två pelarna på jorden, biskoparna var kyrkans främsta tjänstemän men underställda den världslige fursten, påven var det onda som skulle avskaffas. Kejsarens roll var att som Guds ställföreträdare upprätthålla den världsliga ordningen och försvara riket mot yttre hot. Biskoparnas ansvar var att hålla läran ren, upprätthålla kyrklig ordning samt förhindra heresier och kyrkligt missbruk.

Andersen ger därmed genom denna undersökning inte bara en analys av Melanchthons egna tankar och påverkan på *Confessio Augustana*, utan även av hans samtid. Utifrån den personliga korrespondensen av en man mitt i en komplicerad och mångfasetterad händelse i kyrkans och Europas tid, ger Andersen en inblick i och förklaring till reformationen som rörelse och ideologi. Men framförallt ger Andersens bok ett porträtt av Melanchthons, och med honom som centralgestalt den evangeliska rörelsens, förhandlingar med den katolska kyrkan vid en korsväg i historien där en kyrklig enhet ännu var möjlig, men tragiskt nog misslyckades.

LEONHARD FRANKE

Lee Palmer Wandel

READING CATECHISMS, TEACHING RELIGION. (Brill's Studies in Intellectual History 250; Brill's Studies on Art, Art History, and Intellectual History 11)

Leiden: Brill 2015, 390 sid.

Denna studie behandlar reformationsepokens nya tryckta katekeser. Lee Palmer Wandel lyfter fram det kyrkohistoriskt omvälvande med denna nya publikationsform. Hon framhåller att dopet under medeltiden utgjorde tillräcklig grund för att vara kristen och poängterar att de äldre kyrkliga ambitionerna att lära den döpte trosbekännelsen, Ave Maria och Herrens bön aldrig utgjorde någon förutsättning för denna identitet. Med den nya trycktekniken och möjligheten att framställa små bärbara katekeser ändrades detta. Att vara kristen kom nu att förknippas med att omfatta det kunskapsinnehåll som dessa läroböcker förmedlade. Ordet katekes, som tidigare betecknat ett innehåll, blev allt mer ett ord som identifierades med en publikation. Tron kom alltså att handla om att omfatta en viss kunskap tryckt på papper. Palmer Wandel karakteriserar detta som en ambition att låta person och katekes sammansmälta. De små läroböckerna var ofta lika stora som en hand, och skulle följa ägaren i vått och torrt för ständig internalisering.

Med detta som utgångspunkt jämför Palmer Wandel sedan flera europeiska katekeser. Palmer Wandel studerar utgåvor inom alla stora konfessioner, även den katolska. Företeelsen med nya tryckta katekeser utgjorde led i en bredare och större förändringsprocess än den som ägde rum i Wittenberg. Författaren beskriver de nya olika tryckta katekeserna som försök att skapa avgränsade öar av kunskap med utgångspunkt i det brokiga och breda fromhetslandskap som präglade medeltiden. De formuleringar som kanske tidigare förmedlats i mässan bröts nu loss för att paketeras om, enligt en ny ordning i en fast kodex, lösgjord från liturgins direkta sammanhang. Det blev nu exempelvis inte längre självklart att förknippa Herrens bön om bröd för dagen med eukaristin i en gudstjänst. Bönen blev ett kapitel i en bok. Mycket valdes också bort i den frodiga fromhetsterrängen till förmån

för de texter som nu plockades fram ur traditionen som påbjuden läsning. Kunskap baserad på sinnen som lukt, hörsel och syn ersattes av kunskap genom läsning.

Lee Palmer Wandel gör i sammanhanget en ovanlig koppling mellan Christoffer Columbus och Martin Luther. Medeltidens självklarheter utmanades av en ny värld där kristendomen var okänd. Reformationens nya utbildningsprojekt med fasta katekestexter skall enligt författaren tolkas som ett sätt att skapa ny avgränsad kaffessionell trygghet i den nya osäkerhet som »upptäckten» av Amerika innebar (se s. 16f.).

Palmer Wandel lyfter fram de många katekesutgåvor vars kyrkor dog ut, och fokuserar särskilt på de katekeser som överlevde 1500-talet. Här analyseras de två inflytelserika reformerta katekeser som förknippas med Genève och Heidelberg. Martin Luthers lilla och stora katekeser finns med, jämte Petrus Canisius katolska katekes. Som parentes kan här nämnas att både den reformerta Heidelbergkatekesen och Canisius katolska katekesutgåva nyligen utkommit på svenska. Heidelbergkatekesen utkom för första gången på svenska i en utgåva från Artos & Norma bokförlag år 2014. Skara stiftshistoriska sällskap har 2017 återutgivit Canisius katolska katekes enligt den svenska utgåvan från 1579.

Med utgångspunkt i att katekeserna skulle smälta samman med den troende jämför författaren ovanstående utgåvor. Vilka människor ville texterna skapa? Palmer Wandel studerar här inte enbart texterna i sig, utan även hur de disponerats och vilka bilder som tagits med i utgåvorna. Författaren argumenterar för att katekesutgåvorna var visuella, och att den moderna dikotomin mellan text och bild måste tänkas bort om man skall förstå katekeserna i sitt historiska sammanhang. De olika läroböcker som behandlas har tio Guds bud, trosbekännelsen och Herrens bön gemensamt. Författaren jämför katekesutgåvorna i olika kapitel utifrån trosbekännelsen, dekalogen, Herrens bön, sakrament och bilder.

Det är påfallande hur katekesförfattarna skapat helt olika dramaturgier i de olika böckerna beroende på hur texterna placerats i relation till varandra. Palmer Wandel utgår från den logik

som präglar en kodex, att den läses från vänster till höger och uppifrån och ned. Med detta som utgångspunkt utmärker sig exempelvis *Luthers lilla katekes* genom att börja med dekalogen, för att sedan åtföljas av trosbekännelsen, Herrens bön, dopet och nattvarden. Här tjänar tio Guds bud som biktsspegel. Medvetandet om skuld inför lagens krav bör leda till insikt om behovet av Guds nåd. Lagen leder därför i lilla katekesen vidare till det evangelium som tas emot i tron. Heidelbergkatekesen tar å sin sida sin utgångspunkt i en första del om människans elände, vilken sedan följs av en del två som handlar om människans återlösning, där trosbekännelsen och sakramenten presenteras. I denna katekesutgåva är budorden placerade i en tredje del om tacksamhet. Kristus förnyar den kristne genom sin Heliga Ande till sin avbild och den kristne bör enligt Heidelbergkatekesen följa buden i tacksamhet för Guds välgärning. Canisius katolska katekes placerar å sin sida dekalogen i ett tredje kapitel om kärleken som dygd, efter det att trosbekännelsen, Herrens bön och Ave Maria redan presenterats i tidigare kapitel om trons och hoppets dygder. Logiken i Canisius katekes är därmed att tron och hoppet leder till kärleksfullt handlande, enligt den vilja Gud uttryckt i sina budord.

Reading catechisms, teaching religion är en värdefull studie med sitt sammanhållna jämförande perspektiv. Utgångspunkten att tolka katekesutvecklingar som visuella modeller med olika dispositioner är intressant. Studien är en god startpunkt för liknande projekt. Einar Lilja har exempelvis i sin avhandling *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom. En bibliografisk och kyrkohistorisk studie* från 1947 gjort en fin kartläggning av olika lokala katekesutvecklingar i Sverige under tidigmodern tid. Att under inspiration från Palmer Wandel utföra en systematisk innehållslig jämförelse av dessa utgåvor skulle kunna bidra till klarläggande av lokala variationer inom det svenska lutherska katekeslandskapet.

Wandels bok är välskriven och rikt illustrerad. Som minustecken måste dock nämnas att studien ibland saknar sammanhållna perspektiv på nivån mellan empirisk konkretion och hög abstraktion. Läsaren får följa hur författaren ganska textnära

jämför de olika katekesernas delar. När resultaten sedan skall sammanfattas kan dock texten ibland bli mycket abstrakt. När exempelvis kapitlet om skillnader mellan katekesernas trosbekännelser avslutas möter läsaren mycket allmänna och övergripande utsagor om att katekeser på olika sätt skapade distinkta sätt att forma individens relation till världen och Gud (se s. 124). En mer teologiskt genomarbetad sammanfattning av det som just jämförts hade lyft resultaten och gjort boken ännu mer användbar.

Sammanfattningsvis vill jag dock rekommendera denna bok som en perspektivrik och intressant utgångspunkt för studium av reformationstidens nya läromedel och hur de skapade nya förutsättningar för tron.

URBAN CLAESSON

Maj-Britt Andersson

NEW CARAVAGGIO. Papers presented at the international conferences in Uppsala and Rome 2013.

Florens: Edizioni Polistampa 2016, 161 sid.

Tillsammans med Anibale Caracci räknas Michelangelo Merisi da Caravaggio till det romerska barockmåleriets portalgestalter. Sedan hans livstid har mer än 40 000 böcker skrivits om honom och hans konst. Trots detta inspirerar han fortfarande till ny forskning och till nya perspektiv både på hans liv och på hans konst.

År 2010 var det 400 år sedan Caravaggios död och hans minne kom att firas på olika håll världen över. I Sverige ordnade italienska ambassaden och Italienska Kulturinstitutet i samarbete med Nationalmuseum en utställning, »Caravaggio x 2», där två av hans verk föreställande den helige Franciscus presenterades.

Som en uppföljning och fördjupning av utställningen kom Uppsala universitet och Newmaninstitutet under de följande tre åren att driva ett gemensamt projekt under ledning av Maj-Britt Andersson. Syftet var dels att lansera en ny bild av Caravaggios konst med hjälp av tvärvetenskapliga studier och

nya teoretiska närmanden, dels att öka samarbetet mellan italienska och svenska forskare. Höjdpunkten av projektet var den internationella konferensen »New Caravaggio» som ägde rum i Uppsala den 11 och 12 april 2013 och på Accademia Nazionale di San Luca i Rom den 17 april samma år. Caravaggioseminariet och konferensen, sedda som en enhet, är den första av sitt slag i Europa.

I den av Maj-Britt Andersson sammanställda antologin presenteras de åtta konferensbidragen.

Reidar Hvalik från Det Teologiske Menighetsfakultetet i Oslo presenterar ett nytt perspektiv på Caravaggios starka realism. Medan tidigare forskning ofta gjort en biografisk tolkning av hans verk, visar Hvalik på kopplingen mellan Caravaggios realism och samtida teologiska strömningar och deras ideal för den kristna konsten. Inte minst lyfter han fram oratorianerna och jesuiterna, vilka båda underströk att de bibliska gestalterna skulle återges så verklighetstroget som möjligt. I *Andliga övningar* exempelvis, hade Ignatius av Loyola gjort gällande att den troende under sina meditationer skulle förflytta sig till samma rum som de bibliska händelserna.

Maj-Britt Andersson från Uppsala universitet och Newmaninstitutet presenterar en förnyad läsning av några av Caravaggios verk där hon utifrån queerteori söker utläsa samtida normer angående sexualitet i hans verk. I motsats till tidigare forskning visar Maj-Britt Andersson att det moderna begreppet homosexualitet inte är tillämpligt i sammanhanget, då man under Caravaggios tid av allt att döma hade en betydligt mer könsöverskridande syn på sexualitet än i vår tid.

Camilla Annerfeldt från European University of Florence studerar den rikliga förekomsten av samtida dräkter i Caravaggios konst. Ett resultat av hennes forskningar är att flera av de praktfullt klädda ynglingar som figurerar på Caravaggios dräkter är klädda i det livré som bars av pager i tjänst hos en av Caravaggios absolut främsta mecenater, kardinal del Monte.

Sandro Debono från National Museum of Fine Arts, Malta, behandlar Caravaggios korta men mycket fruktbara vistelse på Malta – den absoluta fronten mellan det katolska Europa och det

muslimska ottomanska imperiet – där han inte bara själv togs upp inom Malteserorden utan även utförde flera porträtt av framstående malteserridare.

Daniel Estivill från Gregoriusuniversitetet i Rom lyfter fram Tridentinska konciliets konstsyn som nyckeln till att förstå Caravaggios konst. Centralt i Tridentinum syn på den kristna konstens uppgift var, att den skulle vara både realistisk och didaktisk samt lära den stora massan att älska Gud och undvika heresi. I detta arbete blev Caravaggio med sin starka realism och sitt ljusdunkel – *chiaroscuro* – en av kyrkans trognaste medarbetare.

Peter Jansson från Göteborgs universitet fokuserar Caravaggios ljusdunkel som han tolkade som en gestaltning dels av den kristna människans skräck för fördömelse, dels som ett mystiskt möte med Guds frälsande ljus. I »Pauli omvändelse» (Santa Maria del Popolo) anar han dessutom stark inspiration från Ignatius av Loyolas *Andliga övningar*, dels en uppmaning om omvändelse riktad till betraktaren.

Igor Tchehoff från Uppsala universitet behandlar Caravaggio och hans liv inom italiensk fiktion mellan 1994 och 2012. Maria Cristina Terzaghi från Università degli Studi Roma Tre, slutligen, visar på Caravaggios starka kopplingar in i Roms lärda värld. Inte minst var flera av hans målningar föremål för hyllningsdikter av Gasparo Murtola Marsio Milesi, Giovanni Battista Marioni och Ottavio Tronsarelli.

Antologin *New Caravaggio* förmedlar välskrivet och i estetisk layout det tridentinska konciliets fundamentala betydelse dels för den katolska konstens fortsatta utveckling inte minst i Rom, dels för Caravaggios egen konst. På ett helt nytt sätt skapas förståelse för Caravaggio och hans tid.

KARI LAWE

Anna Maria Forsberg

THE STORY OF WAR. Church and Propaganda in France and Sweden 1610–1710.

Lund: Nordic Academic Press 2016, 287 sid.

Kyrkans roll som informationskanal under 1600-talet har de senaste tjugo åren uppmärksammats av många historiker, bl.a. av Anna Maria Forsberg i avhandlingen *Att hålla folket på gott humör* (2005). I *The Story of War* tar Forsberg i två avseenden ett nytt och intressant grepp om ämnet. För det första gör hon en grundlig studie av tacksägelsedagar, vilka i Sverige inte uppmärksammats på samma sätt som t.ex. de jämförbara böndagarna. För det andra är studien uttalat komparativ, då svenska och franska förhållanden jämförs på ett sätt som inte är vanligt i svensk forskning.

Komparationen Frankrike-Sverige motiveras av både likheter och skillnader länderna emellan. De var båda krigförande nästan hela 1600-talet, ofta som allierade. I Frankrike hölls Te Deum för att fira segrar och freder; i Sverige firades tacksägelsedagar, i början av seklet i samband med söndagens gudstjänst, från 1670-talet i en liknande form som böndagarna, dvs. på en veckodag med tre gudstjänster. Skillnaderna mellan länderna handlar om t.ex. sociala strukturer och kronans maktbefogenheter, samt naturligtvis konfession och kyrkostruktur.

Tacksägelsedagarna undersöks ur tre aspekter, som också ger bokens tre huvuddelar: vilken information som förekom i tacksägelseexterna (»information»), hur tacksägelserna firades (»celebration») samt vilken övergripande berättelse om kriget de förmedlade (»narration»).

Tacksägelseexterna var i Sverige en viktig informationskanal för både mottagare och avsändare, argumenterar Forsberg. Texterna skulle läsas upp i samtliga kyrkor och redogjorde relativt utförligt för den händelse som firades. Kung och råd betonade många gånger sin plikt att informera, men ville naturligtvis styra bilden av kriget så långt möjligt. Därför var det en högst selektiv bild som folket delgavs. För folket, som hade ringa tillgång till nyheter från kriget, gav de dock en liten blick ut i

den stora världen. När kriget kröp närmare landets gränser, som under kriget mot Danmark 1643–1645, blev informationen utförligare. I sådana stunder blev också tacksägelseexternas inkluderande tilltal ännu tydligare. De riktades till ett »vi» som inbegrep regent, samtliga stånd, män och kvinnor. Tacksägelsedagarna var en kollektiv händelse, där varje man och kvinna hade en uppgift: att tacka Gud för landets framgångar. Parallellt till det israelitiska folket var framträdande – precis som i mycket annat material från 1600-talet.

I Frankrike såg det något annorlunda ut. Såväl kriget som tacksägelseerna var i första hand kungens angelägenheter. Te Deum-texterna innehöll betydligt mindre information än i Sverige, vilket förklaras av att det franska samhället var betydligt mer hierarkiskt och att folket inte var ett politiskt subjekt på samma sätt som i Sverige.

Bokens andra huvuddel handlar om hur tacksägelsedagarna firades rent praktiskt. Vilka ceremonier omfattade de? Utgångspunkten är att firandena analyseras som ritualer, utifrån en vanlig definition att en sådan omfattar a) en grupp av människor, b) ett gemensamt fokus (här biskop eller präst), och c) ett heligt objekt (psalmen »Te Deum laudamus/O Gud vi love dig»).

Först ges en översiktlig redogörelse för hur tacksägelsedagarna firades i Frankrike och Sverige, i det sistnämnda alltid i en kyrka, på en veckodag, med tre gudstjänster. Särskilda bibeltexter valdes ut för predikningarna. Huvudmoment var prästens läsning av tacksägelseextern och predikan över bibeltexten samt att församlingen sjöng »O Gud vi love dig» och bad en fredsbön. Viktigt var att tacksägelseerna gick till på samma sätt i hela riket.

I Frankrike var det annorlunda. Ritualen var tredelat, där processionen till kyrkan och det folkliga firandet efteråt ansågs lika viktigt som ceremonin i kyrkan. Denna var relativt kort (utan mässa) med sjungandet av »Te Deum laudamus» i centrum. Till skillnad från i Sverige var ceremonin i kyrkan reserverad för en elit. Folkets roll bestod i att beskåda processionen och ta del i firandet efteråt.

Två fallstudier från Frankrike och en från Sverige fördjupar den övergripande bilden. Den svenska tar upp hur tacksägelsen för segern vid Narva firades i

Stockholm den 5 februari 1701. Tillfället var spektakulärt och är rikt dokumenterat, men just därför omskrivet sedan tidigare och som helhet långt ifrån representativt för tacksägelseerna i allmänhet. Forssberg betonar det sistnämnda flera gånger, men även med sådana reservationer är risken att det som får störst utrymme också är det som mest präglar läsarens uppfattning om svenska tacksägelsedagar.

Ur ett kyrkohistoriskt perspektiv hade jag gärna sett att det kyrkliga ritualen den här dagen presenterades mer utförligt, särskilt som just detta troligen liknade andra tacksägelsedagar. Forssberg nämner att de tre gudstjänsterna i Storkyrkan är väldokumenterade, men skildrar dem endast i mycket kort sammandrag. Jag saknar upplysningar om vilka predikotexter som gällde, något om vad pastor primarius Matthias Iser predikade, vilka psalmer som sjöngs (fjorton stycken bara under dagens två första gudstjänster) och vilka böner som bads.

Ritualstudiet är alltså inte främst ett studium av det kyrkliga ritualen, utan av de profana ceremonier som omgav tacksägelsen. Stor uppmärksamhet får de många illuminationer som lyste upp staden, t.ex. Tessins »hederspyramid» på Brunkeberg. En intressant inblick i kyrkans syn på allt detta ger dock ett citat ur Simon Isogaeus' predikan i Klara kyrka, i vilken han kritiserade det överdådiga firandet och betonade hjärtats tacksamhet.

Vad betydde tacksägelseerna för människorna? Forssberg ställer flera gånger frågan hur de kan ha upplevts av folket, men framhåller också att det inte finns några direkta vittnesmål som hjälper oss att besvara den. Hon tar i sin diskussion stöd i Margit Thøfners idé om ritual som ett självporträtt, och visar att det svenska porträttet är det av ett religiöst kollektiv, Guds utvalda folk, samlat för att i sina hjärtan tacka Gud. Hon menar att tacksägelseerna bidrog till kollektiv sammanhållning – inbegripande en nationell identifikation – och till att skapa den bild av kriget som överheten önskade.

Bokens tredje huvuddel tar upp den narratologiska aspekten av tacksägelseerna, och då särskilt hur Gud, kung, det egna folket och fienden gestaltades. Här framträder stora skillnader mellan Frankrike och Sverige. I Frankrike var människans synder inget tema, i Sverige var det själva huvudsaken – det

var de som orsakade kriget. I Frankrike var det kungens krig, i Sverige ett gemensamt åtagande, dvs. Guds, kungens och folkets. Därmed hade folket i Sverige en mer aktiv roll: deras synder orsakade kriget, deras böner och tacksägelse bidrog till dess framgång och slutförande.

Självbilden förstärktes av motbilderna. Fiendebilden var viktig men samtidigt vag. Fienderna nämndes sällan vid namn, utan just som »fienden», och förknippades med epitet som »våldsam». Även i fredstid var det viktigt att ha en yttre fiende, inte minst för att upprätthålla det ständiga krigshotet. Det var därför, menar Forsberg, som man i Sverige höll så många tacksägelse för segrar mot turken på 1680- och 90-talen. På den franska horisonten kommer Forsberg med ett något förvånande resultat: att religion spelade en mycket liten roll i skildringen av hugenotterna under de franska inbördeskrigen på 1620-talet. De beskrevs inte som religionsfiender utan som rebeller mot kungen.

Det sista empiriska kapitlet behandlar tacksägelse i tider av motgång, närmare bestämt 1700-talets första sekel. I Sverige avtog tacksägelse i takt med vikande krigslycka under det stora nordiska kriget och minskat informationsflöde från kungen och fältkansliet. En ändring av krigsnarrativet kom med Stenbocks fälttåg i Skåne 1710. I sitt upprop till fäderneslandets försvar lade han till mer drama, argare fiender och mer patriotism. Även i Frankrike under det spanska tronföljdskriget förändrades narrativet, fast på ett mer officiellt plan. Nu betonades krigets plågor mer, inte bara det ärorika i att segra på slagfältet. Folket blev ett agerande subjekt – de som inte fått någon ära för framgångarna fick nu skulden för motgångarna. I båda länderna var förändringarna dock tillfälliga.

Forsbergs studie av franska och svenska tacksägelsedagar under 1600-talet är mycket gedigen. De övergripande resultaten om de svenska förhållandena är inte överraskande, de bekräftar och kompletterar den bild som studier av t.ex. böndagar och olika predikogenrer gett, men genom de klagörande komparationerna framträder det unika och det allmänna i bilden desto tydligare.

DAVID GUDMUNDSSON

Samlingsrecension – Nya perspektiv på religiösa konversioner

Peter A. Mazur

CONVERSION TO CATHOLICISM IN EARLY MODERN ITALY. (Religious Cultures in the Early Modern World 22)

New York: Routledge 2016, 178 sid.

Kirsten Rütger, Angelica Schaser & Jacqueline van Gent

GENDER AND CONVERSION NARRATIVES IN THE NINETEENTH CENTURY. German Mission at Home and Abroad.

New York: Routledge 2016, 212 sid.

Forskning om religiösa konversioner är ett populärt forskningstema inom religionssociologisk forskning. Under de senaste decennierna har också (kyrko)historiker alltmer börjar intressera sig för denna tematik. Medan tidigare forskning framför allt fokuserade på nyare tid och inriktade sig på konversionsorsaker, identitetsfrågor och kulturmöten, har man på senare år lyft fram konversionsproblematiken under den tidigmoderna eran, genusaspekterna samt den transnationella och globalhistoriska dimensionen. I de två här granskade arbetena är det dessa aspekter som står i centrum.

Historikern Peter A. Mazurs monografi *Conversion to Catholicism in Early Modern Italy*, vilken tillkommit inom ramen för ett forskningsprojekt om konversionsberättelser i det tidigmoderna Europa, handlar om konfessionspolitik och konversioner i Italien från 1500-talets mitt till slutet av 1700-talet. Det övergripande syftet är att undersöka såväl konversionspolitikens institutionella aspekter som konversionerna som sådana och att sätta in dessa i en bredare kulturell kontext. Mazur utgår inte från något övergripande teoretiskt perspektiv men han ställer sig kritisk till konfessionaliseringssteorin. Hans kritik riktar sig emellertid snarast mot en nidsbild av detta teoretiska koncept där de tidigmo-

derna samhällena framställs som hermetiskt slutna, totalitära konfessionsstater. I själva verket bekräftar hans undersökning konfessionaliseringsteorin genom att han illustrerar den konfessionellt definierade religionens betydelse som samhällsfundament och de ansträngningar som gjordes för att omvända icke-katoliker till den katolska tron.

Boken består av sju kapitel och avslutas med ett appendix med utdrag bestående av ett antal brev och rapporter på originalspråk och i engelsk översättning. Två av kapitlen ger en översikt över de institutioner som tog sig an konvertiterna och ombesörjde deras undervisning i den katolska tron och integrering i den katolska samhällsgemenskapen. Det handlar här om asylor för konvertiter, så kallade *Casa dei cetecumeni* (eller *neophyti*), vilka med början i Rom grundades runt om i Italien från mitten av 1500-talet och framåt. I de tre följande kapitlen ges en redogörelse för enskilda konvertiter och deras levnadsöden med fokus på judar och protestanter. De muslimska konvertiterna, vilka mestadels bestod av slavar, behandlas endast i förbigående.

De första konvertithusen var avsedda för judar och muslimer som flytt från Spanien. Senare grundades sådana avsedda för protestanter. Den romerska kurian tog avstånd från tvångskonversioner, och Paulus III gav skydd för judar som flytt från Spanien och kungadömet Neapel. Konvertithusen var en blandning av sociala institutioner och kloster, och livet där hade en monastisk prägel med regelbundna böner och gudstjänster. Två nygrundade ordnar, jesuitorden och oratorieorden, var särskilt engagerade i detta arbete, och i samband med jubelåret 1600 grundades en särskild kongregation för att ta sig an de protestantiska konvertiterna. I spetsen för denna verksamhet stod en kardinalprotektor i Rom.

Mazur redogör för konvertithusens verksamhet och presenterar några av dess mera bemärkta företrädare. Dessa var i de flesta fall prelater och aristokrater, men det finns också exempel på lekmän som grundat konvertithus. Fokus ligger på de italienska konvertithusen, främst de i Rom, Florens och Milano. Principen var att konversionen skulle vara en frivillig akt. Som Mazur visar fanns det dock

inslag av indirekt tvång. För muslimska slavar som konverterade var dopet en väg till frihet, eftersom det inte var tillåtet att hålla kristna som slavar, och för judar och protestanter fanns ibland ekonomiska incitament med i bilden. För de protestantiska legosoldater som konverterade kunde möjligheten till avancemang eller en bättre tjänst vara en drivkraft liksom också önskan att gifta sig med en katolsk kvinna och bilda familj i Italien.

Det var en blandad skara som togs emot i dessa konvertithus. Vissa var brottslingar och skojare, andra var religiösa sökare men de flesta var immigranter som av en eller annan anledning hamnat i Italien. Konvertithusen fungerade helt enkelt som ett redskap för integration. Det handlade liksom vad gäller dagens integrationspolitik om att förmedla samhällets värdegrund och kulturella koder, vilka under denna tid vilade på religiös grund. Konvertiterna fick kläder och mat och hjälp att etablera sig i samhället, och det gjordes stora insatser för att skaffa dem en lämplig anställning eller – som i många kvinnors fall – hitta ett passande kloster. Inte så få av de kvinnliga konvertiterna hade flytt från sina familjer för att undgå ett arrangerat äktenskap.

Det finns, även om Mazur själv inte gör den jämförelsen, flera paralleller till dagens flyktingpolitik. Många sökte sig till Italien i hopp om ett bättre liv; och de flesta av dessa saknade identitetshandlingar. Försöken att genomföra en mer restriktiv politik för inresa i de italienska staterna misslyckades; handelspolitiken lade hinder i vägen för en sådan politik och de protestantiska aristokraternas bildningsresor i Italien gick inte att hejda. Även studenter av borgerlig härkomst gjorde sådana bildningsresor, vilka ibland kunde sluta med konversion. Mazur redogör för två tyska studenter som hamnade i ett konvertithus i Rom efter det att deras reskassa tagit slut.

Flera av de protestantiska konvertiterna engagerades i missionsverksamheten bland protestanter. Så var fallet med en protestantisk professor vid universitetet i Heidelberg, som efter sin konversion i Rom fick tjänst hos furstärkebiskopen av Mainz. Andra konvertiter var mindre fasta i sin katolska tro och återvände till den religion de avsvurit sig. Ett exempel är en reformert pastor från Zürich som

konverterade i Rom 1669 och som efter utbildning på Missionskongregationens prästseminarium skickades som missionär till sin hemstad, där han återvände till kalvinismen, gifte sig och bildade familj. Efter några år återvände han till Rom, och eftersom han ångrade sitt avfall togs han till nåder och beviljades pension både för sig och för sin, från katolsk utgångspunkt, illegitima familj. Mazur ger flera exempel på att den romerska inkvisitionen visade mildhet mot avfällningar och såg mellan fingrarna på mindre oegentligheter. Det var först när det handlade om grövre brott som man inskred med hårdhet.

Mazur använder en väl bred definition av begreppet konvertit. Så räknar han även in barn till konvertiter i denna kategori. Han ägnar ett halvt kapitel åt en sådan »konvertit». Det handlar här om en son till en förutvarande rabbin som döptes strax efter födseln. Han blev sedermera dominikan, påvlig hovteolog och slutligen stiftsbiskop; fadern hade döpts av Ignatius av Loyola, medan modern behållit sin judiska tro. Denne judiske prelat var stolt över att tillhöra det judiska folket. För andra konvertiter var förhållandet till den judiska gemenskapen mer problematisk, vilket försatte dem i en svår mellanställning. En sådan judisk konvertit och präst anklagades för att i hemlighet propagera för den judiska tron.

Boken är skickligt skriven och till delar spännande att läsa. Styrkan ligger i den empiriska redogörelsen medan de teoretiska reflexionerna är mindre övertygande. Mazur visar vilken betydelse konversionsfenomenet hade i det tidigmoderna Italien och att det inte bara handlade om tro och bekännelse utan också om kultur och integration. Konversion till den rådande konfessionen var helt enkelt en förutsättning för integration under en tid då religionen var samhällets fundament.

I den av Kirsten Rüter, Angelica Schaser och Jacqueline van Gent författade boken studeras konversionsberättelser från Afrika, Asien och Europa i mitten av 1800-talet med fokus på genus och globalhistoriska jämförelser. Boken består av fyra kapitel, vilka (även om detta inte anges) författats individuellt av de tre författarna, medan inledningen och de avslutande konklusionerna skrivits gemensamt.

I det inledande kapitlet ges en redogörelse för olika teoretiska perspektiv på konversionsfenomenet och för konversionsberättelser som litterär genre och som ett uttryck för »selfnarrative». Författarna konstaterar att konversioner är ett lämpligt studieobjekt om man vill förstå de kulturella förändringsprocesser som bidrog till pluraliseringen av det religiösa landskapet. I fokus står konversionsberättelser relaterade till den tyska missionen, hemma och på missionsfältet, vilket motiveras med att mycket av den tidigare missionsforskningen tagit sikte på den anglosachsiska världen.

Det första kapitlet, som författats av den tyska historikern Angelica Schaser, handlar om juristen och författaren Gustav Werner Volk som efter sin konversion 1855 fick lämna sin tjänst vid regeringskollegiet i Erfurt. Han hade gjort resor i det katolska Sydeuropa och hade kontakt med ledande företrädare för den begynnande ultramontana rörelsen. Han gav ut flera berättelser om sin konversion, vilka speglar tidens konfessionella konflikt. Dessa berättelser är, konstateras det, tidstypiska i sin betoning av den katolska kyrkan som en trons bastion i en föränderlig tid och i sin kritiska hållning till det moderna samhälle som höll på att växa fram. Också hustrun och dottern blev katoliker, och Volk publicerade en redogörelse för hustruns konversion, vilken han beskriver som känslöbetonad i kontrast till sin egen mer intellektuella väg till den katolska tron.

Denna genuskillnad beskrivs som typisk, men i kapitlet görs inga jämförelser med tidens intellektuella kvinnliga katolska konvertiter, vilket är lite märkligt med tanke på att Schaser skrivit om sådana i andra sammanhang. Det görs heller inga reflexioner kring de monastiska idealens betydelse för den katolska genuskonstruktionen, och detta trots att Volks dotter gick i kloster. I stället framträder en bild av en konfessionsöverskridande, könskomplementär genusordning: De katolska mansidealen tas inte upp alls, vilket annars hade legat nära till hands med tanke på att Volk var ordförande i en katolsk lekmanaförening för män. Genusperspektivet kommer alltså till korta i Schasers analys. Fokus ligger i stället på det självbiografiska berättandet och den tyska kulturella kontexten.

De båda följande kapitlen tar sikte på tysk protestantisk missionsverksamhet i områden under brittiskt styre och hur konversionstematiken behandlas i missionsberättelser. Den australiensiska historikern Jacqueline van Gent undersöker den herrnhutiska missionen bland aboriginer i det koloniala Victoria i Australien. I artikeln, vilken har ett tydligt genusperspektiv, diskuteras såväl missionärsmaskulinitet som den protestantiska hushållsideologins betydelse i missionsarbetet. Kvinnors religiösa erfarenheter tas sällan upp i de missionsberättelser som återges i missionsrapporterna, vilka främst handlar om manliga konvertiter, och van Gent konstaterar att kvinnornas ställning i lokalsamhället inte sällan försvagades efter det att familjen blivit kristen. Hon lyfter också fram missionsverksamheten som en grundmanlig angelägenhet.

Kirsten Rüter, som är verksam vid Afrikainstitutet i Wien, svarar för det sista empiriska kapitlet, vilket handlar om mission och konversion i Sydafrika, där missionärsgrupper från en rad länder var verksamma. Hennes undersökning tar sikte på den tyska lågkyrkliga missionen bland pedifolket och bygger på missionärsberättelser, publicerade i en antologi från 1871. Även i detta fall återges alltså de inföddas konversionserfarenheter av missionärerna som anpassat dem till läsarna på hemmaplan. Dessa berättelser genomsyras av en protestantisk genusediskurs med den borgerliga, av särartstänkande präglade familjeideologin som ett överordnat koncept. Andra bärande element är föreställningen om den »ädle vilden» och visioner om ett arkaiskt kristet samhälle i kontrast till det avkristnade moderna samhället.

I ett avslutande kapitel görs komparativa jämförelser samtidigt som den globalhistoriska dimensionen lyfts fram. Det konstateras att konversionsrörelsen i missionsområdena innebar en integrering i en större global kontext samtidigt som den bidrog till en etnifiering av missionsfolken. Vidare framhålls att de analyserade missionsberättelserna har sanningssökandet som en gemensam tematik. Men jämförelserna haltar, och betydelsen av de konfessionella skillnaderna tas nästan inte upp alls. Den katolska konversionsdiskursen representeras här av en intellektuell man, som bearbetat sina konver-

sionserfarenheter litterärt, medan de protestantiska konversionsberättelserna har förmedlats av missionärer och därmed snarare reflekterar missionärernas än konvertiternas erfarenheter och visioner. En annan svaghet är de ständiga upprepningarna av författarnas övergripande syften och perspektiv, vilket gör sig särskilt märkbart i det gemensamma slutkapitlet.

Dessa anmärkningar till trots utgör antologin ett viktigt bidrag till forskningen om religion och genus genom sitt försök att anlägga ett transnationellt, komparativt anslag med fokus på religiösa konversioner. De tre författarna visar övertygande att konversionsfenomenet inte kan ses som enbart en fråga om personlig övertygelse utan att det måste studeras i ett större kulturellt sammanhang. På den punkten finns det en samstämmighet mellan de båda recenserade arbetena. I äldre tid, då religionen var samhällets fundament, var religiös konversion en förutsättning för integration och bidrog därmed till att stärka enhetssamhället, medan den från början av 1800-talet och framåt ofta fick en motsatt funktion och bidrog till religiös pluralism.

YVONNE MARIA WERNER

William B. Taylor

THEATER OF A THOUSAND WONDERS. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain. (Cambridge Latin American Studies 103)

New York: Cambridge University Press
2016, 654 sid.

Det kan sägas direkt. *Theater of a Thousand Wonders* är en verklig tour de force. William B. Taylor, nyligen pensionerad historieforskare vid Berkeley, har under de senaste decennierna publicerat flera centrala arbeten om mexikansk kolonialreligion. 1996 kom hans *Magistrates of the Sacred* om landsbygdsförsamlingar i centrala Mexiko från mitten av 1700-talet fram till frigörelsen från Spanien omkring 1820. Genom omfattande arkivforskning kunde han skildra prästers bakgrund, utbildning och karriärvägar, men också i detalj

analysera deras pastorala arbete och förhållandet till församlingsbor.

Redan i *Magistrates of the Sacred* fanns inslag av det som har blivit Taylors senare forskningsinriktning: heliga bilder, pilgrimsmål och pilgrimsfärder. Han har skrivit artiklar på området, men också gett ut två essäsamlingar: *Shrines and Miraculous Images* och *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico*. Den rejäla volymen *Theater of a Thousand Wonders*, som nu föreligger, sammanfattar hans forskning om lokal religion i 1600- och 1700-talets Nya Spanien, vilket inkluderade såväl Mexiko som dagens Guatemala.

Undertiteln uttrycker vad boken behandlar: »Miraculous images and Shrines». Taylor undersöker bilder – målningar eller skulpturer – som ansågs vara undergörande. Men det mirakulösa kunde också bestå i att de dykt upp på ett svårförklarligt sätt eller »levde». Engelskans »shrine», och spanskans »santuario», kan vara en helgedom: allt från ett mindre altare, via ett kapell till en större kyrkobyggnad. I vidare mening kunde begreppet relatera till den fysiska plats där bilden fanns, och där det gudomliga ansågs vara närvarande i särskilt hög grad. Bilderna fungerade som kanaler för nåd, men också själva området betraktades som kraftladdat.

Även om Taylor inkluderar ett appendix om andra helgon, är studien i övrigt helt inriktad på Kristus- och Mariabilder. Han har genom sina studier funnit evidens på vördnad av specifika mirakulösa bilder på 500 platser. Källmaterialet är brett: fromhetslitteratur och bilder, men också undersökningar av mirakler, domstolsprotokoll och korrespondens. Det är en utmaning att studera vardaglig religion i svunna tider. En lokal kult kunde existera i århundraden utan att avsätta mycket skriftligt material. För de mest etablerade vallfärdsorterna finns däremot ofta omfattande källmaterial, och liksom i andra sammanhang skapade konflikter källor. Om grupper stred om jurisdiktion kan också en relativt oetablerad kult utforskas i detalj. Att undersöka religion av detta slag kräver alltså stor överblick, vilket Taylor har.

William B. Taylors bok är ett tecken på ett ökande intresse för vardagliga och materiella aspekter av

kristendom. Begrepp som »vardagsreligion», »levd religion» och »lokal religion» har blivit vanligare och kopplingar mellan föremål, aktörer och platser är viktiga forskningsområden. Det finns mycket kunskap om pilgrimsverksamhet, åtminstone i vissa delar av världen. Det existerar även en mängd tidigare studier om Mexiko, men de flesta behandlar bara enskilda fall. Taylor är den förste som tar ett brett grepp.

Theater of a Thousand Wonders består av två ungefär lika omfattande huvuddelar som på olika, alltmer konkreta, sätt närmar sig ämnet. Den första delen har ett brett anslag, och frågar om förändringar och kontinuitet mellan 1500- och 1700-tal står i centrum. Taylor går systematiskt igenom olika typer av Kristus- och Mariabilder och kopplar bilderna till geografi och mer allmän historisk utveckling. Han behandlar i och för sig äldre tider kortfattat, men visar samtidigt att det finns mycket få exempel på kvardröjande helgedomar före det skede som författaren kallar ett långt 1600-tal: 1580 till 1720.

Från och med 1600-talets mitt började enskilda präster sammanställa skildringar av enskilda bilders bakgrund, och efter 1720 ökar antalet publikationer av detta slag exponentiellt. Enligt skrifterna hade bilderna ofta plötsligt dykt upp på platsen. Inte sällan berättade författaren att en viss bild vägrade flytta sig och att en helgedom uppförts på platsen. Andra historier handlar om bilder som hade blivit levande: ögon eller armar rörde sig eller de grät eller blödde. Biskopsvisitationsprotokoll är viktiga källor för att få överblick över förekomsten av heliga bilder. Ett värdefullt material från slutet av 1600-talet är de mycket omfattande rapporter om ärkebiskop Aguiar y Seijas visitation av samtliga församlingar i ärkestiftet Mexiko. Tillsammans med mexikanska kollegor håller jag på att ge ut det flera tusen sidor långa dokumentet, som vi pusslat ihop från tre olika arkiv. Liknande källor finns från andra stift.

Mariabilderna var antingen målningar eller små skulpturer. I de flesta fall avbildas jungfrun som den obefläckade avlelsen, stående på en mänskära. Kristusbilderna var oftast krucifix, men också andra motiv kopplade till passionshistorien förekom. De

var inte sällan svarta, medan madonnorna alltid var ljushyade. Mariabilderna fanns oftast i, eller strax utanför, städer, medan de flesta betydelsefulla Kristusbilder återfanns på landsbygden. De flesta av de senare har fram till nutiden bara haft en lokal betydelse, men ett par Kristusbilder, framför allt Esquipulas i Guatemala och Chalma i Mexiko, drog långväga pilgrimer redan under kolonialtiden. Den som reser i området kan se kors (alltså inte krucifix) på bergstoppar, vid vägar och i närheten av kyrkobyggnader. Korsen kan vara av sten eller trä och ibland är de mycket gamla. Stenkors från 1500-talet står fortfarande kvar utanför många landsortskyrkor. Dessa var och är viktiga lokala pilgrimsmål.

Pilgrimsfärderna i Nya Spanien skilde sig från medeltidens långa resor till Santiago de Compostela, Rom eller Jerusalem. De rörde sig på lokal eller regional nivå. Spanska språket gör en distinktion mellan dessa två typer. De långa kallas för *perigrinajes* och de korta för *romerías*. De mexikanska kolonialfärderna var med få undantag *romerías*. Det var också vanligt med »omvända pilgrimsfärder»: att allmoseinsamlare reste runt med en kopia av en undergörande bild och sålde enkla tryck av den. I själva verket var distinktionen mellan »original» och »kopia» inte så väsentlig för »vanligt folk».

Det är betydelsefullt att Taylor med stöd i ett mycket stort material kan slå fast att långväga pilgrimsfärder var ovanliga under kolonialtiden. Det utmanar till exempel uppfattningar om Vår Fru av Guadalupe, som idag är en av den katolska världens mest kända Mariabilder. Minst tio miljoner pilgrimer söker sig varje år till basilikan i Mexico Citys utkanter där bilden finns. Problemet med den överväldigande majoriteten av de tusentals studier som har ägnats Guadalupe är att författarna läser historien baklänges. De hävdar att bilden fanns på plats redan 1531, att traditionen om att jungfrun uppenbarade sig för en indiansk man, Juan Diego, och att hon avbildade sig på hans mantel var känd redan under 1500-talet. De hävdar också att kulten skulle ha varit speciellt viktig för indianer, och att pilgrimer tidigt färdades långa vägar för att besöka platsen. Det är också vanligt att koppla ihop Guadalupe med förspanska modergudinnor,

men sådana tolkningsförsök håller sällan för kritisk granskning. Att kyrkomän medvetet skulle ha sökt sådana paralleller är otroligt. Eventuella likheter betraktades som tecken på djävulens list, inte möjliga kontaktpunkter.

Problemet är att berättelsen om Guadalupeuppenbarelse inte var känd före mitten av 1600-talet. Även om det är säkerställt att det fanns en bild (eller skulptur) där från mitten av 1500-talet, var det en spansk variant, vilket jag visar i min doktorsavhandling. Bilden betraktades som undergörande, men att den skulle ha ett mirakulöst ursprung finns det inget källstöd för. Tvärt emot den allmänna bilden finns inget som tyder på långväga pilgrimsfärder förrän under 1800-talet och under hela kolonialtiden var Guadalupe en kult bland många andra, även om den var ovanligt starkt understödd av den politiska och kyrkliga eliten. Det finns heller inget som tyder på att Guadalupe skulle ha varit särskilt populär bland indianer. Den historia som många skriver idag bygger på ett önsketänkande. Att Johannes Paulus II 2002 helgonförklarade Juan Diego, en person vars historiska existens inte kan bevisas, har inte bidragit till klarheten. Att den moderna romersk-katolska kyrkan kanoniserar en troligen icke-existerande person är antagligen unikt.

I den andra huvuddelen av *Theater of a Thousand Wonders* flyttar sig William B. Taylor närmare bilderna och undersöker vad som hände på platserna. Människor besökte framförallt helgedomarna för att söka bot från sjukdomar, men det är svårt att få en överblick av dessa under. Till skillnad från vissa europeiska vallfärdsorter finns det i princip inga omfattande lokala mirakelförteckningar. Det som finns att tillgå är framförallt korta, mycket standardiserade, berättelser som funnit sin väg in i uppbyggliga skrifter. Under 1700-talet började också en form av visuella mirakelberättelser växa fram: ex-votomålningar. De är avbildningar av en konkret situation, till exempel en olycka eller sjukdom, där konstnären skildrade hur Kristus eller jungfrun hade ingripit efter att personen bett. Ibland fanns en kort text som förklarade sammanhanget. Det vanligaste tecknet på ett helandemirakel var dock att den som tillfrisknat vid vallfärden

lämnade kvar »milagritos», små avbildningar av vax eller silver som föreställde kroppsdelar.

Generellt hade relikerna inte så stor betydelse i Nya Spanien. Vördandet av undergörande bilder var betydligt centralare. I officiell katolsk lära gjordes en distinktion mellan bilden som tecken på det gudomliga och Gud eller jungfrun i sig, och kyrkan skilde på bild och relik. Denna distinktion var icke-existerande för många pilgrimer. Det var vanligt att tala om bilder som »reliquias» eller »santos». Det senare ordet betyder helgon men mer utvidgat något heligt, och framför allt bilder. »Det heliga» som pilgrimen kunde ta med sig från platsen inkluderade också aska från ljus, olja från lampor, jord samt föremål och bilder som vidrört bilden, vilka placerades på små altare som fanns i de flesta hem.

I Nya Spanien, liksom på andra ställen i den katolska världen, försökte den kyrkliga ledningen stävja religiösa praktiker som man betraktade som vidskepliga eller smaklösa. Ledordet var »decencia»: att platsen och kulten skulle karaktäriseras av god, from smak och ordning. Återkommande klagomål framfördes mot att pilgrimsfärder och processioner ofta ackompanjerades av dryckenskap, dans och fyrverkerier, men också det som kyrkomännen betraktade som överdriven botgöring. Dessa försök till stävjande var sällan effektiva.

William B. Taylor har dammsugit mängder av arkiv och bibliotek, och han har en överblick över forskningen som är beundransvärd. Samtidigt har han förmågan att välja bland det gigantiska materialet. Skildringen tyngs inte av onödig detaljrikedom. Mer analytiska resonemang varvas med konkreta exempel. Att det mesta av den kritiska granskningen av tidigare forskning placerats i slutnoterna kan naturligtvis diskuteras, men det bidrar till att huvudtexten får bättre flyt.

Även om boken antagligen främst kommer att läsas av specialister borde den också attrahera forskare med intresse för materiell religion och lokal katolicism på andra håll. Den förutsätter inte detaljkunskaper i mexikansk historia.

Som läsare är jag också imponerad av själva utgåvan. Författaren och förlagsredaktörerna har gjort ett mycket bra jobb. Korrekturläsningen är klanderfri, bildmaterialet väl återgivet och hela

boken håller hög materiell kvalitet. Serien Cambridge Latin American Studies, i vilken Taylors bok ingår, imponerar igen. Formen är kort sagt värdig innehållet.

MAGNUS LUNDBERG

Paul Peucker

A TIME OF SIFTING. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century. (Pietist, Moravian, and Anabaptist Studies)

University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2015, 248 sid.

Paul Peucker är arkivarie och chef för Moravian Archives i Bethlehem, Pennsylvania. Under de senaste decennierna har han skrivit åtskilligt om Brödräfsamlingens historia, inte minst om frågor relaterade till kön, sexualitet, konst – och arkiv. Alla dessa teman är också tydligt närvarande i hans senaste bok, som behandlar en känd, men samtidigt oklar, epok i herrnhutisk historia: den så kallade sällningstiden (*Sichtungszeit*). Kyrkohistoriska översiktsverk beskriver den ofta som en period då Brödräfsamlingen gick över styr, och då dess sår- och blodmystik blev än mer bloddrypande och köttig. Det är legio att citera mustiga texter om de troende som maskar som ligger i Kristi sår eller fåglar som bygger sina bon där. En annan aspekt som brukar tas upp är att fromheten blev mycket lekfull och att anhängarna började agera och tala som barn – eller galningar.

Samtidigt är sällningstiden, som nådde sin kulmen 1748–1749, litet känd. Exakt vad som hände har varit höljt i dunkel. Detta har en tydlig orsak. Under 1700-talets andra hälft genomförde kyrkoledningen en systematisk gallring av arkiven och material som ansågs vara komprometterande förstördes. I den interna historieskrivningen behandlas sällningstiden ofta på ett vagt sätt, delvis just på grund av källbristen, delvis som ett försök till *Ehrenrettung* av Nikolaus von Zinzendorf och andra ledare.

I *A Time of Sifting* gör Paul Peucker ett ambitiöst försök att pussla ihop historien genom nog-

grann läsning av källor som faktiskt finns. Bland annat använder han sig av en nyligen återupptäckt sångbok från 1749. Genom nyfunna dokument kan han också omvärdera källor som tidigare ansetts tydligt anti-herrnhutiska, och därigenom tillskrivits ett begränsat värde. Han undersöker också utvecklingen före och efter de dramatiska åren. Där är källäget betydligt bättre.

I februari 1749 mottog Nikolaus von Zinzendorf, som då befann sig i London, oroande rapporter från kommuniteten Herrnhag, men också från andra platser i Tyskland. Han skrev två kritiska brev där han kommenterade nyheterna: en rundskrivelse och ett personligt hållet brev till sin son och vikarie Christian Rhenatus. Peucker frågar sig vad det egentligen var Zinzendorf reagerade mot och i vilken mån sällningstidens teologi och praktik egentligen skilde sig från tiden före. Han undersöker också hur sällningstiden uttolkades under de kommande decennierna och hur den bidrog till förändringar i Brödraförsamlingen efter Zinzendorfs död 1760.

Peucker menar att sällningstiden egentligen inte utgjorde någon välvägränsad tidsperiod. Snarare var det en krissituation som blev tydlig för Zinzendorf i början av 1749. Ett av hans forskningresultat är att sällningstiden på många sätt inte var något radikalt nytt, utan snarare innebar en kreativ – eller kaotisk om man så vill – vidareutveckling av existerande teologi och praktik. Det som Zinzendorf vände sig emot i sina brev var uppkomsten av en radikal syndfrihetslära (antinomism) och de sexuella utsvävningar som tycktes ha följt i dess spår. Men studiet av breven visar framförallt att Zinzendorf tolkade krisen som en attack mot hans auktoritet och att han inte hade något personligt ansvar för den uppkomna situationen.

Brödraförsamlingen hade sedan grundandet 1722 karaktäriserats av en positiv historiesyn. Mänskligheten var återlöst, församlingen växte och missionen blev alltmer global. Zinzendorf menade också att den gudomliga uppenbarelsen blev allt tydligare med åren. Guldåldern låg, kort sagt, i en nära framtid. Under 1740-talet blev Brödraförsamlingens teologi alltmer särpräglad. 1741 utsågs Kristus till den egentliga kyrkoledaren och lottdragning blev ett viktigt sätt att lösa spörsmål.

Från och med andra halvan av decenniet betonade förkunnelsen personliga upplevelser betydligt mer än bibeltexter. I de tyska kommuniteterna, till exempel Herrnhut och Herrnhag, hade Bibeln kring 1747–1748 helt hamnat i bakgrunden. Det var de sår- och blodfyllda hymnerna som utgjorde det huvudsakliga predikomaterialet. Peucker påpekar samtidigt att herrnhutisk predikan är ett otillräckligt utforskat fält, trots att det potentiella källmaterialet är omfattande.

I författarens skildring av åren 1748–1749 står två personer i centrum. Den ena är Christian Rhenatus, Zinzendorfs tjugoårige son och vikarie, som nyligen hade blivit vigd till presbyter. Den andra är Joachim Rubusch, ledare för de ogifta männen i Herrnhag och några andra kommuniteter i närheten. Under deras ledarskap blev barnsligheten och anti-intellektualismen ett allt viktigare inslag i fromheten. Peucker menar att denna utveckling framförallt var riktad mot vad de kallade »pietister som hängde med huvudet» (*Pietisten und Kopfhänger*), inte mot rationalistisk upplysningsteologi. Istället för botkamp och asketism skulle herrnhutarna ägna sig åt lekar, sällskapsspel och upptåg. Man kittlade varandra och brottades. Practical jokes hade också en viktig roll. En medlem av kommuniteten i Herrnhag lärde till exempel sin hund att röka pipa och klädde honom i prästdräkt. Allt, även gudstjänster, beskrevs som *vergnügt* och *lustig*. Det är viktigt att understryka att Zinzendorfs brev inte innehöll någon kritik mot lekfullheten. Upptågen framstår istället som en vidareutveckling av hans teologiska ideal.

Den herrnhutiska fromheten, som även tidigare betonat den såriga och blödande Kristus, kom mot slutet av 1740-talet nästan uteslutande att koncentreras på sidosåret (*Seitenhölchen*): det hål som enligt evangelieberättelserna hade uppstått när soldaten genomborrade den korsfäste frälsaren med sin lans, varvid blod och vatten rann ut. Kristus som tidigare framförallt kallats Lammet och Frälsaren benämndes nu allt oftare just Sidosåret. Såret inkapslade hela Kristus. Mot slutet av 1740-talet framställde herrnhutarna många bilder av såret, från vilket blod forsade ut och bildade floder och sjöar. Ofta avbildade de också en säng eller ett bord

inuti såret, där de troende kunde ta plats. Det finns också bevarade bilder av huvudlösa människor, vars ansikten hade ersatts med ett sidosår.

Sidosåret hade också en scenisk närvaro i kommuniteterna. Från Herrnhaag finns en beskrivning av ett synnerligen blodigt skådespel som genomfördes 1748. Kommuniteten hade tillverkat en stor Kristusbild som fyllts med djurblod och när en medlem, utklädd till soldat, stack en lans in i sidan strömmade blodet ut över golvet och de närvarande. Därefter ersattes Kristusbilden av en stor skulptur av Sidosåret, vari ett bord placerades. På bordet låg en Kristusbild som hade trancherats, och i en ceremoni vandrade deltagarna in i såret. Den intensiva vördnaden för sidosåret kom också till uttryck i hymner där ordet *Seitenhölchen* upprepades gång efter gång.

Bokens sjätte kapitel har titeln »Actual Sifting», den egentliga sällningen, och utgör ett försök att förstå vad som hände i de tyska kommuniteterna mellan slutet av 1748 och början av 1749. Den 6 december 1748 är ett centralt datum. Då genomförde Christian Renatus en ceremoni i Herrnhaag. I egenskap av Sidohålet/Kristus, eller åtminstone i dess namn, förklarade han att de ogifta bröderna hädanefter skulle kallas systrar och att de var syndfria. Genom sin enhet med Sidosåret skulle de lägga bort sin manlighet och sina manliga beteenden och bli jungfrur. De hade fortfarande manliga kroppar, men deras själar var kvinnliga, och deras sexuella samvaro skulle i fortsättningen inte vara kopplad till lust och synd. Oavsett vem den utövades tillsammans med var sexualiteten ren och ett tecken på enheten mellan Gud och de trogna. Syndfriheten innebar alltså inte bara att de fullkomliga medlemmarna renats från synd genom Kristi offerdöd, utan att de i strikt mening inte kunde synda längre. Det var sidohålet som hade förklarat dem systrar och gett dem ett *carte blanche* att leva på ett annat sätt. Även om Zinzendorf i sitt brev motsatte sig dessa uppfattningar var de en vidareutveckling av ett embryo som hade funnits hos honom själv.

Sidosåret/Kristus benämndes mot slutet av 1740-talet allt oftare *Schätzel* (älskling/skatt) eller med en dubbel diminutivform: *Schätzlein*. Samma ord användes för de troende som hade nått fullkomlig

enhet med honom. Sidosåret hade tydliga erotiska konnotationer och avbildades med tydliga likheter med en vagina. Även om Zinzendorf i sitt brev kritiserade liknelsen mellan Kristus och en vagina hade han själv tidigare använt den i sin förkunnelse. Det är ingen överdrift att beskriva den herrnhutiska kristologin kring 1748 som queer. Kristus beskrevs ofta som kvinnlig eller åtminstone androgyn, men genom ceremonin blev de troende feminiserade – och underordnade – och Kristus var den som skulle penetrera dem. De män och kvinnor som hade nått enhet med Kristus representerade Sidosåret. I många herrnhutiska sånger från tiden underströks att varje del av Sidosåret/Kristus skulle kyssas, och eftersom de troende var ett med Kristus kunde de också omfamna och kyssa Kristus genom sin nästa. Det finns vittnesmål om att män kysste män, kvinnor kvinnor, och män kvinnor.

Exakt vad som hände månaderna efter syndfrihetsförklaringsceremonin i början av december 1748 är svårt att fastställa. Från det spröda källmaterialet, inkluderat Zinzendorfs brev, är det tydligt att sexuella relationer utanför äktenskapet blev allmänt accepterade. De var inte bara tillåtna, utan en väsentlig del i det kärleksfulla utbytet med Kristus i den nya tidsåldern. Från det bevarade materialet är det dock oklart om detta också inkluderade samkönade relationer. Frågan är dessutom hur spridd denna utveckling var. Källmaterialet från Herrnhaag är mest omfattande, men det finns indikationer om liknande utveckling på andra platser, såväl i som utanför Tyskland. Men bristen på källor omöjliggör en jämförande studie.

Det står ganska klart att Christian Renatus och Johannes Rubusch hade ett stort ansvar för vad som hade skett och Zinzendorf kallade dem till England i början av 1749. Christian Renatus avsattes som faderns vikarie, men var även i fortsättningen hans närmaste medarbetare. Straffet blev alltså inte hårt. Far och son återvände till Herrnhut 1750, men Christian Renatus dog redan två år senare, 24 år gammal. Rubusch miste i och för sig sin position som ledare för de ogifta männen, men fick snart nya ledarpositioner i Herrnhut. Åtminstone från år 1750 började Zinzendorf beskriva krisen som en sällningstid eller sällningstimma (*Sichtung-*

stunde) och menade att Satan hade prövat kyrkan för att Gud skulle kunna rena den. I ett brev från tiden beskrev Zinzendorf Johannes Rubusch som personligen oskyldig, men likväl ett Satans instrument. Han tonade samtidigt ned Christian Renatus roll. Det kan alltså slås fast att händelserna inte fick speciellt allvarliga eller långvariga konsekvenser för de huvudansvariga.

Det var egentligen först efter Zinzendorfs död 1760, som sällningstiden successivt utplånades ur den herrnhutiska historien. Zinzendorf fick ingen enskild efterträdare utan ersattes med ett kollegialt ledarskap och den första synoden 1764 innebar början på en läromässig förändring. Brödraförsamlingen utvecklades successivt från sin radikalism till något betydligt mer allmänlutherskt. Som en del av reformen etablerades ett centralarkiv i Herrnhut 1764 och centraliseringen innebar en möjlighet att ta kontroll över historieskrivningen. De nya ledarna gav ut redigerade utgåvor av Zinzendorfs texter, där vissa delar uteslöts, och man sammanställde också en officiell biografi, varefter källmaterial förstördes. En grupp på fem personer gick dessutom igenom hela arkivet och rensade bort sådant som man menade kunde skada kyrkans rykte. Speciellt rörde detta handlingar från 1740-talets slut.

A Time of Sifting är ett värdefullt bidrag till Brödraförsamlingens historia. Det är en koncis, välskriven, välunderbyggd och klart argumenterad studie, som bygger på tydlig och explicit källvärdering. Det märks att författaren är arkivarie. Han är väl insatt i modern arkivteori och har en ovanligt tydlig diskussion om hur arkiv växer fram och förändras. Arkivbildning är sällan en organisk process, utan beror ofta på mycket medvetna val, och arkivet är därför inte en oproblematiskt avbildning av en organisations verksamhet. I fallet med den moraviska kyrkan blir detta mycket tydligt. Boken innehåller nydanande forskning och kan läsas såväl av specialisten som den mer allmänt intresserade.

MAGNUS LUNDBERG

Jan De Maeyer & Vincent Viaene (red.)

WORLD VIEWS AND WORLDLY WISDOM. Religion, ideology and politics, 1750–2000. / VISIONS ET EXPÉRIENCES DU MONDE. Religion, idéologie et politique, 1750–2000. (KADOC Studies on Religion, Culture & Society)

Leuven: Leuven University Press 2016, 424 sid.

Denna digra antologi med bidrag på franska och engelska är en festschrift till Emiel Lambert, som under många år varit verksam som professor vid universitetet i Leuven. Lambert har i sin forskning framför allt ägnat sig åt den politiska katolicismen och den katolska demokratirörelsen i Belgien och i västvärlden. Det är också detta som står i fokus i bokens 17 artiklar, vilka författats av historiker och kyrkohistoriker från en rad universitet.

Den ultramontana rörelsen, vilken Lambert ägnat särskilt intresse i sin forskning, behandlas i flera av artiklarna, särskilt i den första delen av antologin, vilken tar sikte på den katolska kyrkans relation till det moderna samhälle som växte fram under 1800-talet. Ultramontanismen var en katolsk väckelse- och reformrörelse som fått sitt namn av sin anknytning till påvemakten »bortom bergen» (*ultra montanus*). Den gav katolicismen en markerat konfessionell inriktning och kom att tjäna som bas för en religiöst präglad katolsk världsåskådning med den katolska konfessionsstaten som det hägrande slutmålet.

Ultramontanismen har i äldre forskning ofta behandlats främst som ett uttryck för den romerska kyrkoledningens maktsträvanden och för kyrkans centralisering. Men i nyare forskning har man vänt på perspektiven och i stället betonat dess breda folkliga förankring och karaktär av en alternativ modernitet. Detta perspektiv tas upp i flera av artiklarna.

Den belgiske historikern Patrick Pasture ger ett transatlantiskt perspektiv på demokrati och kristendom i Europa och USA. Han menar att forskningen i alltför hög grad låtit sig påverkas av Alexis de Tocquevilles berömda bok om demokratin i USA,

där den amerikanska samhällsmodellen kontrasterats mot förhållandena i Europa, vilket bidragit till att man kommit att överbetona skillnaderna. Han vänder sig också mot att modernitet ofta likställs med det liberaldemokratiska politiska projektet och visar på likheter mellan den evangelikala väckelsen i USA och den ultramontana rörelsen i Europa.

Ett liknande perspektiv framträder i den holländske historikern Henk de Smaeles artikel om den katolska republikanismen i Belgien under 1800-talet och den franske prästen och filosofen Félicite-Robert de Lamennais betydelse i detta sammanhang. Lamennais, en av den ultramontana väckelsens förgrundsgestalter, inträdde för att kyrka och stat skulle skiljas åt och argumenterade för demokratin som en legitim kristen princip. Detta kom att utgöra en gemensam utgångspunkt för liberaler och katoliker i samband med den belgiska självständighetskampen i början av 1830-talet. Även om Lamennais radikala frihetsprinciper sedermera fördömdes av det påvliga läroämbetet kom hans demokratiska ideal att även fortsättningsvis utgöra en inspirationskälla inom den belgiska politiska katolicismen.

Detta tema vidareutvecklas med fokus på Belgien av de båda belgiska historikerna Jan De Maeyer, som tar upp det katolska demokratibegreppet, och Jo Deforme som diskuterar den belgiska välfärdsmodellen. Det katolska läroämbetet uttryckte viss tveksamhet till demokratin som politiskt system, vilket gjorde att katolikernas politiska engagemang i stället kom att inriktas mot socialpolitisk reformverksamhet. Av central betydelse blev Leo XIII:s socialpolitiska encyklika *Rerum novarum*, som ledde till grundandet av en katolsk arbetarrörelse i Belgien som inträdde för en paternalistisk social reformpolitik. Deforme diskuterar subsidiaritetsprincipens betydelse för de katolska reformprojekten och hur de katolska principerna anpassades till det moderna samhällets behov. Den katolska socialdoktrinen genomslag i praktisk politik belyses också av den uruguayanska historikern Susana Monreal med exempel från Argentina, Chile och Uruguay.

De Maeyer pekar på klerikaliseringen av det katolska politiska engagemanget, ett tema som

tas upp också i den italienske historikern Andrea Ciampanis artikel om det katolska partiet *Unione Romana* i det liberala Italien runt sekelskiftet 1900. Han visar hur denna politiska rörelse, som var en konsekvens av påvemaktens nya strategi i den italienska frågan, lyckades vinna inflytande i den romerska lokalpolitiken och beredde väg för Luigi Sturzos kristdemokratiska parti, som dock sopades bort genom det fascistiska maktövertagandet 1922.

I den tyske historikern Winfried Beckers bidrag behandlas den katolska kristdemokratiska rörelsen och dess relation till den liberaldemokratiska ideologin i ett tyskt perspektiv och med fokus på utvecklingen efter 1945. Under Konrad Adenauers långa kanslerstid utvecklades CDU och dess bayerska systerparti CSU till västorierade liberalkonservativa politiska partier med det socialpolitiska arvet från det katolska Zentrumpartiet och en liberal ekonomisk politik som ett gemensamt fundament.

Antologins andra del tar sikte på interaktionen mellan världsåskådning och politik och har en mer internationell inriktning. Några av bidragen har ett missionsperspektiv. Så exempelvis den belgiska historikern Carine Dujardins artikel om den katolska missionspolitiken under den ultramontana eran. Hon betonar sambandet mellan väckelse, kyrkopolitik och mission och visar hur den allt mer omfattande katolska missionsverksamheten gav den katolska kyrkopolitiken en global dimension som bidrog till att göra den katolska kyrkan till en del av det moderna projektet.

Den katolska internationalismen belyses också av den belgiske historikern Vincent Viaene i en artikel om den katolska kyrkoledningens internationalisering och av den i Rom verksamme schweiziske kyrkohistorikern Philippe Chenaux, som undersöker katolska internationella organisationers verksamhet under 1920-talet. De visar båda hur katolicismen framträdde som ett alternativ både till den sekulära nationalismen och till den liberala och socialistiska internationalismen. Till detta perspektiv anknyter också den italienske historikern Alfredo Canavero, som visar på fredsfrågans ökande betydelse i de påvliga encyklikorna under 1900-talet.

En gemensam nämnare för de flesta av artiklarna i denna antologi är den politiska katolicismen

som ett uttryck för en alternativ modernitet och en kritisk hållning till de i sociologisk forskning gängse moderniseringsteorierna. Detta har, vilket det ständigt refereras till i artiklarna, också varit festföremålets forskningspolitiska agenda under hans långa forskarkarriär. Boken fungerar därmed både som en tydlig markering av detta forskningsperspektiv och som en hyllning till Emiel Lambert!

YVONNE MARIA WERNER

Jeffrey D. Burson & Jonathan Wright (red.)

THE JESUIT SUPPRESSION IN GLOBAL CONTEXT. Causes, Events, and Consequences.

New York: Cambridge University Press
2015, 297 sid.

År 1773 upplöste påven Clemens XIV jesuitorden, efter att den under de senaste decennierna bannlysts i flera katolska länder: Portugal, Spanien och Frankrike. Jesu sällskap var en av romersk-katolska kyrkans största ordnar och den mest inflytelserika inom såväl högre utbildning som mission. Frågan om ordens nedgång och fall har intresserat många. Redan för drygt femtio år sedan gav den svenske historikern Magnus Mörner ut en antologi om jesuiternas utdrivande från det spanska Amerika. Sedan dess har, inte oväntat, mycket hänt på forskningsfronten.

I nyutkommen antologi, redigerad av Jeffrey D. Burson och Jonathan Wright, angriper ett dussin författare ämnet från olika håll. De flesta av dem är historiker och religionsvetare från Förenta staterna och Storbritannien. När Magnus Mörner gav ut sin bok var det få icke-jesuitter som skrev om ordens historia. I antologin från 2015 är det endast två av författarna som själva är ordensmedlemmar. Det är inte så att jesuitter har slutat skriva om sin historia, utan att så många andra också gör det, och under de senaste decennierna har många forskare ägnat sig åt att studera den successiva utplåningen av orden under andra halvan av 1700-talet. *The Jesuit Suppression in Global Context* kan betraktas som en redogörelse för *status quaestionis*, även om boken

också i stor utsträckning bygger på författarnas egna forskningsrön.

Boken har tre huvuddelar, som behandlar orsaker, händelser respektive konsekvenser. Den har också, som titeln skvallrar om, ett brett geografiskt anslag och innehåller kapitel om olika delar av Europa, men också missionsfälten i Asien och Amerika. Påvens upphävande av orden 1773 var ett sista steg i en process som hade börjat 1759, då jesuiterna drevs ut från Portugal och dess amerikanska, asiatiska och afrikanska imperium. I Frankrike nådde kampen mot Jesu sällskap sin kulmen i mitten av 1760-talet, och 1767 drevs jesuiterna ut från Spanien och dess väldiga imperium, som omfattade såväl det spanska Amerika som Filippinerna. Bara i det spanska väldet fanns drygt 5 000 jesuitter.

Vilka var då orsakerna till att tre centrala katolska makter tvingade jesuiterna i exil? De exakta historiska processerna skiljer sig naturligtvis åt, men det fanns flera gemensamma drag. Konspirationsteorier och långvarig anti-jesuitisk propaganda var viktiga faktorer. Senare tiders protestantiska jesuitbilder, som Topelius pater Hieronymus, var en västanfläkt i jämförelse med den inom-katolska antijesuitismen som växte fram under 1600- och 1700-talet. I Portugal var markisen av Pombal, landets de facto-härskare, mycket pådrivande i kampen. Han gav på 1750-talet ut en samling texter som innehöll de vanligaste anklagelserna: att jesuiterna hotade statens ekonomiska utveckling genom att ha tillskansat sig väldiga tillgångar, att de följde i påvens ledband till varje pris, att de menade att det under vissa omständigheter kunde vara försvarbart att döda en monark (regicid), att de lät ändamålen helga medlen (probabilism och ackommodation) och att de i största allmänhet var hemlighetsfulla ränksmidare. Andra portugisiska författare menade till och med att jesuitter var ansvariga för den katastrofala jordbävningen och tsunamin som drabbade Lissabon 1755.

I Frankrike var det framförallt parlamentet som agerade mot orden. Jesuiterna bröt mot fransk lag, eftersom de vägrade acceptera att kyrkan var underordnad statsmakten. I Spanien fanns en lång tradition av antijesuitism och jesuiterna anklagades för att ha orkestrerat en serie händelser som betrak-

tades som ett försök till statskupp, det så kallade Esquilacheupproret 1766 och den upplyst despotiske monarken Carlos III agerade därefter snabbt.

I Spanien var utdrivandet av jesuiterna en överraskningsmanöver. Kronan lyckades samordna angreppet, så att alla jesuiternas hus och institutioner övertogs i gryningen den 2 april 1767. Samtliga medlemmar fördes bort och egendomarna beslagtogs. På den amerikanska kontinenten tog det på grund av de långa avstånden mycket längre tid att genomföra aktionen. Även om de flesta ordensmedlemmarna hade sänts i exil under 1767 och 1768 fanns det jesuiterna kvar fram till 1770, bland annat i Filippinerna. I Portugals imperium var situationen något annorlunda. I asiatiska enklaver som Goa och Macao kunde myndigheterna agera snabbt och kraftfullt. Men i Inlandskina, som teoretiskt låg inom det portugisiska patronatet, var det annorlunda. Där kunde statsmakten inte nå dem och de flesta ordensmedlemmar stannade kvar i Mittens rike. I Frankrike, där det fanns mellan 3 000 och 4 000 jesuiterna, gavs de ett ultimatum. Om de skrev på ett dokument där de intygade att staten var överordnad påven kunde de stanna. Annars måste de lämna landet.

Hur skulle jesuiterna då ersättas i den högre utbildningen och missionen? I Amerika och Asien togs missionsstationer på sikt över av andra präster, ofta dominikaner, franciskaner eller missionärer utsända av den romerska propagandakongregationen. Medan jesuiterna ofta hade varit på plats under lång tid, saknade de nya missionärerna inte sällan de språkkunskaper som behövdes. Det uppstod onekligen en kris i missionsfrågan. Jesuiterna hade i många områden haft ett de facto-monopol på kollegier och universitet och de var svåra att ersätta på kort tid. Statsmakterna konfiskerade dessutom ordens egendomar och använde dem för att förbättra statens ekonomi, men att sälja så många egendomar var ett komplicerat maskineri, som i vissa områden tog decennier.

Vart tog alla utdrivna jesuiterna vägen? De fick inte vara kvar i sina gamla länder och internerades i väntan på formell utvisning. Speciellt för dem som var tvingade att resa till Europa från andra sidan jorden innebar exilen dessutom inte sällan döden.

De dog under resans gång eller strax därefter. I slutet av 1760-talet fick de spanska jesuiterna tillåtelse att bo i Kyrkostaten. De lokala kyrkliga auktoriteterna där var måttligt entusiastiska. Plötsligt dök det upp tusentals präster med oklar status. Dessutom var de en potentiell källa till stora kostnader för Kyrkostaten, även om deras hemländer försett dem med en liten pension. De hölls under uppsikt och levde i princip i husarrest. För de spanska jesuiterna innebar upplösningen av orden 1773 en större frihet; de kunde resa till andra delar av Italien och utomlands.

Efter upplösningen fortsatte enskilda jesuiterna att verka som dåligt betalda församlingspräster, men en relativt stor grupp kom på olika sätt att ägna sig åt akademiskt arbete. En del av dem fortsatte i en mer traditionell skolastisk inriktning, medan andra fann en medelväg i förhållande till den framväxande, mer empiriskt inriktade upplysningsvetenskapen. Med tiden kunde de som individer finna vägen till skolor och universitet och verka som professorer och till och med universitetsrektorer. Många var sysselsatta med ämnen som matematik, fysik, astronomi och kartografi, men också med historia, antropologi och språkvetenskap. Även om många enskilda fall är kända, finns det fortfarande ett behov av forskning för att kunna förstå ex-jesuiternas »karriärvägar».

Det fanns ett undantag från den allmänna utvecklingen. I Ryssland, inkluderat delar av dagens Polen och Litauen, kunde (före detta) jesuiterna leva i kommuniteter även efter påvens upplösning av orden. Där var de framförallt inblandade i undervisning och forskning, inte minst som astronomer. Och från den ryska provinsen sändes grupper av jesuiterna ut som missionärer till Förenta staterna i början av 1800-talet. Jesu sällskap återetablerades 1814, men det var förstärkt nog få ordensmedlemmar som hade överlevt de fyra decennierna mellan upplösandet 1773 och återupprättandet 1814.

The Jesuit Suppression in Global Context håller vad den lovar. Det är en geografiskt bred studie som behandlar såväl stora delar av Europa som Amerika och Asien. Det mest utforskade fallet är det spanska imperiet, men också Portugal och Frankrike har varit föremål för omfattande forskning. Det märks

också i bidragen till antologin. Redaktörerna har gjort ett utmärkt arbete. Bidragen kan läsas var för sig, men bildar samtidigt en tydlig helhet. Boken kommer utan tvekan att bli en självklar källa till förståelsen av en av den tidigmoderna erans mest dramatiska religiösa förändringar och fungera som en utgångspunkt för nya studier av detta enorma ämne.

MAGNUS LUNDBERG

George Herring

THE OXFORD MOVEMENT IN PRACTICE.
The Tractarian Parochial World From the
1830s to the 1870s.

Oxford: Oxford University Press 2016,
368 sid.

I de flesta av de verk som under de senaste fyrtio åren behandlat det kanske viktigaste uttrycket för engelsk högkyrklighet under 1800-talet, traktarianismen eller Oxfordrörelsen, återfinns referenser till George Herrings opublicerade avhandling från 1974. *The Oxford Movement in Practice* är baserad på detta avhandlingsmanus. Herring har sedan disputationen vid oxforduniversitetet i princip uteslutande ägnat sin forskargärning åt just traktarianismens historia. I och med publiceringen av *The Oxford Movement in Practice* har en avgörande studie inom detta forskningsfält, skriven av en av dess många entusiastiska utforskare, gjorts tillgänglig för en större läsekrets.

Trots att mycket av den forskning som ligger till grund för Herrings studie genomfördes under tidigt 70-tal, uppvisar boken inget av de inkonsekvenser som ofta blir resultatet av att ett forskarmanus blivit liggande alltför länge. Herring känner fältet väl och visar tydligt att han nära följt den senare forskningens utveckling. Anknypningen till angränsande områden är dock starkt begränsad, något som tydligt visas i den relativt korta listan över sekundärlitteratur. Traktarianismen tolkas inte i relation till andra samtida strömningar, varken inom Storbritannien eller på den europeiska kontinenten. *The Oxford Movement in Practice* har sin styrka i empiri och närläsning och inte i en omfattande kon-

textualisering eller teorianvändning (se ytterligare kommentarer nedan).

Herrings studie fokuserar det fenomen som författaren benämner »*parochial Tractarianism*». Det är den traktarianska lokala församlingen och dess prästerskap som står i centrum. Herring visar i ett av bokens inledande kapitel hur andelen traktarianskt influerade präster inom den engelska kyrkan ökar under den period som behandlas. Grundmaterialet till författarens statistiska undersökning presenteras i det mycket omfattande index som tagits med i boken. I detta presenteras, med namn och kortfattade biografiska uppgifter, samtliga präster vilka sympatiserade med den traktarianska rörelsens ideal under perioden 1840–1870. Bokens andra del är att betrakta som dess mest centrala. Här behandlas den pastorala praktiken i åtta relativt korta kapitel som tar upp frågor som exempelvis kyrkoreoveringar, bruket av sakramenten och den dagliga bönen. Också frågan hur de traktarianska prästerna relaterade till såväl lokalsamhälle som en vidare stiftsgemenskap behandlas här. I bokens tredje och avslutande del behandlas relationen mellan den traktarianskt influerade pastorala praktiken och den senare »ritualismen».

Till bokens mest värdefulla delar hör avsnitten som visar på komplexiteten i den pastorala praktiken. Särskilt kapitlet som tar upp traktarianernas arbete med att återuppväcka biktens ställning är av stort värde. Herring visar här att denna strävan var fylld av kompromisser och anpassningar och inte så renodlat principfast som man många gånger tidigare tänkt. Kapitlet som tar upp traktarianernas relation till episkopatet, skapar en ny förståelse för ett mestadels respektfullt möte mellan institutionell kyrklig auktoritet och förnyande krafter. Alltsedan det sena 1800-talet har myten om biskoparnas oförstående, eller rentav fientlighet, gentemot traktarianismens förespråkare odlats i historieskrivningen. Som en motreaktion mot denna uppfattning har under de senaste decennierna ett antal forskare lyft fram traktarianernas ofta föraktfulla hållning gentemot sina kyrkliga överordnade. Herring gör i sin studie rent hus med båda uppfattningarna då han visar på hur biskopar många gånger uttryckte sitt stöd för traktarianismens program. Samtidigt

var rörelsens anhängare oftast villiga att lyssna till biskopliga maningar till att inte driva förändring för hastigt.

Herring motiverar sin studie, i likhet med många engelska historiker, genom att tydligt anknyta till ett historiografiskt läge. Syftet är inte enbart att visa på »luckor» i den befintliga forskningen, än viktigare är att visa på hur studien kommer att revidera något som betraktas som en vedertagen uppfattning av ett visst historiskt fenomen. Många gånger är detta ett framgångsrikt sätt att presentera och ge inriktning åt en historisk undersökning. I *The Oxford Movement in Practice* är det inte fullt lika lyckosamt. Herring påpekar mycket riktigt att huvuddelen av (den relativt omfångsrika) forskningen kring traktarianismen har ägnat sig åt teologi och ideologi och inte så mycket åt den pastorala praktiken. Här fyller *The Oxford Movement in Practice* ett viktigt tomrum i vår förståelse av ett avgörande skede inom modernt engelskt kyrkoliv. Herring går vidare och hävdar att boken också bryter ny mark genom att visa på diskontinuiteten mellan den tidigare traktarianismen och den ritualism som vann framgångar från det sena 1850-talet. Visserligen är det möjligt att hitta forskare som argumenterar för att ritualismen på ett självklart sätt växte som en gren på den traktarianska stammen (som exempelvis Nigel Yates studier från tidigt 2000-tal), men detta är långt ifrån den enda linje som drivs i den samtida forskningen. Herring visar också i sin användning av sekundärlitteraturen att han är medveten om denna heterogenitet. Boken hade med andra ord vunnit i vetenskaplig trovärdighet om en mer grundlig forskningsöversikt presenterats.

I förordet beskriver Herring en metod som grundar sig i att följa de historiska bevisen och låta historiens aktörer tala för sig själva. Ansatsen är på en gång vällovlig och självklar, samtidigt djupt problematisk. Den empiriska ansatsen grundlagd genom en ingående kunskap om det tillämpliga materialet, tolkat utifrån sin samtids förutsättningar, är det som skapar en historisk undersökning värd namnet. Likväl behöver också en historiker ta sig an sin grunduppgift i en medvetenhet om att saker inte alltid är som de verkar vid ett första påseende. En medvetenhet om betydelsen av någon form

av »misstankens hermeneutik» är ofta det som gör att vi når de djupare betydelseskikten, de dolda konflikterna och de underliggande ideologiska strömningarna i det historiska materialet. Tyvärr lider Herrings undersökning av en i det närmaste total avsaknad av denna typ av tolkande ansats. För att bara ta ett exempel kan vi lyfta fram Herrings konsekventa ovilja att reflektera över kvinnors insatser för den traktarianska rörelsen på församlingsnivå. Vid ett par tillfällen skymtar kvinnor förbi i framställningen. Det kan handla om prästfrun som står vid sin mans sida i det pastorala värvet, en grupp »female visitors» i en församling eller ett namnlöst butiksbiträde som blir en trogen gudstjänstbesökare i den traktarianskt influerade bykyrkan. Ett användande av genus som analytisk kategori och teoretisk ingång till studien, hade kunnat fördjupa vår förståelse av såväl den pastorala som den sociala dynamik som rörelsen gav upphov till. Ett osynliggörande av kvinnor i det historiska materialet behöver som bekant inte betyda att kvinnor saknade betydelse för de skeenden som historikern studerar.

Till stor del förklaras bokens bristande känslighet för (exempelvis) de kvinnor som blev en del av den traktarianska rörelsen av dess fokusering på prästerskapet. Det är kanske inte kvinnor i sig som Herring väljer att ignorera, utan just betydelsen av de »icke-vigda» för att förstå traktarianismens församlingspraktik. Utifrån materialmässiga hänsyn torde detta på ett sätt vara motiverat; likväl kunde man önska att Herring hade gjort mer av de tillfällen då det i framställningen blir tydligt att skapandet av en »traktariansk församling» inte var en mans verk. En entusiastisk och orädd prästman behövde ett sympatiskt och resursstarkt »lekfolk» vid sin sida för att visionen skulle bli verklighet. Inte heller denna dimension blir synlig i Herrings studie. Därmed för också Herring vidare en av de kanske starkaste »myterna» gällande den traktarianska rörelsen – traktarianismen var och förblev ett uttryck för prästers strävanden. Kanske kommer nästa större studie om den rörelse som på så många plan förändrade den engelska kyrkan på allvar göra upp med denna föreställning?

Herrings bok förtjänar inte bara att läsas för en djupare kunskap om 1800-talets engelska kyr-

kohistoria utan också av alla dem med ett intresse för historiskt orienterad pastoralteologi. Med sin empiriska rikedom och sina välavvägda tolkningar av prästers handlingsmönster ger denna studie ett exempel på processen då teori förvandlas i praktik.

ERIK SIDENVALL

Andrew Chandler

GEORGE BELL, BISHOP OF CHICHESTER.
Church, State, and Resistance in the Age
of Dictatorship.

Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans
Publishing Company 2016, 212 sid.

Det är lätt att bli förtjust över Andrew Chandlers korta biografi över biskop George Bell (1883–1958). Bell, vars gärning som kyrkoman kom att få stor betydelse framförallt för ekumenikens utveckling, har tidigare ägnats en handfull biografier och vetenskapliga antologier; bland de mer betydelsefulla kan nämnas Ronald Claud Dudley Jaspers omfattande biografi från 1967. Chandlers biografi är tydligt fokuserad på Bells insatser på de politiska och internationella arenorna. Trots sin många gånger koncentrerade stil, lyckas författaren förmedla en fullödlig bild av biskopens insatser inom dessa områden. Däremot ägnas chichesterbiskopens gärning som stiftsbiskop endast några korta stycken och Bells privatliv lämnas i allmänhet helt utanför framställningen. Chandler lyfter på ett tydligt sätt fram hur Bells ekumeniska engagemang, och de erfarenheter han gjorde i möten med kyrkomän från andra länder, gav en grund för de många gånger kontroversiella ställningstaganden han gjorde i hemlandet under krigsåren. Med den lätthet som följer med en djupgående förtrogenhet, länkar författaren samman Bells katolska syn på den kristna kyrkan med hans politiska strävanden. Även under krigets mest intensiva skeden gjorde sig Bell till talesman för humanitet och mänsklig hänsyn. Bell förordade även federalism som bot mot de förödande konflikter som hemsökt den europeiska kontinenten.

Chandlers engelska prosa är elegant och *en passant* bjuder författaren på en och annan reflek-

tion kring såväl historiefilosofi som biografin som historievetenskaplig textform. Endast några smärre skönhetsfläckar, framför allt vad gäller icke-engelska förhållanden, drar ned värdet av framställningen (som exempelvis att författaren misstar Fanø för den italienska kommunen Fano). *George Bell, Bishop of Chichester* skulle med lätthet kunna användas som kurslitteratur i undervisningen på någon av de högre nivåerna inom kristendomens historia.

Under skrivandet av denna biografi, 57 år efter Bells död, blev biskopen föremål för skandalartade tidningsskriverier. Detta har gjort ett visst avtryck i framställningen. 2015 rapporterade engelska media om att en uppgörelse nåtts mellan den engelska kyrkan och en då anonym kvinna gällande anklagelser vad gäller sexuella övergrepp riktade mot Bell. Att en uppgörelse träffades utan ett rättsförfarande har mycket riktigt lett till att, som en skribent i *Church Times* påpekade: »Bell now rests uneasily in some sort of moral limbo». Skälen att träffa en uppgörelse kan givetvis vara många men det är likväl ofrånkomligt att en viss misstanke mot Bell dröjer sig kvar. Sedan dess har kvinnan trätt fram och offentligt berättat sin historia. Den engelska kyrkan har också tillsatt en extern juridisk utredning gällande den egna hanteringen av hela detta delikata ärende. Chandlers egen åsikt blir tydlig i framställningen och författaren varnar för att vår bedömning av historiens gestalter riskerar att endast styras av medielogik och manövrer från ett samtida kyrkligt ledarskap. Likväl bör också den roll en historiker spelar i ett fall som detta vara starkt begränsad. I detta fall kan historikern inte bidra med mer än en viss bakgrundskunskap; endast de juridiska redskapen återstår för att hantera frågor om eventuell skuld och värdet av enskilda utsagor. Sista ordet är säkerligen inte sagt än vad gäller de anklagelser som riktats mot biskop Bell.

ERIK SIDENVALL

Milla Bergström & Kirsi Salonen (red.)

THE HOLY SEE'S FOREIGN POLICIES IN INTER-WAR EUROPE. (Publications of the Finnish Society of Church History 232)

Helsinki: The Finnish Society of Church History 2016, 207 sid.

The central focus of this anthology, which is based on research conducted on original resources, is an evaluation of foreign policy documents from the period of Pius XI's pontificate (1922–1939). To this end, the authors undertook research within the archive of the Apostolic Nunciatures in Munich and Berlin, as well as the collections in the Vatican Archive. The first chapter introduces the politics of the Holy See during the pontificate of Benedict XV (1914–1922) and Pius XI (1922–1939) and outlines the political circumstances of this period.

The first section, »Overcoming Nationalistic disputes«, contains four essays. Kirsi Salonen presents a general overview of the role of the Apostolic Nuncios, with a more detailed analysis of the role of Eugenio Pacelli, Nuncio to Germany. Suvi Kansikas analyses the Holy See's attitude towards the Church Administration of the Free City of Danzig. Milla Bergström describes the national tensions between citizens of Poland and Ukraine, which led to a new Roman Catholic Archbishop being established in the former Austro-Hungarian province, as well as seriously exacerbating the situation in the now Polish city of Lwów (Lviv in Eastern Galicia). Aappo Laitinen highlights the congregation's role for the Extraordinary Ecclesiastical Affairs in the conflict over language on the island of Malta.

Three articles in the second section, »Extending to the North, Protecting the East«, examine the Catholic Church's policy with regard to establishing a firm footing in countries that were independent from Russia, specifically Finland (Suvi Rytty) and Estonia (Mikko Ketola), as well as the strengthening of Christian belief in Communist Russia – including in interdenominational terms (Laura Pettinaroli).

The book concludes with an index of people and places. Short biographies of the authors are presented on the final page. The volume does not

include any form of comprehensive discussion of its outcomes. In this respect, reference is simply made to the content of the individual articles.

In the introduction, Bergström and Salonen describe Vatican diplomacy as the endeavour »to maintain good relations with local bishops and the states as well as to identify those means with which the Vatican could ensure and defend the rights of the Church and its freedom without harming the good relations between the Church and the national states.« (p. 18). This effectively amounts to a squaring of the circle. The Holy See sought to enter into treaties, referred to as Concordats, with various countries as the main diplomatic instrument for achieving its desired goals. These were binding agreements under international law that were primarily intended to regulate religious instruction at public schools and the right to appoint bishops, to arrange the provision of seminaries and theological colleges, and to establish diplomatic representation in the respective countries.

In her article about the role of Eugenio Pacelli as Nuncio in Munich and Berlin, Kirsi Salonen highlights the fact that Pacelli was particularly concerned with the provision of support for prisoners of war and with the peace negotiations during his time in Bavaria. Furthermore, it is clearly suggested that the changed state borders, and consequently the church borders, warranted his closer attention. It would appear, Pacelli effectively never really understood German politics and the particular role of the Centre party in this country, despite having spent twelve years in total in Germany. Nevertheless, his assessments and judgements regarding the situation in Germany attracted great interest in the Vatican.

Suvi Kansikas considers the Free City of Danzig to be a good case study for the problems that emerged as a result of the new borders determined by the Paris Peace Conference. The official Vatican representatives were based in Warsaw, while the majority of the Danzig population had German heritage and belonged to the Diocese of Chelm (Kulm). It was not sufficient for the newly appointed Apostolic Administrator for Danzig to be accepted locally, the appointment's suitability in Warsaw and Berlin also needed to be taken into consideration.

The Holy See, therefore, selected the priest Edward O'Rourke, who the Germans did not necessarily view as the best candidate, but he was at least accepted by the Polish community.

In her article about the nomination of the Catholic Archbishop for Lviv (Lwów), Milla Bergström outlines a similarly difficult situation. Ideally, the future Archbishop was supposed to be able to mediate between the ethnically and denominationally divided parties in the immediate aftermath of the end of the Polish-Ukrainian war. In 1923, after careful analysis and diplomatic reassurance, the Holy See ultimately decided in favour of Bolesław Twardowski, who led the archdiocese for twenty years and consistently maintained good relations with the Greek-Catholic Archbishop Andrei Sheptytskyi.

As the United Kingdom and fascist-ruled Italy fought over the controversial issue of the legal language for the island of Malta, Pope Pius XI maintained a strictly neutral stance – as Aapo Laitinen explores in detail – even though there were serious concerns about the growing influence of Protestantism as a consequence of this Anglophile expansion. The matter of language was not deemed to be of sufficient importance for the Holy See to modify its foreign policy in any significant way with respect to Great Britain or Italy. However, a tight network of clerical observers ensured that the Holy See was consistently kept up to date with each and every development regarding the island.

Suvi Rytty traces the endeavours of the Prefect of the Congregation for the Propagation of the Faith (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), Cardinal Willem Marinus van Rossum, as he sought to re-establish Roman Catholicism in the Nordic States. Rytty uses the example of the *Propaganda Fide*'s work in Finland between 1920 and 1924 to shed further light on these endeavours. In the process of this work, van Rossum encountered fierce opposition from Lutheranism, which actively defended the Protestant faith against the pursuit of Re-Catholicisation. At the same time, parts of the cultural elite applauded van Rossum's commitment, believing that it offered the promise of a positive international reassessment of the young nation state. »In the end,

increasing anti-Catholic atmosphere in Finland and in other Nordic countries proved van Rossum's Nordic mission to have been far too naive and idealistic.» (p. 159)

The new state of Estonia was also very interested in any possibility of official diplomatic recognition from the Holy See, as Mikko Ketola demonstrates. This goal was achieved as early as 1921, even though it was not until 1933 that Estonia's first ambassador would actually take up his office in Rome. The Vatican considered Estonia to be a very good starting point for the desired evangelisation of Russia following the forthcoming collapse of Communism – an expectation that the Roman Catholic Church also shared with the Protestant Church. The Vatican had a further goal with its involvement in this tiny country, namely an optimism that it would be able to form a union with the Estonian Orthodox Church, which appeared to be very open to such a liaison. However, this assumption did not materialise.

Laura Pettinaroli examines the prayer crusade that was initiated by Pope Pius XI for Russia in 1930, an initiative that Pettinaroli rightly points out sank almost immediately into oblivion. This mobilisation of Christians from around the world with the goal of supporting and strengthening the freedom of religion in the Soviet Union simply provoked a Communist counter-crusade. Nonetheless, this counter-crusade ultimately could not prevent the papal initiative inspiring a gradual process of awakening awareness of the fundamental individual right to religious freedom over the years to come. Subsequent political and religious events, such as the Spanish Civil War (1936–1939) and the papal encyclical *Divini Redemptoris* of 19 March 1937, meant that a continuation of the Prayer crusade no longer appeared to be opportune or appropriate.

This book provides deep and valuable insights into Vatican diplomacy in the era between the wars. Without a doubt, this comprehensively prepared work warrants an in-depth and thorough reception from the scientific community.

GERHARD BESIER

Chris Maunder

OUR LADY OF THE NATIONS. Apparitions of Mary in Twentieth-Century Catholic Europe.

Oxford: Oxford University Press 2016, 219 sid.

Rapporter om nya Mariauppenbarelser har ökat snabbt sedan början av 1900-talet. Historiker, antropologer och religionsvetare har närmat sig fenomenet på olika sätt. I sin nya bok, *Our Lady of the Nations*, gör den brittiske religionsvetaren Chris Maunder ett ambitiöst försök att sammanfatta forskningsfältet och därutöver bidra med många egna rön. Han inriktar sig på det katolska Västeuropa under det senaste seklet. Avgränsningarna till trots är det ett mycket stort fält han tar sig an. Det handlar om flera hundra kända fall.

Vid mitten av 1800-talet rapporterades Mariauppenbarelser från två platser i Frankrike: La Salette (1846) och Lourdes (1858). De kan sägas representera de två huvudtyper som de flesta senare fall påminner om. I Lourdes sägs Maria ha framträtt som en blid, ung kvinna och platsen kopplades till helandeunder. I La Salette nära Grenoble uppträdde en gråtande Maria, som varnade mänskligheten. Hennes budskap var tydligt apokalyptiskt. Den yttersta tiden var inne och mänsklighetens synder bara ökade. Lösningen var omvändelse, bön och botgöring för att i någon mån reparera det brutna förhållandet mellan Gud och människa. Budskapen från La Salette innehöll också profetior, »hemligheter», om att den romersk-katolska kyrkan hade infiltrerats av fiender, främst frimurare, som snart skulle ta över organisationen helt och hållet. En kyrklig »solförmörkelse» var nära förestående. Många 1900-talsuppenbarelser följer modellen från La Salette.

Trots olikheterna hade Lourdes och La Salette flera gemensamma drag. De som mottog uppenbarelserna var barn eller ungdomar som vid första mötet med jungfrun var sysselsatta med vardagliga aktiviteter, och trakten där det skedde var otillgänglig, fattig och perifer. En annan likhet var att jungfruns uppenbarelser var fåtaliga och att de upphörde efter en kort tid.

En av de uppenbarelser som följde i den apokalyptiska traditionen från La Salette var portugisiska Fatima 1917, där tre barn hävdade att de mottog budskap från jungfrun. Det större sammanhanget var världskriget och ryska revolutionen; på närmare håll, den ökande antiklerikalismen i den nybildade portugisiska republiken. Barnen sade sig få nya uppenbarelser den trettonde varje månad mellan maj och oktober 1917, och deras vittnesmål drog till sig stora skaror. Vid det sista tillfället närvarade 100 000 på den svårtillgängliga platsen. Budskapet till mänskligheten var att be, omvända sig och läsa rosenkransen. Liksom i La Salette vidarebefordrade jungfrun också »hemligheter» till barnen. Hon uppmanade de katolska biskoparna att viga Ryssland till Marias obefläckade hjärta; endast på så sätt skulle kommunismen kunna stoppas. Uppenbarelserna i Fatima var inte speciellt kända utanför Portugal och Spanien förrän på 1940-talet, men under kalla kriget blev Vår Fru av Fatima en huvudsymbol för kyrkans motstånd mot kommunismen. Det fanns en »tredje hemlighet» som gavs till barnen i Fatima, vilken vidarebefordrades till Vatikanen med förbehållet att de inte skulle avslöjas förrän 1960. Att påven då beslutade att hemligheten inte skulle offentliggöras ledde till ett traditionalistiskt misstroende mot Rom, redan före Andra Vatikankonciliet. Fatima är idag ett internationellt fenomen och en av de allra viktigaste Mariakulterna i den katolska världen, speciellt viktig i mer traditionalistiska kretsar.

En av de saker som blir tydliga genom Chris Maunders bok är den officiella romersk-katolska kyrkans stora skepsis mot fenomenet. Få 1900-talsuppenbarelser har fått kyrkligt godkännande, även om lokala biskopar tillätit vördnad på platsen för de påstådda händelserna. Biskoparnas vanligaste sätt att förhålla sig till rapporter om privatuppenbarelser har varit tystnad, men om de ansåg att det fanns anledning kunde de inleda en formell undersökning. Det fanns emellertid inga exakta kriterier för hur en sådan värdering skulle gå till förrän i slutet av 1970-talet.

Innan dess användes samma grundprinciper som i kanoniseringsprocesser. De rörde såväl den enskilda personen som händelserna och budskapet.

Personens beteende, psykiska status och de »andliga frukterna» av upplevelser spelade in, och innehållet skulle inte stå i strid med officiell troslära. Genom granskningen av det enskilda fallet kunde biskopen komma till slutsatsen att det faktiskt rörde sig om något övernaturligt (*constat de supernaturalitate*), att det inte hade kunnat konstateras att det rörde sig om något sådant (*non constat de supernaturalitate*) eller att det hade konstaterats att det inte rörde sig om någon övernaturlig händelse (*constat de non supernaturalitate*). Sådana beslut var dock inte permanenta. Om det framkom nya uppgifter kunde de omprövas, och Rom, mer specifikt Sanctum Officium, kunde revidera dem.

Under 1900-talet kom rapporter om Mariavisioner ofta i kluster. Kyrkliga auktoriteter beskrev ibland att »epidemier» hade brutit ut i enskilda länder eller regioner. I början av 1930-talet rapporterades många fall i Belgien, men också i Spanien. I Tyskland var rapporter frekventa såväl under andra världskriget som under decenniet som följde på krigsslutet. Så var det också i Frankrike och Italien.

1951 publicerade Alfredo Ottaviani, då expert i Sanctum Officiums tjänst, en artikel i Katolska kyrkans officiella dagstidning, *Ossevatore Romano*, som kom att tryckas många gånger och översättas till flera språk. Ottaviani gick hårt åt de samtida rapporterna om privatuppenbarelser. Han menade att de undergrävde läroämbetets auktoritet och riskerade att föra människor från den sanna tron. Han såg därför med gillande på att biskoparna generellt intog en kritisk hållning och uppmuntrade till aktivt motstånd mot falska vittnesmål.

Även om biskopar redan tidigare hade varit mycket återhållsamma blev förhållningssättet ännu striktare från och med 1950-talet. Motståndspérioden sammanföll med kalla kriget, då det direkta hotet om en total sammandrabbning mellan blocken var en realitet, även om temperaturen skiftade över tid. De himmelska budskap som människor vittnade om var nästan uteslutande apokalyptiskt inriktade. De talade om förestående krig och katastrofer som tecken på Guds vrede. Kaoset och katastroferna skulle leda fram till ett globalt krig och Antikrists ankomst var nära. Under denna tid skulle endast en liten trogen skara omvända och bedjande katoliker förbli trogna.

Ett tydligt exempel på denna typ av profetior fanns i budskapen från jungfrun till en mängd människor, såväl barn som vuxna, i Heroldsbach, nära Nürnberg. I detta fall, liksom i många andra, var den lokala kyrkans reaktion mycket negativ. Platsen ställdes under interdikt och flera av visionärerna exkommunicerades. Men en stark, folklig Heroldsbachrörelse växte fram ändå. De som generellt sett hade de minsta möjligheterna att bli trodda av den kyrkliga ledningen var vuxna män som hävdade att de mottagit en stor mängd budskap, men vuxna kvinnor hade nästan lika liten chans.

Från mitten av 1950-talet minskade antalet rapporter om nya uppenbarelser drastiskt. De nya uppenbarelsetraditioner som växte fram under 1960-talet blev dock mycket populära i traditionalistiska cirklar. Spanska Garabandal och italienska San Damiano är två exempel. Dessa platser växte fram parallellt med, och efter, Andra Vatikan-konciliet. Budskapen gav ofta uttryck för en stark kritik av den kyrkliga utvecklingen. Man menade att många biskopar och präster hade lämnat den traditionella katolska tron, och att liberala krafter, frimurare och kommunister, hade tagit sig in i det kyrkliga ledarskapet och ända in i den romerska kurian. Den nya mässordningen och det minskade intresset för traditionella fromhetsformer betraktades som katastrofal. I budskapen fanns ofta en spänning mellan uppfattningen att sluttiden kommer att följa en fastslagen ordning. Forskare talar ibland om »avertive apocalypticism», att den förbestämda gudomliga planen trots allt kunde skjutas upp om människor lyssnade till jungfruns ord och gjorde bättring. Genom bön och botgöring kunde tiden för mänsklighetens omvändelse förlängas.

I dagens katolska värld är den lilla orten Medjugorje i Hercegovina, nära gränsen till Kroatien, ett av de mest populära och mest omdiskuterade fallen. Miljontals pilgrimer besöker platsen varje år. Redan 1981 rapporterade sex barn att de sett jungfrun och att hon vidarebefordrade budskap till dem och alla hävdar att de fortfarande mottar himmelska budskap. Forskningsmässigt är Medjugorje ett knepigt fall. Nyligen har en vetenskaplig kommission nått slutsatsen att en av de mest inflytelserika böckerna, författad av den nederländske

antropologen Mart Bax, i mycket stor utsträckning bygger på fabricerade data. Budskapen från Medjugorje är snarlika de flesta andra 1900-talsfall. Bön, omvändelse och en återgång till traditionella fromhetsformer är nödvändig.

De lokala biskoparnas värdering av Medjugorje har varit tydlig: det rör sig om hallucinationer och masspsykos. Men Rom tillsatte 2010 en kommission som skulle undersöka fallet på nytt. Inget avgörande har kommit, även om det finns indikationer på en viss öppenhet. Medjugorje har blivit en internationell angelägenhet och mottagarna av budskapen reser ständigt världen runt. Dessutom har uppenbarelserna där gett upphov till en mängd liknande uppenbarelsehistorier, inte minst i Förenta staterna, som under de senaste decennierna tagit över Västeuropas förstaplats i den internationella uppenbarelseligan. I alla de fall som jag har nämnt i denna recension spelar numera internet en betydande roll för att sprida meddelanden och understödja specifika kulturer. Jungfrun är onekligen närvarande på nätet.

Chris Maunder visar att de flesta uppenbarelsetraditioner som växt fram under 1900-talet är apokalyptiskt inriktade och att de har mötts av skepsis eller direkt motstånd från den kyrkliga hierarkin. Formell och karismatisk auktoritet ställs inte sällan mot varandra. Trots det officiella motståndet finns stora och mycket livaktiga rörelser inom Katolska kyrkan som menar att Maria, i det som betraktas som den yttersta tiden, gång på gång inträder i historien för att varna och hjälpa, men att den kyrkliga ledningen inte förstår allvaret.

Our Lady of the Nations är en god introduktion till ett betydelsefullt modernt religiöst fenomen. Jag skulle säga att det är den bästa översikt vi har tillgång till, åtminstone på engelska. Boken bygger genomgående på såväl källtexter som de senaste decenniernas omfattande forskning och fungerar utmärkt för läsare som vill stifta bekantskap med ämnet. För specialisten, som är inläst på den senaste forskningen, bidrar den kanske inte med så mycket nytt, även om författarens helhetsgrepp är nyttig läsning även för dem.

MAGNUS LUNDBERG

David Horn & Gordon L. Isaac
(red.)

GREAT AWAKENINGS. Historical
Perspectives for Today.

Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers
2016, 189 sid.

I denna antologi tas de historiska »Great Awakenings» på den nordamerikanska kontinenten upp till behandling. Femton författare bidrar till volymen, som består av en introduktion, elva i kronologisk ordning upplagda kapitel, samt en författarpresentation. Flera av författarna är mycket namnkunniga, såsom Mark Noll, George M. Marsden och Walter C. Kaiser, Jr. Alla står i evangelikal tradition. Referenserna presenteras efterhand i fotnoterna.

En »awakening» är något annat och mer än en »revival». I en »revival» väcks eller omvänds några eller ett antal individer, men i en »awakening» sveps en mycket stor grupp människor med, ja, till och med en hel kultursfär, och en sådan »megaväckelse» är därför av mer komplex natur och har som kultur- eller samhällsföreteelse många dimensioner. En »great awakening» påverkar ett samhälle på ett genomgripande sätt, samtidigt som det också vitaliserar detsamma. Så kom exempelvis »The First Great Awakening» (ca 1730–1760) inte endast att starkt påverka den religiösa miljön, det religiösa landskapet och de sociala sammanhangen och strukturerna, utan även att skapa en bördigare grund för individualism, frivilliginsatser och praktisk demokrati, som i sin tur gav näring till den amerikanska revolutionen och tillskapandet av Amerikas förenta stater. Teologiskt kännetecknas »great awakenings» av det som också blivit kännetecken för den historiska evangelikala rörelsen, nämligen 1) betoningen på Kristi ställföreträdande försoningsverk, 2) en genomgripande omvändelseerfarenhet, 3) ett grundläggande förtroende för Bibelns budskap, 4) vikten av att sprida evangeliet, samt 5) möjligheten till personlig och gemensam förnyelse. Den för stora delar av amerikansk kristenhet viktiga termen »born again» har här sina rötter.

Ärendet med volymen är inte endast att beskriva

vad som varit, det vill säga vilka »great awakenings» som svept fram över den amerikanska kontinenten, utan också vad vi kan lära av det som varit och föra ett resonemang om förutsättningar för att det kan hända igen.

Bakgrunden till volymens tillkomst är en konferens som hölls i oktober 2015 under titeln »The Surprising Work of God: Calling the Church to Spiritual Renewal—Historical Perspective for Developing Future Expectations». Den hölls för att hedra Garth M. Rosell, professor i kyrkohistoria m.m., som under sin femtioåriga karriär varit verksam 37 år vid Gordon-Conwell Theological Seminary i South Hamilton, Massachusetts.

I bokens första kapitel tar Walter Kaiser Jr. upp den vers som han kallar för en nyckelvers och som återfinns i 2 Krönikeboken 7:14. Versens tema återkommer vid ett flertal tillfällen i det bibliska materialet när det gäller berättelser om förnyelse eller väckelse. (Versen var f.ö. den vers Ronald Reagan valde att lägga handen på när han svors in som president.) Därefter klarlägger Adrian Chastain Weimer några historiska exempel på hur man under puritansk era och långt framöver försökte tala om och klarlägga själens eller hjärtats situation. Det gällde olika framställningar som innehöll något som vi skulle kunna kalla manualer eller själs- eller biktspeglar, som skulle fungera som stöd i att korrekt kunna skilja mellan hyckleri och sann kristen erfarenhet och i sanning inbjuda Anden att väcka hjärtat och vända detsamma helt och fullt till Gud. Dessa manualer lade grunden till en andlig kultur som kom att nära det som blev »The Great Awakening». I ett följande kapitel behandlas Charles Finney och »The Second Great Awakening». I detta hävdas att en bättre beskrivning än att skilja mellan det som traditionellt kallas den Första och den Andra stora väckelsen (»Awakening») är att visa på det kontinuum av väckelser som de facto förelåg under hela tidsperioden. De väckelser som bl.a. Finney förknippats med under främst 1820- och 1830-talet var en del i en lång process. Finney, som både varit starkt kritiserad och lovordad, har hur som helst inte sällan benämnts som »the father of modern evangelism». En starkt bidragande orsak därtill är sannolikt det genomslag som hans *Memoirs* fick

inte endast på den nationella scenen utan även på den internationella.

Vidare får vi följa en walesisk väckelse 1904 med Evan Roberts som frontman. Roberts var en före detta gruvarbetare som blev kalvinistisk-metodistisk pastor och som oförmodat kom att påverka pingstväckelsens begynnelse på Azusa Street i Los Angeles och därmed blivit en ikonisk gestalt bland pingstvännar. Beskrivningen går vidare med Marsdens skildring av neo-evangelikalismen och förnyelsen. I denna ser man två huvudvägar, en organisatorisk och en teologisk-intellektuell. En av de huvudpersoner som tydligt framträder inom denna neo-evangelikala rörelse är Harold John Ockenga. År 1942 tillskapades The National Association of Evangelicals. Vidare grundades Fuller Seminary 1947 (med Ockenga och Charles E. Fuller som förgrundsfigurer) och en omorganisation skedde som formade det viktiga lärosätet Gordon-Conwell Theological Seminary. Vidare startades *Christianity Today* (1956), som blev en halv-officiell röst för åtminstone delar av den evangelikala rörelsen. Billy Graham blev ännu en välkänd frontfigur. Men såväl Ockenga som Graham var en del av en pågående och större rörelse. De två, bland andra, fanns i ett sammanhang eller verkade i en mylla där andra gått före och sätt. Många känner dock endast till skildringar som lyfter fram Ockengas och Grahams insatser i samband med det stora skördearbete som pågick inom delar av den evangelikala rörelsen. Intressant nog påpekar Marsden att den neo-evangelikala rörelsen främst var en förnyelse- och väckelserörelse på äldre klassisk teologisk grund och inte teologiskt nyskapande (såsom exempelvis metodismen). Den byggde på traditioner som underströk vikten av »revivalism, evangelism, and mission», men samtidigt att det inte endast var viktigt att vinna själar för Gud utan även att rädda, förnya och utbreda den kristna civilisationen.

Inte minst genom att Ockenga betonade vikten av intellektuell skärpa i arbetet fick detta ett särskilt genomslag inom teologisk utbildning. Vid sidan av ett stort antal evangelikala akademiker verksamma vid sekulära universitet och colleges i dagens USA, finns det även ett stort antal vid mer än ett hundra colleges som är medlemmar i The Council for Chris-

tian Colleges and Universities. Sammantaget återfinns en stor och gedigen vetenskaplig kompetens bland evangelikala inom en lång rad discipliner, som har vitaliserat det kristna intellektuella livet i USA och på den internationella scenen. Marsden pekar i sitt kapitel på vad som bör föras vidare (»evangelism», »mission», skapa »kyrkogemenskap», vidga till globalt perspektiv, m.m.) och vilka av de äldre anspråken man bör släppa.

Billy Grahams betydelse tillägnas ett eget kapitel. I ett annat behandlas frågan om steg eller mönster i de stora väckelsevågorna och de utmaningar av nytt slag som finns. Uppmaningar ges på vägen framåt. Vidare möter vi en diskussion och ett ifrågasättande av statistik och vissa negativa värden som florerat i pressen. Klart är dock att »mainline»-kyrkor tappat rejält när det kommer till medlemskap. Intressant är att 50 procent av de kyrkor som nu växer snabbast i USA är »non-denominational». I volymens tre sista kapitel får vi inblickar i utvecklingen på den globala scenen, bland annat om amerikanska bidrag på missionsfältet och den enorma tillväxten av kristna på södra halvklotet: 82 procent av världens kristna levde år 1900 i norr, idag lever 65 procent av alla kristna »in the Global South». Siffrorna relateras också till andra religioner och åskådningar.

Sammanlagt får vi genom de olika bidragen en mångsidig och intresseväckande information om viktiga historiska händelser och därvid prov på tankeväckande infallsvinklar, främst gällande väckelser och företrädare för dessa i amerikansk historia, men avslutningsvis även några internationella utblickar – men också prov på vad författarna, i samklang med sin evangelikala tradition, menar att vi kan lära oss av historien utifrån ett förnyelse- och väckelseperspektiv.

KJELL O. LEJON

Simon Yarrow

THE SAINTS. A Short History.

Oxford: Oxford University Press 2016,
176 sid.

Bara ett par år efter Robert Bartletts historiska verk om helgonkulturer från martyrer till reformationen – *Why Can the Dead Do Such Great Things?*

– kommer Simon Yarrows bok om helgonens historia. *The Saints* är olik *Why Can the Dead...* på två sätt – den är liten till sin storlek och innehållet är större i sitt omfång. Yarrow försöker alltså rymma hela helgonkultutvecklingen på relativt få sidor och har således skrivit sin historia i ett litet smidigt format som är lätt att bära med sig. Språket är också lätt förståeligt och boken som helhet riktas mot en intresserad men okunnig publik.

Denna nätta bok börjar med en kort introduktion med fokus på helgonets roll som hjälte. Jämförelsen mellan Kal-El, dvs. Superman, och helgonen används inte bara som retoriskt konstgrepp för att locka läsaren att läsa vidare i boken, utan författaren förklarar hur skapandet av båda är grundat i grekiskt och hebreiskt kulturarv. Boken, som är tydligt uppdelad, börjar med en enkel kyrkohistorisk inledning som på ett precist och pedagogiskt sätt förklarar grunderna till helgonkult och dess första början. Detta inkluderar en tydlig förklaring om vem som ursprungligen bar ansvaret för helgonförklaringar och sedermera utvecklingen mot påvlig kanonisering – ämnet återupptas sedan igen i det sista kapitlet i anslutning till 1900-talets reformer (s. 150). Därefter fortsätter det kronologiska spåret med de vanliga bekanta epokindelningarna i tre kapitel som handlar om antiken, medeltiden och tidigmodern tid. Därefter kommer ett litet uppbrott med fyra kapitel om diverse teman – genus, Jungfru Maria, helgonskrifter, globalisering – innan kronologin fortsätter med det »moderna» i det sista kapitlet.

Boken står som sig bör på jättars axlar, som till exempel Peter Brown, men också på andra forskare med perspektiv från till exempel Bysans och Mellanöstern. Författaren gör således ett bra försök att inkorporera mer än bara de europeiska, latinska helgonen. Även det antika Afrika är med på ett hörn, med till exempel den etiopiska kyrkans helgon S:t Frumentius (s. 34–35).

Även om det är ett bra första steg glöms tyvärr detta perspektiv bort i kapitlet om medeltiden. Det tillkommer ett par försök i de sista två kapitlen om globalisering och helgon i det moderna samhället – till exempel S:ta Beatriz Kimpa Vita i Kongo (s. 133–134) – men det är i huvudsak västerländska områden som diskuteras. Inriktningen gäller alltså

de helgon som tillhörde vad som sedan blev den romersk-katolska kyrkan, med geografiskt fokus framför allt på länder som England, Spanien, Italien, Frankrike och – till viss del – USA. Särskilt delen om de globala helgonkulterna kan upplevas som mycket förenklad. Här anses »the New World» och »det globala» mest handla om Nord- och Sydamerika även om också Afrika (Kongo) nämns. Trots denna inriktning saknas det några moderna helgon från exempelvis USA – även kvinnliga sådana som S:ta Elizabeth Ann Seton – som hade bidragit till en mer nyanserad diskussion om vördnad av helgon under modern tid.

En av bokens största tillgångar är Yarrows försök att skapa en lättillgänglig definition av och en kortfattad historiografi över den hagiografiska genren. Han menar att hagiografier inte alls är som vissa vill förstå dem – biografier som endast lovordar sin huvudperson – utan att genren är mer komplex. Dock tillhör Yarrow dem som menar att hagiografier inte har någon »historical accuracy» (s. 110). Men ändå framhäver han att hagiografi har en viktig funktion både i historieskrivning och i det förflutna. Detta kapitel introducerar också hur olika former av hagiografi utvecklades, till exempel levnadsberättelser, liturgi, martyrologier osv. Trots dess rikedom understryker Yarrow att genren hagiografi har kritiserats från allra första början men att detta är särskilt framträdande från 1400-talet och framåt. Sedan, som motpol till denna kritik, ges bollandisterna och dess återupplivande av den hagiografiska traditionen stor plats i detta kapitel – med rätta.

Bokens uppdelning i en historisk progression vilken sedan avbryts med olika tematiska kapitel kan upplevas som problematisk för den oinitierade. Även om dessa teman är förståeliga för den som är påläst vad gäller helgonkulturer kommer nybörjare att förvirras av varför just dessa teman valts ut samt av den ibland otydliga kronologi som finns inom dessa kapitel. Till exempel i kapitlet om Maria-kulten är informationen om instiftandet av hennes olika festdagar ihopklumpad utan vidare förklaring (s. 104). Ytterligare exempel på detta är omnämnandet av författare i motsatt kronologisk ordning under diskussionen om den första användningen av en viss retorisk teknik, med resultatet att läsaren

tror att den andra som omnämns har kopierat den första (Adomnán och Felix, s. 118). Ett av bokens syften är att ge en grundförståelse för helgonkulturers utveckling vilket kan försvåras av sådana otydliga beskrivningar.

För någon insatt i ämnet är det tydligt att en del äldre forskning reproduceras här. Det kan bero på det mindre formatet och den mängd av ny forskning som har gjorts de senaste åren i mer avlägsna regioner. I synnerhet kan nämnas att, angående Audivimus-brevet från Alexander III tas den senaste diskussionen om påståendet att mannen i fråga inte är S:t Erik av Sverige inte med (s. 65).

Därtill har ett par otydligt motiverade val gjorts såsom till exempel fördjupningshistorier om S:ta Teresa av Ávila, Thérèse av Lisieux och Moder Teresa (s. 98–102). Det hade varit intressant med en reflektion över varför just dessa visserligen intressanta kvinnliga helgon lyfts fram förutom att de alla har samma namn. Dessutom nämns helgonförklaringen av Johannes Paulus II bara i förbifarten (s. 151), utan att ta upp omständigheterna kring denna. »Helgonförklaringspåven» som kort efter sin död blir helgon själv verkar vara det perfekta stoffet för en diskussion kring ställningen för nutida helgon och deras kulturer.

Således är denna bok lite ojämn vad gäller att vara allomfattande, den gör ett försök men når inte hela vägen eftersom huvudfokus för det mesta ligger på västerländska förhållanden. Följaktligen bidrar den tyvärr inte med mycket nytt på den fronten. Den ibland otydliga kronologin kan vara särskilt problematisk eftersom boken uttryckligen är skriven till dem som är oinvidiga i ämnet och inte känner till fenomenet helgonkult.

Trots dessa reservationer är boken värd att läsa. Författarens uttalade ambition var att skriva en lättillgänglig bok om fenomenet »helgon» och det lyckas han med. Att den dessutom är så liten till omfånget imponerar. Det finns en hel del guldkorn i boken – vissa har nämnts ovan. Även om en del avsnitt i boken måste läsas med viss försiktighet är denna bok överlag en bra, förenklad introduktion till helgon och deras kulturer för studenter, forskare inom andra ämnen eller en intresserad allmänhet.

SARA E. ELLIS NILSSON

Samlingsrecension

Martin Schwarz Lausten

LUTHER OG DANMARK I 500 ÅR.

Köpenhamn: Gads Forlag 2017, 318 sid.

Carsten Bach-Nielsen

FRA JUBELFEST TIL KULTURÅR. Danske reformationsfejringer gennem 400 år.

Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2015, 382 sid.

Martin Schwarz Laustens breda historiska exposé över Luther och Danmark presenterar 500 års dansk kyrkohistoria ur en speciell, men bred infallsvinkel. Något motsvarande finns inte i Sverige. Stilen är populärvetenskaplig, men boken innehåller nytt stoff även för kyrkohistorikern, och ger en nyttig repetition av den danska tidigmoderna och moderna kyrkohistorien i en lättillgänglig, på en gång problematiserande och underhållande form. Den är uppdaterad med det senaste forskningsläget, och varje kapitel har utförliga referenser bak i boken.

Det mest slående i utvecklingen såväl under reformationstiden som senare är den teologiska och personliga närhet till Luther och Wittenberg, som spelat en så mycket större roll i Danmark än i Sverige. Det gav Luther en auktoritativ ställning som utnyttjades från skilda håll långt fram i tiden. Därför har det också funnits ganska olika »Luther»-tolkningar genom tiderna. Detta gör Luther till ett utmärkt titthåll in i den danska utvecklingen. Utbytet vid reformationsjubiléerna var också, ännu i början av 1800-talet, större med tyska än med svenska och t.o.m. norska teologer. 1817 nådde Lutherfirandet en höjdpunkt, med kanonsalut och tre dagars jubelfest, med förbud mot »Skuespil, Bal og deslige». De tre jubeldagarna förklarades för arbetsfria. Förf. konstaterar, att Luthers minnesdagar »var således rykket op i samme klasse som jul, påske og pinse».

En annan skillnad är det starka enväldet i Danmark. Schwarz Lausten konstaterar, under rubriken »Den enevældige lutherske konge», att när

enväldet 1660 genomfördes, fick kungen en makt som knappast någon annan i Europa. Kröningarna försvann, eftersom det inte tillkom någon annan att kröna kungen. Endast smörjelsen bibehölls, med hänvisning till de gammaltestamentliga kungarna. Vid Christian Vs smörjelse (1671) sade biskop Wandal t.o.m. att kungen »repræsenterer os Gud selv».

En tredje skillnad är pietismens starka ställning. Man har talat om »statspietism». Pontoppidans pietistiska katekesutveckling var gällande lärobok till omkring år 1800, och återopades ofta även senare.

En fjärde avgörande skillnad är judarnas tidiga invandring – med bibehållen religionsutövning från 1682 i fristaden Fredericia (med synagoga) och från 1684 i Köpenhamn (med böner och hymner »diskret» i privathus). Judarnas märkliga kombination av assimilering och bibehållen religionsutövning visar sig allra tydligast när föreståndarna för Mosaisk Troessamfund 1836 frågade rabbinen Wolff i Köpenhamn om de inte skulle delta i reformationsfirandet, eftersom festen hade betydelse – inte för deras religion, men för dem som »statsborgere». Senare uppmärksammar förf. hur Luther utnyttjades från nazistiskt håll, men kritiserar också den »noget aparte logik», som hävdade att nazisterna inte kunde med judarna, Luther inte heller, alltså var Luther nazist. Han kritiserar även senare försök att rentvå Luther utan att samtidigt avvisa hans antijudiska uttalanden.

Några exempel på problematiseringar: Luthers uppfattning att ränta var synd, och ocker särskilt svårt, ledde hos Christian III i skilda riktningar: ockrare placerades i Kirkeordinansen tillsammans med horkarlar, våldsmän och Guds Ords föraktare och skulle bannlysas från predikstolen. Men räntor behövdes i näringslivet, och kungen fastställde räntan till 6,25 %. De danska teologerna protesterade, och först efter att kungen frågat Melanchthon och juristen Hieronymus Schürff till råds, fixerades räntan till max 5 %. Processen visar vilken omedelbar betydelse och auktoritet Wittenberg hade för den danska utvecklingen.

Den kyrkliga upplysningen gick i Danmark längre än i Sverige. I dess inlägg tycker man sig ibland höra ekon av dagens svenskyrkliga diskurs. Svaret på frågan hur man kan veta att vi är luth-

eraner, besvarades i en »upplyst» katekes: »Naar vi bruge vor Fornuft og tænke selv, naar vi søge Sandhed, naar vi hæve os over Fordomme, naar vi gaae frem i Sandheds Kundskab, naar vi frimodig og standhaftig bekiende den.»

För den lutherska identiteten fick förändringen 1849 från statskyrka till evangelisk-luthersk folkkyrka avgörande betydelse. Att därmed avses något alldeles annat än i Sverige blir klart inte minst genom Grundtvigs betoning av den »folkliga» Luther, och av att danskarna mer än andra (särskilt mer än tyskarna!) tagit Luther till sig. Ingenstans hade Luther – enligt Grundtvig – mottagits med större begejstring. Samtidigt frågar förf. sig kritiskt hur »luthersk» Grundtvig egentligen var.

Luther blev föremål för en stor uppgörelse mellan de pietistiskt väckta och de grundtvigska. Inom Indre Mission drevs förpliktelsen till bekännelse-skrifterna, men Luther intog ingen framstående plats, t.ex. citerade Vilhelm Beck mycket sällan Luther. Sedan användes Luther som vapen mot olutherska sekter – en användning vi känner igen från Sverige.

Prästerliga konversioner till den romerska katolicismen förekom i Danmark på 1880- och 1890-talet, som det synes fler än i de övriga nordiska länderna. Redan på 1870-talet användes Luther som slagträ mellan biskop Martensen och den katolske prefekten Hermann Grüder – den sistnämnde med en 250 sidor tjock bok. Luther spelade också en viktig roll för danska lutherska frikyrkor redan från 1855. En av dessa tidiga, konservativa frikyrkor praktiserade anmärkningsvärt nog barnkommunion.

Inte alla kyrkohistoriker vet att Danmark haft en luthersk ärkebiskop. Det var Själlands biskop Hans Svane (1606–1668) som blev titulär ärkebiskop. Nyare dansk forskning används förtjänstfullt. T.ex. får vi veta, att enligt en ny hypotes var slottskyrkan i Torgau inte den första kyrkobyggnad som uppförts för lutherskt bruk. Det var en liten kyrka på Ærø, som Christian III redan 1535 gav sitt tillstånd till.

Schwarz Lausten visar tydligt att i kyrkohistorien avlöser inte den ena epoken den andra, utan de glider in i varandra, går ofta omlott, och processen förlöper ofta inte utan starkt, folkligt motstånd. Förf. varnar för anakronismer och är försiktig med att dra direkta linjer från Luther till den moderna

samhällsutvecklingen. Luthers krav om frihet handlar t.ex. om det av Guds ord bundna samvetets frihet. Men de tidiga förmaningarna till menigheterna om att tillsammans ta ansvar för kyrkogård, kyrkobyggnad och undervisning betraktas riktigt som både en tillämpning av det allmänna prästadömet och en föregångare till demokratin. Samtidigt framhålles, att i Danmark bryts allt så att säga genom Grundtvigs lins.

I sin sammanfattning väjer förf. inte för de frånstötande sidorna hos Luther, t.ex. att hans språk ofta är »særdeles vulgært, latrinært og ubehageligt» eller hans judehat, kvinnosyn eller hans hållning i Philip av Hessens bigamisak. Utan omsvep sägs att tanken på tolerans var främmande för Luther och hans samtid. På samma gång betonas den förblivande betydelsen av Luthers teologi: förhållandet mellan Gud och människa, avvisandet av såväl den romersk-katolska som »afvigende» protestanters lära.

Man kan invända att Norge spelar endast en mycket undanskymd roll i boken, och att Färöarna lyser med sin frånvaro. Fram till 1814 var ju Norge en del av det danska riket, och den färöiska språkstriden är ett viktigt inslag i Danmarks kyrkohistoria. Om Luther inte spelade någon roll där, vore just det intressant att framhålla. Bibliografin har fått en sällsynt kompakt layout, som tyvärr inte underlättar vidare studier. Boken är rikt illustrerad, med bilder som ständigt sätts in i sitt historiska sammanhang, och inte bara som dekoration.

Om Schwarz Laustens bok använder reformationsjubileerna för att belysa vissa sidor av Luthers danska historia, gör Carsten Bach-Nielsen tvärtom – dvs. han begränsar sig till reformationsjubileerna, men lyckas utifrån detta perspektiv säga åtskilligt även om Luther i Danmark.

Även här framträder skillnaderna mellan Danmark-Norge och Sverige, också i det att reformationsjubileerna mellan 1617 och 1817 tidigt på 1900-talet vetenskapligt behandlats av etablerade forskare som Björn Kornerup och J. Oskar Andersen. Danmark var för övrigt ett föregångsland i att hålla årliga reformationsfester redan från 1617 – i Kursachsen infördes de 1668 och i det ernestina Sachsen först 1718.

Bach-Nielsen riktar gärna ljuset mot kyrkohis-

toriska konstateranden som visar sig vara dunkla, t.ex. det ganska självklara konstaterandet att reformationens konsolidering berodde på katekesen. Problemet är, säger han, att man ytterst sällan i källor och läroböcker talar om *Luthers* katekes. Många utgåvor följde inte Luther ordagrant, och den officiella utgåva, som 1604 infördes i latinskolorna, kallades visserligen Wittenbergkatekesen, men var utpräglad melanchthonsk.

Jubileumsfesterna beskrivs som rit, kult och uppförande. Gudstjänsten karakteriseras av att den binder samman historia och nutid. I luthersk teologi sägs detta vara utvecklat i tanken på *Verba testamenti*, upprepadet av evangeliets ord, som etablerar en verklighet som upphäver avståndet mellan utsägelsesituationen och gudstjänstens nu. Genom Ordets makt etableras en närvaro, en samtidighet med historien. Efter att ha konstaterat att när evangeliets ord ljuder är Kristus närvarande, ställer förf. också frågan om det samma gäller för Luther och Kierkegaard? Knappast. Studenternas besök i Luthers arbetsrum 1617 kallas för början på den tidiga Lutherturism som idag försiggår »i Luthers fotspår».

Jubiléer kunde firas »fel» år, således framhölls i Aalborg 1717 att det var Augsburgska bekännelsens jubileum. I den då osäkra krigssituationen firades den stora segern över påven även som uppmuntran i nuets strider. Israels fester beskrivs som »den store kode» till reformationsfesterna. Den enda kvinna, som 1717 diktade till Luthers ära, var Lykke Sophie Friis från Odense, som framförde Luthers tack till de danska kungarna. Efter att Luther tackat Fredrik I och Christian III, som han ju i historien korresponderade med, »så sker der det besynerlige, at 'den evige Luther' --- haedrer Fredrik IV».

Förf. konstaterar, att förut visste varje skolbarn att reformationen i Danmark genomfördes 1536. Det beror, säger han, på ett val, som man vid en tidpunkt gjorde. Första gången man firade den danska reformationen var 1736. Tidpunkten var då ännu ingen självklarhet. Skulle man fira ständermötet på Gammeltorv 30/10 1536 eller »den legale institution af den reformatoriske statsmodel» 1537? När biskop Mynster 1837 var huvudansvarig för

firandet, skapade han i sin revolutionsrädsla en ny berättelse om reformationen på Gammeltorv.

Firandet 1737 markerade ett skifte. När biskop Worm dog, ersattes han av den pietistiske Peder Hersleb. Generalkirkeinspektionskollegiet [sic] infördes för att förhindra kyrkliga stridigheter, främja kyrkotukten, hålla uppsyn över prästernas leverne etc, med övercensurmyndighet och samtidigt med uppdrag att sprida biblar och uppbyggelseskrifter. Den statspietistiska kyrkostaten var kommen.

Under rationalismens epok stod Luthers bild, smyckad med blommor, på altaret i Tønning, och framför den låg den rationalistiska Altonabibeln som en påminnelse om att utforska Skriften kritiskt. Under Bibeln låg de symboliska böckerna och trosbekännelsen. Med Grundtvig skedde en återgång till Wittenberg – även här med frågetecken. Grundtvigs högtidspalmer vid Ansgarsjubiléet 1825: »Den signede Dag», »Tusind Aar stod Christi Kirke» och »Klar op, du Sky paa Øien-Bryn» – med 13 resp. 8 och 12 verser – presenteras utförligt.

Augsburgska bekännelsen firades 1830, den danska reformationen 1836. Man firade alltså 1817, 1825, 1830 och 1836... Kantater och tal avlöste varandra. Inte enbart Luther, utan även Hus, Melanchthon, Bugenhagen, Hans Tausen, Sadolin, och de danska reformationskungarna firades. Oehlenschläger anropade Kingo. De lutherska århundradena lyste på himlen som solen som fördrivit molnen. Även medaljer och monument avlöste varandra. Jubileer kunde också bli incitament för källutgivning, som när Melanchthons *Loci* vid hans 400-årsdag 1897 gavs ut i modern dansk översättning.

På 1900-talet ökade svårigheterna. Firandet 1917 fortsatte med en Hans Tausenfest 1926, en Ansgarsfest samma år – alltjämt under Grundtvigs stjärna, ett mera tveksamt firande av Augsburgska bekännelsen 1930, och en mycket dansk reformationsfest 1936, då det också ingick en dansk reformationsgudstjänst och konsert i S:ta Maria kyrka i Helsingborg! »I krigens hårdeste år, 1944, var det atter tid til fejring af Hans Tausen. Landet var uden regering. Der var restriktioner på alt. At rejse var blevet besværligt. Der skulle søges tilladelser til

større møder.» Ett skådespel om Hans Tausens liv förbjöds av de tyska ockupationsmyndigheterna.

Sedan fortsatte firandet med lite mindre bokstäver, men Lutherstatyn från 1917 gjöts 1983 äntligen i brons och placerades utanför Lutherkirken på Østerbro i Köpenhamn. Samma år publicerades i Vartovbogen en artikel av svenskarna Margareta Brandby-Cöster och Henry Cöster om »Den danske Luther», där den grundtvigske Luther framställdes med en pregnans, som man, enligt Bach-Nielsen, får gå tillbaka till Grundtvigs vidaredikning av Luthers psalmer med hänsyn till deras bruk i det danska folket, för att finna. 1996 var det tidstypiskt dags att i Tyskland fira »Luther uden grænser» – muren hade ju fallit. Illustrationen visar inbjudan på danska, med konstaterandet att från danskt håll blev det inget officiellt deltagande.

Förberedelserna inför 2017 skildras under rubrikerna »Sagen tager form» resp. »Sagen mister form». Förf. framhåller att förutsättningarna för ett firande är folk och frälsning. Utan en teologisk

kontext, en gudstjänstlig ram och funktion tappar det sin mening. Jubileerna har ofta kombinerats med andra syften, som 1817, att tacka för att riket räddats, om än reducerat. Fram till Lutherfesten 1883 övertog historien stegvis minnets plats, det minne som uttryckts i liturgi och förkunnelse. Festen 1936 beskrivs som den sista resten av den tradition som skapats 1617. »Bededagstone» inför det hotande kriget gav firandet en nervositet, som den kulturella prägel inte kunde ta bort. Staten tog inte längre initiativet, universitetet bar inte längre firandet, men folkekirken kunde istället stötta sig på Københavns Kommune.

Boken är mycket rikt illustrerad, delvis med samma bilder som i Schwarz Laustens senare bok, delvis med helt andra, t.ex. en stor mängd medaljer med Luthermotiv. Den har ett format som gör den till en prydnadsbok för bordet.

ANDERS JARLERT

Nordisk kyrkohistoria

Reinhart Staats & Günter Weitling

ANSGAR IN HAITHABU. Anfänge des Christentums in Nordeuropa.

Kiel: Verlag Ludwig 2016, 331 sid.

Boken innehåller mycket mer och mycket annorlunda ting än vad titeln ger intryck av. Det handlar inte bara om Ansgars mission på 800-talet i Hedeby (Haithabu), en vikingatida handelsplats belägen strax utanför dagens Schleswig i norra Tyskland, och inte heller bara om begynnelsen av kristnandet i Nordeuropa. Författarna, Reinhart Staats, från 1984–2002 professor vid universitetet i Kiel, och Günter Weitling, bland annat sockenpräst i Sønderborg på Jylland och lärare i kyrkohistoria i Kiel, tar sin utgångspunkt i den minnesplats och det monument över Ansgar, som invigdes den 7 oktober 2011 inom det område där en gång Hedeby legat.

Boken är till sin karaktär närmast populärvetenskaplig. Därmed är de enskilda delarna förhållandevis lättlästa men däremot inte särskilt väl sammanhållna. Författarna har inte uppställt något eller några övergripande vetenskapliga problem; det handlar om Ansgar kort och gott, och en rad olika infallsvinklar har lagts på hans liv och betydelse för eftervärlden.

Den första huvuddelen, s. 18–60, behandlar särskilt Ansgars betydelse genom historien, hans Wirkungsgeschichte till in i vår egen tid, även om denna aspekt inte är frånvarande i de andra kapitlen. Det inledande kapitlet i denna del har fått överskriften »Ansgars ekumeniska betydelse», och det andra kapitlet handlar om hans politiska betydelse. Författarna understryker att Ansgar i nutid har förunnats en ekumenisk ställning som kanske ingen annan biskop från den tidiga medeltiden innehar. Både inom den katolska kyrkan och de evangeliska kyrkorna finns kyrkobyggnader som tillägnats Ansgar. I exempelvis Köpenhamn finns både en

evangelisk och en katolsk Ansgars-kyrka, liksom ett flertal i Hamburg. För författarna blir detta ett uttryck för den gemensamma (ekumeniska) vördnaden för Ansgar i vår tid. Som de påpekar har dock antalet Ansgars-kyrkor under medeltiden varit jämförelsevis litet, och få, har så långt vi kan bedöma idag, de personer varit som burit namnet Ansgar. I kapitlet behandlas också kort frågan om förekomsten av Ansgar-reliker (äkta och oäkta), mirakler och andra helgon som framställts i konsten tillsammans med Ansgar. Den sannolikt äldsta bevarade avbildningen av honom har funnits i det cisterciensiska nunneklostret Itzehoe och utgörs av ett spänne till en korkåpa från det tidiga 1300-talet. Det finns kvar där idag men klostret har blivit ett evangelisk-lutherskt jungfrustift.

I kapitlet om Ansgars politiska betydelse vänder sig författarna mot flera uppfattningar som är gängse i nuvarande forskning, exempelvis att kejsar Karl den Store (d. 814) skulle ha bedrivit så kallad svärdsmission i Sachsen, alltså krigat för att få folket att omvända sig till kyrkan och i samband därmed ha tvingat människorna att döpas. De verkar mena att sådant hörde först 1000-talet till. Det kan diskuteras. Med rätta påpekar författarna emellertid att det inte var fråga om någon nationalism som låg till grund för Ansgars mission (frågeställningen är helt anakronistisk), även om det var den politiske ledaren, det vill säga kejsaren, som stod bakom de missionssatsningar som riktades mot Danmark och det blivande Sverige. Man kommer också in på historieanvändningen av Ansgars-skeendet under nazisttiden och frågan om germanerna och vikingarna som ideal; hit hör också problemet med en eventuell »germanisering» av kristendomen i mötet med nordeuropeiska folkslag. Författarna berör exempelvis hur vissa namngivna professorer vid Kiels universitet under 1920- och 30-talen använde sig av missionen bland germanerna i dagens Nordtyskland i sin nazistiskt inriktade forskning.

Bokens andra del, s. 61–148, behandlar Ansgars betydelse för begynnelsen av kristnandet i Schleswig-Holstein, Danmark och Sverige, och ett kapitel ägnas »Ansgars kristna etik». Framställningen tar emellertid sin början före Ansgars tid. Det handlar om det äldsta kända Schleswig; vidare om bland annat Karl den store, hans kejsarkröning i Rom år 800 och den därav följande, förstärkta splittringen mellan västkyrkan och de kyrkor som var relaterade till patriarken av Konstantinopel. Här görs också en del andra utflykter i tid och rum som förstärker upplevelsen av bristen på sammanhållna frågeställningar; det blir lite av varje, här och där. Uttrycket på s. 95, »tillbaka till Ansgar», efter att man varit inne på julfirandet i fornkyrkan(!), får betraktas som symptomatiskt för framställningssättet i boken som helhet.

Ansgars mission i Danmark och Sverige ges inget större utrymme, och det är förklarligt med tanke på Ansgars stora betydelse i synnerhet för Nordtyskland med Hamburg och särskilt Bremen som kyrkliga centra. Det är där författarna har sitt huvudfokus, och den korta skildringen av Skandinavien bygger inte på den allra senaste forskningen.

Också i kapitlet rörande etiken gör sig samma brist på sammanhållning gällande. Det är naturligtvis svårt att komma åt Ansgars etiska uppfattningar beroende på källsituationen; författarna försöker därför sätta in dessa i ett vidare perspektiv gällande vad som har varit aktuellt i Ansgars samtid i fråga om (för att citera rubrikerna i boken) fredsetik och handelsetik, arbetsetik och söndagsetik, etik och bot, etik och martyrium.

Bokens tredje huvuddel, s. 149–276, handlar om det »moderna» minnet och »Ansgars påverkan på kyrka och politik». Här får fem personer från 1800- och 1900-talet komma till tals. Tre av dem var välkända, evangeliska kyrkomän i sina respektive hemländer: N.F.S. Grundtvig (d. 1872) i Danmark, Claus Harms i Tyskland (Schleswig-Holstein, d. 1855) och Nathan Söderblom. Förutom kortfattade biografier över de nämnda personerna presenteras här, med relation till Ansgars-minnet, i synnerhet Grundtvigs diktning, Harms predikningar samt utdrag ur en reseberättelse av Söderblom, hämtad från hans bok med titeln »I Ansgars spår» 1930.

Denna var frukten av den pilgrimsresa som Söderblom företog 1929, då han besökte klostret Corvey vid floden Weser, där Ansgar varit lärare, vidare städerna Bremen, Hamburg, Schleswig, Haderslev och Ribe.

Som ett slags bihang till boken finns en kronologisk tabell till Ansgars samtid (s. 302–308) samt en förteckning över kyrkor i Nordtyskland och Skandinavien som ägnats Ansgars minne (s. 277–282).

Det bestående intrycket är, att det är en märkligt hopfogad bok såväl vad gäller helheten som innehållet i de enskilda kapitlen. Det dras inte några vetenskapliga slutsatser; det presenteras inte heller några helt nya vetenskapliga rön, och det saknas en sammanfattning. Det handlar närmast om ett antal berättelser för den intresserade allmänheten, i synnerhet i Schleswig-Holstein, men boken skulle som sådan kunna vara av intresse också för svenska läsare, även om fokus geografiskt ligger i norra Tyskland både i fråga om dåtid (800-talet) och modern tid (1800-talet och fram till mitten av 1900-talet).

BERTIL NILSSON

Cecilia Ljung

UNDER RUNRISTAD HÄLL. Tidigkristna gravmonument i 1000-talets Sverige, I–II. (Stockholm Studies in Archaeology 67:1–2)

Stockholm: Explicare 2016, 285+350 sid.

Arkeologen Sune Lindqvist hittade 1912 återanvända kalkstenschällar dekorerade med djurornamentik vid klosterkyrkan i Eskilstuna. Delarna kunde sättas ihop till en kista som kom att ge namn till en ny typ av tidigmedeltida gravmonument – så kallade »Eskilstunakistor». Undersökningen av kistan blev publicerad i doktorsavhandlingen *Den helige Eskils biskopsdöme* (1915).

Liknande gravmonument i kalksten har sedan påvisats framförallt i slättbyggena i Östergötland och Västergötland, men även i Sörmland, Närke, Småland och på Öland. Runinskrifter samt dekor tillhörande Ringerike- eller Urnesstilen daterar dem till 1000-talet. Gravmonumenten har diskuterats

flitigt med frågor kring deras rätta beteckning, datering och tolkning. Av intresse har särskilt varit monumentens relation till kristnandet av Sverige och riksbildningen. Lindqvist själv knöt gravmonumenten till den kristna missionen och en tidig sockenorganisation.

Ett sekel senare lägger arkeologen Cecilia Ljung fram en imponerande doktorsavhandling med genomgång, analys och nytolkning av hela materialet. Avhandlingen, med huvudtiteln *Under runristad häll*, består av två välformulerade, välredigerade och generöst illustrerade volymer. Första volymen innehåller ett förord följt av åtta kapitel av mycket varierande längd – 1. Inledning, 2. Presentation av undersökningsmaterialet, 3. Ornamentik, kronologi och regionalitet, 4. Positionering, 5. Kronologiska och regionala mönster, 6. Tidigkristna gravmonument och framväxten av en kyrklig organisation, 7. Framåtblick, 8. Runstenstraditionen och kristnandet – och sist en engelsk sammanfattning samt Referenser. Den andra volymen innehåller en systematisk katalog över alla de 602 hållarna eller fragmenten från 84 fyndplatser i landskapen Närke, Småland, Södermanland, Västergötland, Öland och Östergötland, där varje häll eller fragment presenteras i text och med huvudsakligen nytagna färgfotografier.

Under runristad häll tillhör en kulturhistorisk-empirisk forskningstradition, med en medvetenhet om genus och med tydliga syften, medan frågorna formuleras lite indirekt (jfr I s. 31). Ljung anger ändå tydligt sin position i förhållande till tidigare forskning kring kristnande och gravmonument, som ofta har varit fokuserad på kungamakten och har tolkat materialet i ljuset av platsens senare uppnådda status.

Avhandlingen har som huvudsyfte att undersöka framväxten av kristna gravplatser i brytningstiden mellan vikingatid och tidig medeltid. Syftet är vidare att precisera de regionala och kronologiska sammanhangen, att studera gravmonumenten i förhållande till deras egen samtid och att ta reda på vad de kan berätta om kristnandet och om den kyrkliga etableringen. Därtill tillkommer som ytterligare ett eget syfte att åstadkomma en heltäckande katalog.

Beteckningar kan på samma gång vara godtyck-

liga och betydelsefulla. Cecilia Ljung tycker inte att beteckningen ”Eskilstunakistor” är lämplig, eftersom Eskilstuna är en tillfällig första fyndplats, och eftersom merparten av monumenten inte hade form av just kistor utan bestod av enstaka lig-gande eller stående hållar. Hon väljer att kalla dem »tidigkristna gravmonument». Andra förslag har varit »Vretamonument» (Sigurd Curman), »övergångstidens gravmonument» (Elisabeth Svärdröm), »vikingastilsmonument» (Tom Neill och Stig Lundberg) och »förromanska gravmonument» (Stig Lundberg). Associationen till Eskilstuna är väl etablerad, många andra fenomen är uppkallade efter just fyndorter, t.ex. Vendeltiden, Ringerike- och Urnesstilen, och det tidigkristna är enligt min uppfattning mycket allmänt. Översatt till engelska, alltså »early Christian grave monuments», skulle läsaren inte ha en aning om ifall det handlar om romerska gravstenar från 300-talet eller om romanska gravstenar från 1100-talet. Själv föredrar jag nu liksom tidigare en kompromiss – »Eskilstunamonument» – men det spelar ingen roll för den vidare tolkningen.

Utgångspunkten för en ny tolkning av gravmonumenten är katalogens noggranna översikt av materialet i kombination med tre metodiska tillvägagångssätt. För det första är det avgörande att avgränsa materialet, som kan anses tillhöra just kategorin »tidigkristna gravmonument» till skillnad från andra runstenar eller gravmonument. För det andra att kunna datera materialet bättre än förut, vilket sker med hjälp av Ann-Sofie Gräslunds stilistiska periodisering av runstenar, så att monumentkategorin nu kan knytas till tre huvudperioder – ca 1000–1050 (Ringerikestil), kring 1050 (Ringerike och Urnes) och ca 1050–1100 (Urnes). Och för det tredje att granska gravmonumenten i deras lokala samtida sammanhang – inte i ljuset av vilken betydelse platsen eventuellt uppnådde vid en senare tidpunkt.

Centralt i all katalogisering är avgränsningen av vad som skall tas med, och vad som skall lämnas därhän, men det är inte enkelt, varken i teorin eller i praktiken. Vetenskaplig precision, som någon kanske hade förväntat, måste här med nödvändighet ersättas av en allmän bedömning (I s. 19, 133f.,

136f.) eller med vad arkeologen Mats Malmer troligen skulle ha betecknat som »impressionism». Anledningen är att många gravmonument enbart är bevarade som små fragment – och gränsen kan vara flytande i förhållande till andra typer av stenar, inte minst till resta runstenar.

Detta konstaterande leder vidare till Ljungs övergripande perspektiv och utgångspunkt för undersökningen, nämligen att de tidigkristna monumenten utgör en del av traditionen att resa runstenar (I s. 11, 230).

Ljung argumenterar för, att resta runstenar som hedrade minnet av fränder ute i landskapet under kristnandeprocessen ersattes av liggande monument på kyrkogårdar, som i sin samtid kallades »hvalf» (jfr I s. 65). Hågkomst och gravläggning kunde tidigare vara åtskilda geografiskt, men nu förenades de i samband med den kristna gravläggningen på kyrkogården. Och där minnet på runstenarna fokuserade på kollektivets status och odal skedde ett skifte i riktning mot familjen och individens frälsning; döden individualiserades.

Att de tidigkristna monumenten kan knytas till kristna gravplatser är säkert, men det har varit omtvistat om där även stod träkyrkor från början, alltså om man kan tala om kyrkogårdar. Ljung menar att det finns ett antal indicier för att så har varit fallet. De tidigkristna gravmonumenten har etablerats på platser med träkyrkor, som troligen betjänades av kringresande präster som tog betalt innan den kyrkliga organisationen var tillräckligt utvecklad. Senare under 1100-talet, när det byggdes stenkyrkor och fler präster kunde utbildas, flyttades fokus till mässor, allmosor och förböner inne i kyrkorna och monumenten på kyrkogården blev överflödiga. Således kan man följa kristnandet i tre faser – från runstenar via tidigkristna gravmonument och vidare till stenkyrkan.

Initiativet till monumenten i alla tre faser var emellertid inte enbart kungamakten, men enligt Ljung dåtidens »elitkollektiv» i bredare mening, där den sociala basen var jordägandet. Hon konstaterar att gravmonumenten fanns vid platser av tämligen olikartad karaktär, vilket hon tolkar som storgårdar av olika storlek och varaktighet. I ett framåtblickande kan Ljung notera, att på några

platser som Vreta, Alvastra och Varnhem etablerades kloster på initiativ av eliten – andra platser redan var eller utvecklades till centralorter som Skänninge, Linköping, Eskilstuna och Köpinge. Ytterligare andra platser förlorade i betydelse. Det finns således ett generellt samband mellan områden med tidigkristna gravmonument och tidigt elitärt kyrkobyggande. Stenkyrkan blev den nya arenan för att uppvisa fromhet, status, makt och inflytande.

Ljung anser att storleken på kyrkogården berodde på godsdomänens storlek, inte på att det fanns ett system med huvudkyrkor eller »minsters» som är känt från England; det skulle inte ha funnits organisatoriska förutsättningar för ett sådant system i det tidigmedeltida Sverige. Den stora kyrkogården t.ex. vid Alvastra måste ha tillhört en mycket stor kunglig godsdomän där alla underlydande var tvungna att begravas just här. Andra mindre kyrkogårdar har tillhört aristokrater och deras gårdar.

Men Ljungs allra viktigaste resultat från undersökningen är kanske påvisandet dels av den kronologiska utvecklingen i resandet av tidigkristna gravmonument, som tycks kulminera omkring 1050, dels av fyra regioner karaktäriserade av olika typer av tidigkristna gravmonument; de tillhörande illustrationerna är mycket pedagogiska och användbara (I s. 172ff. med fig. 76–79).

Det går att urskilja två tendenser – en tidig och snabb förändring från runstenar till gravmonument i Västergötland, Östergötland, Närke, Småland samt delar av Sörmland – och en senare och utdragen process, där gravfält och kyrkogårdar finns parallellt på Öland. I en utblick kan en utdragen övergång även påvisas på Gotland med mindre bildstenar och i Uppland med sandstensmonument. Utvecklingen var snabb där det fanns en centralmakt och stora jordägare – och långsammare där lokalsamhället var starkare med ett mera splittrat jordägande. Kyrkan hade lättast att etablera sig i regioner med ett centralt styre, dvs. med en kungamakt.

Avhandlingen presenterar också ett par fina illustrationer som försöker visa hur det kan ha sett ut på en kyrkogård med bemålade tidigkristna gravmonument innan de bleknade, återanvändes eller

försvann (I s. 184 med fig. 81 av Hov, s. 188 med fig. 84 av Klosterstad).

Till sist, mitt favoritmonument hann inte komma med i materialinsamlingen 2007–10 och därför finns det inte med i katalogen, men det hänvisas till monumentet i en fotnot (I s. 125 not 50). Det är ett litet fragment hittat vid utgrävningen 2014 i rundkyrkan i Hagby i Småland, där det står »auk», alltså »och».

Under runristad häll är som de flesta andra akademiska avhandlingar inte ett verk som lämpar sig för hängmattan eller behöver läsas från pärm till pärm, men avhandlingen kommer framöver att stå som ett nödvändigt standardverk inte enbart för studiet av gravmonumenten i sig, men även för frågor som rör Sveriges kristnande och dess regionala och politiska utveckling.

JES WIENBERG

Christian Oertel

THE CULT OF ST ERIK IN MEDIEVAL SWEDEN. Veneration of a Royal Saint, Twelfth–Sixteenth Centuries. (*Acta Scandinavica. Aberdeen Studies in the Scandinavian World* 5)

Turnhout: Brepols Publishers 2016, 398 sid.

Helgon och helgonkult verkar aldrig sluta att fascinera oss människor. Under våren 2016 gjordes undersökningar av Erik Jedvardssons, sedermera S:t Eriks, kvarlevor, och man konstaterade då att mycket av det legenden berättar om honom faktiskt stämmer. Exempelvis kunde man genom skadorna på skallen, benen och halsen fastställa att han sårats i samband med döden och därefter fått huvudet avhugget. Allt i enlighet med legenden. När nu Christian Oertel ger sig i kast med att undersöka Erikskulten gör han det utifrån ett annat perspektiv. Istället för att försöka belägga historiciteten i det historiska materialet, eller fokusera på huruvida S:t Erik faktiskt levte eller ej, väljer Oertel att undersöka receptionen, spridningen och främjandet av kulten – en aspekt av Erikskulten som inte tidigare blivit tillräckligt belyst.

I bokens inledning anger författaren att hans

syfte är att undersöka relationen mellan religion och politik i det medeltida Sverige med hjälp av den medeltida Erikskulten. Prägeln på boken är därmed fastställd: det primära undersökningsområdet är användningen av en religiös kult i politiska syften. En viktig teoretisk utgångspunkt för boken är att helgonkulten inte bara uppstod ur tomma intet, utan utvecklades och främjades av personer med en tydlig agenda. Författaren anlägger ett social-historiskt perspektiv för att visa på hur olika individer, grupper av individer och institutioner under olika tider och med varierande intressen främjade Erikskulten. Historiesyn, metod och källanvändning möjliggör att nya perspektiv kan anläggas. På grund av det faktum att vi endast har tillgång till en liten del av materialet för att »konstruera det historiska skeendet» menar författaren att »vi måste interpolera, framställa *e silentio*-argument, och använda alla till buds stående tolkningsmetoder för att så nå en logiskt sammanhängande och acceptabel berättelse om det förflutna». Därför inkluderar författaren även många olika materialtyper i syfte att beskriva Erikskultens historiska utveckling. Han anlägger därmed ett »interdisciplinärt tillvägagångssätt». Jag är dock mycket tveksam till det inkluderande »vi» i metodbeskrivningen. Rimligtvis kan vi nå trovärdiga berättelser om det förflutna även om vi inte använder oss av den metod som författaren föreslår; inte alla skulle hålla med om att *e silentio*-argument är giltiga, för att ta ett exempel.

I kapitel tre tecknar författaren i mer generella ordalag utvecklingen av den kristna helgonkulten, med primärt fokus på helgonkungarna och den roll de spelade i kristnandeprocessen i Skandinavien. Centralt för den fortsatta framställningen är Gro Steinslands teori om att helgonkungarna utgjorde en brygga vid övergången från den hedniska religionen till kristendomen liksom Gregorius den stores missionsstrategi med omtolkning och övertagande av hedniska kulturer och idéer. Det skedde med den hedniska synen på kungar; utöver de klassiska koncepten för ett kungahelgon, *rex perpetuus* och *rex iustus*, sökte man nu även i kungahelgonet en anfader för den regerande dynastin.

I det första analyskapitlet (kapitel 4) tecknar författaren, utifrån de få källor vi har att tillgå, Erikskultens första utvecklingslinjer under perio-

den 1160–ca 1250. Han konstaterar att Erik den heliges tidiga ättlingar varken bidrog till kultens ökade spridning eller ställning. Slutsatsen baseras dels på det faktum att söner ej begravdes i faderns närhet, dels på att S:t Eriks helgonstatus inte används i urkunderna av sonen Knut Eriksson och sonsonen Erik Knutsson. I ett första skede är Erikskulten en lokal angelägenhet.

Någon gång under perioden 1250–1319 intensifieras Erikskulten, vilket hänger samman med de samhälleliga förändringarna i Sverige vid denna tid. Intensifieringen visar sig på flera områden: Bjälboätten försöker belägga en släktlinje till S:t Erik för att därigenom legitimera sina maktanspråk, ärkebiskopen knyter Erikskulten närmare ärkebiskopssätet genom byggandet av en domkyrka i Östra Aros (Uppsala), liturgiskt material liksom legenden tillkommer, och Eriks festdag börjar användas för att datera urkunder. För att visa på kultens spridning utanför Uppland använder sig författaren av mirakelberättelser, annat urkundsmaterial, och bruket av Eriksofficiet utanför Uppsalastiftet. De grupper som, enligt Oertel, var särskilt angelägna om kultens spridning var ärkebiskop och domkapitel, mendikantordnarna och aristokratin.

I kapitel 6, som omfattar perioden 1319–1389, beskriver Oertel hur kulten stagnerar, samtidigt som S:t Erik blir *patronus Suecie*, »Sveriges skyddspatron». Under denna period börjar det enligt Oertel bli intressant att tala om privat kontra institutionellt vördande av S:t Erik. Det privata vördandet visar sig exempelvis i donationer till kapell eller altaren, som invigdes till helgonet, och förekomsten av helgonet på sigill, medan institutionellt vördande handlar om införandet av helgonet i liturgin och i kalendrarna. Detta är en av bokens centrala slutsatser. I slutet av 1200-talet och början på 1300-talet finns det tecken på att S:t Erik var inkluderad i samtliga stiftsliturgier, och att kulten konsoliderats i andra stift.

Under perioden 1389–1520 skulle Erikskulten enligt Oertel nå sin höjdpunkt, vilket beskrivs i kapitel 7. Stagnationen under 1300-talet var som bortblåst, och kulten nådde istället nya höjder och djup; den berörde alla samhällets skikt. Bland annat blev S:t Erik en viktig symbol för Engelbrekt

Engelbrektssoons efterföljare. Primärt är det dock fortfarande aristokratin stödd av kyrkan som främjar kulten. Boken avslutas med en sammanfattning, flera användbara appendix och en omfattande bibliografi.

Boken har flera förtjänster. Genom att göra bruk av och analysera ett brett källmaterial lyckas författaren genom sin interdisciplinära ansats kasta nytt ljus på Erikskultens utvecklingslinjer. Jag uppskattar särskilt det sätt på vilket författaren väger olika materialtyper mot varandra för att nå fram till sina slutsatser. Dessutom värderar han omsorgsfullt tidigare forskares slutledningar och slutsatser, och ger själv nya tolkningar av källorna. Boken är lätt att navigera i på grund av dess många appendix och illustrationer.

All ära åt att författaren försöker använda de skandinaviska språken i sin framställning, dock förekommer flera skrivfel i förkortningslistan, såsom *Medeltida Pergaments Omslag* och *Svensk biografiskt lexikon*. Det råder även viss inkonsekvens i användningen av latinska och svenska namnformer. Exempelvis skriver författaren »Acho Johannsson», vilket i konsekvensens namn antingen skulle vara Acho Iohannis eller Åke Johansson. Dessa anmärkningar är dock petitesseer i sammanhanget.

Boken är ett viktigt bidrag för forskningen om Erikskulten, läsvärd både för studenter och forskare. Författaren lyckas teckna Erikskultens reception, främjande och spridning genom att inkludera flera olika typer av material, genom att omvärdera tidigare forskares slutsatser och genom att anlägga ett socialhistoriskt perspektiv. Dessutom visar författaren prov på ett gediget metodologiskt arbete. Denna bok är ett måste för alla med intresse för svensk medeltida helgonkult.

ERIK CLAESON

Jonathan Lindström

BISKOPEN OCH KORSTÅGET 1206. Om krig, kolonisation och Guds man i Norden.

Stockholm: Norstedts 2015, 420 sid.

Det er en strålende bog, men den er svær at karakterisere genre-mæssigt, og fra et kirkehistorisk synspunkt er den ikke uproblematisk. Man får meget ud af at læse bogen, men med en så vidende og grundigt forfatter kunne man måske have håbet på endnu mere.

Hele bogen udspringer af nogle pudsige detaljer. Lindströms farfar var født på den estiske ø Ormsø og flygtede under 2. Verdenskrig til Sverige, og den odenseanske apoteker Cornelius Hamsfort den yngre skrev i en note i begyndelsen af 1600-tallet, at »Andreas og hans brødre førte bønder til Livland og grundlagde Reval« i 1206. Hvem var denne Andreas, og hvad gjorde han egentlig?

Det er bogens bærende tanke, at ærkebiskop Anders Sunesen som et led i sine Østersøkorstog koloniserede Ormsø med bønder fra det nordlige Øland, og at det blev begyndelsen til en svensk tilstedeværelse, som varede helt til det 20. århundrede, men nu er borte. Det argumenteres der grundigt for, med skriftlige kilder, arkæologi, stednavne og meget andet. Ikke alle forskere vil være enige.

Nogle har villet se en tidligere indvandring eller indsvinnig direkte fra Sverige eller via det egentlige Finland, og at udpege nogle helt bestemte landsbyer på Øland som de der blev flyttet, er dristigt og umuligt at bevise endeligt. Det gør egentlig ikke noget. Det vigtigste er, at det hele kunne være foregået på Lindströms måde, og i tilgift giver han et strålende billede af perioden som sådan.

Lindström er vidt belæst og en grundigt arbejdende forsker, som kommer langt omkring kilde-mæssigt og fremstillingsmæssigt. Nogle afsnit er skrevet som helt vanlige historiebøger, dog uden at være kedelige, andre er nærmest små noveller med lyriske skildringer af solnedgange og måneskin, andre er rapporter om ekskursioner i de dybe skove for at finde forladte fortidsminder, nogle er referater af telefonsamtaler med forskere. Det kunne nemt være frygtelig irriterende at læse sådan noget misk-

mask, men det fungerer rigtig godt og bliver i stedet medrivende.

Egentlig skulle det forbydes at udgive den slags bøger uden fodnoter, for man får som læser straks lyst til at gå hen og kontrollere det hele. Lindström (eller forlaget?) har i stedet valgt en meget grundig kommentering efter selve teksten med argumenter og henvisninger til litteratur, og det må man så lade sig nøje med.

Andreas Sunesen var ærkebiskop af Danmark og primas over hele Norden og pave Innocens III's befuldmægtigede legat i alt, hvad der havde med korstog at gøre i hele Østersøområdet. Hans høj- aristokratiske baggrund gjorde ham selvskrevet til de højeste poster inden for kirken, og hans skrifter viser ham som en hyperbegavet og velorienteret teolog. Lindström skildrer hans opvækst og studieår i Paris, som vi må formode de har været. Her er næsten ingen kilder direkte til Andreas Sunesen, men en stor forskning om aristokratiske miljøer og uddannelse generelt, som Lindström kan trække på.

Som ærkebiskop kastede Andreas sig med fuld styrke over korstogene og var med til at organisere hære, uddanne præster og altså også flytte kristne bønder ud i det farlige grænseland mellem kristendom og hedenskabet. Alt dette skildres af Lindström, somme tider så det næsten er som at være der selv. Blot ét eksempel blandt mange er hans beskrivelse af, hvordan huse var indrettet på Ormsø og omkring 1200 på Øland, hvordan de rent praktisk blev bygget og duftede af vådt træ og kun langsomt tørrede, og hvor lang tid det egentlig tog, inden man kunne tage en ny landsby og nye marker i brug.

Nogle begivenheder er mere stedmoderligt behandlet. Læseren får intet indtryk af, hvad nybyggerne så egentlig lavede i deres kirke, som må have stået færdig omkring 1250. Hvad gik det kristne hverdagsliv egentlig ud på? På samme måde er Andreas' arbejde med at indføre en kirkestruktur med bygninger, præster, kirkeskat, kristendomsoplæring og munkeordener meget underbetonet, selv om Andreas formodentlig selv har set det som sin vigtigste opgave.

Historien om korstogene bliver fortalt fra Andreas synspunkt og med ham som den drivende hovedfigur. Kongernes rolle fortøner sig, men også

andre kirkelige instanser som Rigabiskoppen. Bevares, han er med og nævnes flere gange, men i praksis må han have været meget mere aktiv end man får indtrykket af hos Lindström. Ellers havde han ikke kunnet skabe den – trods alle bagslag – stærke mission i Livland, som han gjorde i samarbejde med den Tyske Orden. På samme måde får paverne en passiv rolle i Østersøkorstogene, hvad megen moderne forskning er enig i, men det betyder ikke nødvendigvis, at det er rigtigt.

Små konkrete fejl er der, andet ville være underligt. For eksempel var incest defineret meget bredere i middelalderen, end Lindström angiver, men det er små detaljer.

Meget mere diskutabel er den grundlæggende holdning eller det grundlæggende perspektiv på hovedpersonerne. De ender med – trods alle forbehold og nuanceringer – at blive kyniske magtmennesker. Født til at herske, noget de aldrig er i tvivl om, men med personlighed og gode manerer nok til at skjule deres mest åbenbare begær efter magt.

Lindström citerer Andreas: »Til ett andligt värv är man alltid sämre skickad, ju mer man lägger an på att få det.» Lindström kommenterer, at det er arrogant udtrykt af en mand, der allerede som barn har vidst, at rigets og kirkens største stillinger var et nærmest medfødt privilegium (s. 114). Jeg tror det er en misforståelse af Andreas. Med privilegeret fødsel i middelalderen fulgte ofte også privilegerede stillinger, men det ville Andreas ikke have opfattet som at stræbe efter dem. Andreas taler om åndelige hverv, hvad der kan dække alt fra den pekuniære og åndelige fattigste sognepræst til paven selv, men i begge disse yderpunkter er ydmyghed en afgørende kvalifikation.

Lindström har »strävat efter at förstå Andreas som människa ur ett modernt praktiskt psykologiskt perspektiv, inte katolicismen som helhet eller i sig, där min okunskap skulle kunna fylla volymer.» Derfor har han ikke forsøgt at forstå Andreas' ideologi i sin helhed (s. 373), altså hans teologi. Det er jo et ærligt standpunkt, men Lindström kunne nu godt have forsøgt alligevel. Hans læsning af Andreas' store teologiske læredigt, *Hexämeron*, viser jo at han kan.

Det afsluttende kapitel skildrer Andreas' sidste

tid, hans mulige tanker om døden og hans meditation over den henrivende smukke elfenbensskulptur med de Hellige Trekonger. Det er ikke bare rørende, men demonstrerer også Lindströms store indlevelsessevne og åbenhed for dele af højmiddelalderens spiritualitet. Hans overvejelser om Andreas som Moses i spidsen for Guds udvalgte til det forjættede land, Ormsø, er flot og overbevisende.

I næste udgave af bogen kunne Lindström forsøge at udstrække det teologiske perspektiv og undersøge mere grundigt Andreas' tanker om frelse, om ansvar for næsten, og om den nødvendige og retfærdige krig på Guds vegne. Så kan vi bedre forstå, hvorfor Andreas egentlig brugte så meget af sin embedstid på at føre korstog. Det mangler, i en bog som ellers i helt usædvanlig grad bringer os tæt på middelalderlige menneskers hverdag. Det er en flot og spændende bog, som kan anbefales til alle.

KURT VILLADS JENSEN

Christer Pahlmblad (red.)

BREVIARIUM SCARENSE (1498). I. Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek. II. Introduktion. Register. (Acta Bibliothecae Scarenensis 14. Skaras stiftshistoriska sällskaps skriftserie 64, 83)

Skara: Stiftelsen Skaramissalet 2011, 2016. [1044], 296 sid.

I slutet av medeltiden utgavs några liturgiska böcker i tryck av svenska stift. Den bok som behövdes för tidedgården, breviariet, utgavs av fyra stift: Linköpings stift 1493, Strängnäs stift 1495, Uppsala stift 1496 och Skara stift 1498. Den enda av dessa tidedgårdsböcker som i modern tid givits ut på nytt är Linköpingsbreviariet, *Breviarium Lincopense*, i Knut Peters berömda edition från 1950-talet. När man har önskat att enkelt få veta något om tideböner i Sverige under senmedeltiden eller har sökt verifiera och identifiera ett senmedeltida liturgiskt citat är det till den utgåvan man har fått vända sig. Den utgåva av Skarabreviariet som nu föreligger tack vare Christer Pahlmblads och hans medhjälparens trägna arbete är inte en nyutgåva, som Linköpings-

breviarier var, utan en faksimil. Men tack vare att den är försedd med lika utförliga register kan den användas för samma ändamål och med i stort sett samma lätthet, bara man har lärt sig läsa det vackra senmedeltida typsnittet, uttolka latinet med dess många förkortningar och rätt begripa hur registren fungerar, varom mer nedan.

Faksimilvolymen innehåller, förutom avbildningen av originalet, endast ett kort förord av utgivaren. Man får anta att faksimilen är i skala 1:1 även om det ingenstans anges. Tekniskt sett är reproduktionen god och jämn, tryckt på lagom mjukt och blankt papper. Det sista hela uppslaget i originalet har överhoppats, men man har upptäckt misstaget och inkluderat ett faksimiltryck av bokens båda sista blad i registervolymen efter s. 50, i samma format och med samma kvalitet som i faksimilvolymen. En bokbindare skulle förmodligen kunna lösgöra dem och foga in dem på rätt plats, men man skulle då få kassera originalpärmarna, ett vackert klotband i vinrött med guldtryck. Det vore synd.

Registervolymen innehåller en relativt utförlig introduktion av utgivaren. Ett första avsnitt behandlar basfakta om originalet och dess liturgiska bakgrund. Här finns intressanta reflektioner över det faktum att breviarier förutsätter en användare som är väl inövad i liturgin och kan många texter utantill. Det är alltså inte komplett utan behöver ett mänskligt minne för att fungera. Nästa avsnitt tar upp breviarier som boktyp: att det innehåller en något förkortad version av klostrens tidegård, avsedd för vanliga präster, och att det har fyra huvuddelar: kalendarier, psalterier, temporalet och sanktoralet.

Psalteriet och sanktoralet behandlas sedan i egna avsnitt. Avsnittet om psalteriet reder ut hur psalmerna har fördelats på de olika tideböner under dagen och veckan. Resultatet av undersökningen sammanfattas i en tabell på s. 25 (där uppgiften under Matutin III, »65–67», torde böra rättas till »65, 67»).

Avsnittet om sanktoralet formar sig till en liturgihistorisk undersökning av helgondagarnas texter i matutinen. Att Skarabreviariets sponsorer visar betydligt större överensstämmelse med de tryckta

breviarierna från Linköping och Lund än de från Nidaros och Salisbury, eller samtida romerska och dominikanska breviarier, är intressant men inte överraskande. Mer oväntat (även om det ligger i linje med vad vi redan visste om svensk medeltida liturgihistoria) är att läsordningen för matutinen i Skarabreviarier går tillbaka på den läsordning som etablerades inom dominikanorden genom en liturgisk reform 1254–1256. Det betyder konkret att brevariets läsningar ur hagiografiska texter överensstämmer med den dominikanska förlagan på 45 av 48 undersökta helgondagar samt att man i Skara, liksom i dominikansk tradition, fortsatte dessa läsningar under matutinen tredje nocturn i stället för att, såsom brukligt var i sekulär tradition, då övergå till att läsa dagens evangelium och utdrag ur en patristisk homilia över evangeliet. Pahlmblad påpekar vidare att läsningarna i Skarabreviariets sanktorale visserligen är förkortade i förhållande till originaltexterna, men betydligt längre än i samtida dominikanska breviarier, vilket tyder på en konservativ texttradition.

Skarabreviarier är inte enbart ett breviarium, det är också ett manuale med ordningar och texter för de prästerliga handlingarna (dop, vigsel etc.) och ett rudimentärt missale. Missalet är för påvert för att det skulle ha fungerat som en sockenkyrkas mässbok, men bör ha varit fullt tillräckligt för en präst på resande fot. Pahlmblad påvisar också innehållsliga likheter med samtida resemisalen.

Det som gör denna utgåva av *Breviarium Scarense* riktigt användbar är de 72 registren, utarbetade av Pahlmblad med bistånd av fil. dr Birgitta Tuvestrand, fil. mag. Håkan Hallberg och teol. dr Jan Svensson. Registrens mångfald beror på att man, liksom i utgåvan av *Breviarium Lincopense*, har valt att göra separata register för varje liturgisk textgenre samt att för alla slags läsningar och sånger ur Bibeln ge två register, ett i bokstavsordning och ett i bibelboksordning. Nackdelen med detta förfaringssätt är att om man söker efter en text men inte säkert vet vilken genre den tillhör så måste man leta på många ställen. Fördelen är överblicken över texter inom en viss genre och möjligheten att enkelt jämföra textbeståndet med det i *Breviarium Lincopense*.

En omständighet som måste ha orsakat registermakarna betydande merarbete är att faksimilerna inte har försetts med modern paginering. I stället för sidhänvisningar måste man därför i registren hänvisa till det senmedeltida tryckets egen numrering av ark och blad medelst bokstäver och romerska siffror; exempelvis står invitatoriet *Regem virginum* enligt registret på sidorna CCCXXVIII^r, CCCLV^r, Bb v^r och Bb vj^v. Förutom att dessa hänvisningar är utrymmeskrävande och en notorisk felkälla, eftersom de så lätt missuppfattas och förvanskas, kräver de att man är bekant med hur brevariets blad är numrerade, vilket tyvärr inte förklaras någonstans. De flesta vet kanske att ett upphöjt r betyder 'recto' och ett upphöjt v 'verso', och att detta betecknar fram- resp. baksidan av ett blad. Men de både versala och gemena romerska siffrorna och de både versala och gemena bokstäverna? Här följer en enkel förklaring av hur bladen i de olika delarna av *Breviarium Scarense* är numrerade och hur detta har hanterats i registren:

Brynolf Gerlakssons förord och kalendariet är tryckta på ett ark med åtta blad varav det första är blankt. Numrering saknas. I registren bortser man från det blanka bladet och hänvisar till dessa blad som [1a^r] till (får man gissa) [7a^v].

Psalteriet, hymnariet, manualet och brevariets innehållsförteckning består av tio och ett halvt ark à åtta blad. Arken är arksignerade, vilket innebär att varje är försett med en gemen bokstav från a till (i detta fall) l. Bokstaven står längst ned på de fyra första rectosidorna i varje ark. Samma sidor är dessutom numrerade med en gemen romersk siffra, där (för att ytterligare komplicera saken) ett ensamt eller avslutande i skrivs j. De första fyra bladen i ark a heter således a (men i registret står a j), a ij, a iij och a iiij. De senare fyra bladen i varje ark är onummerade men benämns i registren logiskt nog t.ex. a v, a vj, a vij och a viij. Det finns enstaka fel i 1498 års numrering, såsom att det på blad a iiij står tryckt c iiij; registren anger den förväntade bokstaven och siffran.

Brevariets vinterdel med sanktorale är folierad med versala romerska siffror från I till CXLVI överst på varje sida. Här finns även arksignering, från a till s, men den används inte i registren. Inga

svårigheter här alltså, bortsett från tre feltryck: fol. XXXV heter XXXIX, fol. LIIII heter LIII och fol. CXVII heter CXVI. I registren anges det korrekta numret.

Missalet, som är infogat mitt i brevariet, börjar med kanontavla och kanonbön som upptar 6 onummerade blad. Registren hänvisar till dessa som [1b^r] till (gissningsvis) [6b^v]. Resten av missalet är folierat med gemena romerska siffror från j till xxiiij längst ned på varje sida. Nummer viij och xij saknas och det finns ett blankt blad i slutet som bör kallas [xxiv].

Brevariets sommardel, *Commune sanctorum inter pascha et pentecosten* och den resterande delen av sanktoralet följer. Här fortsätter den av missalet avbrutna folieringen med versala romerska siffror överst på sidorna, från CXLVII till CCCLXIV.

Brevariets *commune sanctorum*, dvs. tideböner för olika kategorier av helgon såsom apostel, martyr, jungfru etc., kommer näst sist, och allra sist finner vi *Notula Brynolphi*, en text promulgerad av Skarabiskopen Brynolf Algotsson med regler för liturgins utförande (utgiven av Dagmar Lagerberg 2016 i boken *Författartradition Brynolf*). I denna del av *Breviarium Scarense* finns en ny foliering med versala romerska siffror överst på varje sida, från I till XXXIII. Dessutom finns en arksignering längst ned på varje sida, med formen Aa (av utgivaren kallad Aa j), Aa ij, Aa iij, Aa iiij och så vidare. I ark Bb saknas numrering av [Bb ij] och [Bb iiij]. Det sista häftet heter Dd och verkar ha tolv blad, eftersom numreringen går ända till Dd vj, men det går inte att avgöra säkert eftersom det sista bladet med tryck är [Dd ix]. I registren används arksigneringen, eftersom folieringen skulle kunna sammanblandas med det egentliga brevariets foliering.

Den som har läst och förstått ovanstående har också förstått att *Breviarium Scarense* innehåller 8 + 84 + 146 + 6 + 24 + 218 + (troligen) 36 = 522 blad eller 1044 sidor. I faksimilerna saknas, som nämnts, ett överhoppat uppslag och troligen två blanka blad i slutet. I gengäld finns tre moderna blad: smuts-titelblad, titelblad och ett blad med förordet, så sidantalet blir fortfarande 1044.

Det hade varit bra om ovanstående information hade återfunnits i band II. Det hade också varit bra

om vissa av registren hade fått en kort förklaring; det är t.ex. inte omedelbart begripligt vad för slags texter som återfinns i det lilla registret *Hymni: strophae finales*. Jag har försökt lista ut det men gått bet. Man skulle kunna tro att det rör sig om de kyrkoårsbundna, doxologiska slutverser som finns i hymnariets hymner, men i så fall är registret långtifrån komplett.

Bortser man från att utgivaren tycks ha haft en överdrivet hög tanke om brukarnas kunskaper och slutledningsförmåga är *Breviarium Scarense* ett utomordentligt användbart arbetsinstrument och därtill ett mycket välkommet tillskott till det ganska blygsamma antalet nytugåvor av medeltida svenska liturgiska texter.

STEPHAN BERGEHAMMAR

Tryggve Siltberg

GOTLANDSKYRKAN UNDER DANSKTIDEN OCH DESS FÖRSPEL – EPOKERNÄ OCH URKUNDERNA. (Arkiv på Gotland II)

Klintehamn: Bokprojektet 2015, 800 sid.

Tryggve Siltberg (född 1945), f.d. landsarkivarie vid Landsarkivet i Visby, har bedrivit en omfattande forskning om olika aspekter av Gotlands historia. Han doktorerade på avhandlingen *Gotlands landsbygdssamhälle under tidigmodern tid: skatterna, gårdarna och befolkningen* (2013). Hans senaste bok *Gotlandskyrkan under dansktiden och dess förspel – epokerna och urkunderna* är en sammanfattning av ett långt forskarliv med Gotland i fokus. Den är väldig i sitt omfång: sammanlagt 800 sidor, inklusive sammanfattning, register och källförteckning. Flera av bokens avsnitt utgör dock bearbetningar av tidigare publicerade texter.

Siltberg skriver i inledningen att bokens syfte är att »... lyfta fram arkivmaterial rörande Gotlands historia med särskild anknytning till kyrkliga förhållanden». Det är en målsättning som boken uppfyller mer än väl. Boken är en guldgruva. Med sitt omfång, sin detaljrikedom och sina utredningar utgör den emellertid inte någon lättsmält materia. Siltberg är en utpräglad empiriker som kan sina källor. Teori, i form av överväganden eller kritik,

återfinns i första hand i de avsnitt som har en forskningshistorisk inriktning.

Boken är betydligt mer omfattande, både kronologiskt och ämnessmässigt, än dess titel tillkännager – vilket är positivt. Den består av tre huvuddelar: medeltiden, dansktiden och den första svensktiden. Själva begreppet »dansktiden» kan förstås ses som något oklart när man talar om Gotland. Ur ett kyrkligt perspektiv får början av dansktiden dock sättas till reformationstiden då Gotlandskyrkan lösgörs från Linköpings stift och övergår till den danska reformerade kyrkan och så småningom kom att bilda ett eget stift.

I bokens inledande del om Gotlands medeltid diskuteras några av de mest centrala problemen med avseende på Gotlands medeltid, såsom kristnande, kyrkobyggande och social struktur och centrala källor till detta tidsskede, såsom Gotalagen. De synpunkter och rön som Siltberg framför med avseende på dessa frågor sätts, i långt högre grad än senare avsnitt i boken, i dialog och polemik med tidigare forskning. På så vis blir också författarens eget tolkningsperspektiv och positioner tydliga. Synen på Gotlands medeltid är naturligtvis viktig även för tolkningen av olika problem och områden under senare perioder.

En fråga som knappast gått att komma runt handlar om Gotlands kristnande och kyrkobyggande. Siltberg går här i polemik mot en linje i forskningen, i första hand Anders Andrén, som betonat vikten av enskilda storbönders initiativ för uppförandet av privata gårdskyrkor. Mot denna bild framhåller Siltberg att det finns anledning att förmoda, mot bakgrund av Gotalagen och retrogressiva studier av ägandestrukturen, att Gotland sedan lång tid tillbaka präglats av en relativt egalitär samhällsstruktur, där samarbete och kollektiva lösningar kan ha legat nära till hands. Siltberg tar i denna debatt fatt på en tråd som handlar om kyrkornas lokalisering. Geografiska analyser av kulturgeografen Sven-Olof Lindqvist har påvisat att närhetsprincipen i hög grad varit styrande för gårdarnas senare kända sockentillhörighet. Detta mönster har tolkats på olika sätt: Siltberg tolkar det som ett uttryck för att kollektiva beslut i tidigare »bygder» (äldre än socknarna) varit avgörande,

medan Andrén istället ser samma mönster som ett resultat av en successiv anpassning i samband med en senare sockenbildning.

Detta sammanhang är förstås inte rätt forum att borra djupare i denna fråga. När det gäller geografiska analyser av förhållandet kyrkor–sockengränser–bebyggelser ställer jag mig något tvekan till hur långtgående slutsatser som kan dras därav. Utifrån kartanalyserna verkar det rimligt att lokala »stormän» inte i någon nämnvärd grad påverkat de senare kända sockengränserna på Gotland (till nackdel för vissa och fördel för andra socknar), men detta i sig utesluter väl inte ett betydande inslag av enskilda kyrkobyggnadsinitiativ? Läsaren slås hur som helst av tanken att Siltbergs och Andréns modeller kanske kan utvecklas vidare och att de rentav går att kombinera. Kan inte en tidig kristen fas med ett betydande inflytande av enskilda individer på kyrkobygandet, kanske invid större gårdar, ha avlösts av ett senare mer »ordnat» kyrkobygande där bygdekollektiv haft ett större inflytande?

I bokens fortsatta behandling av Gotlands medeltid kommer Siltberg att i hög grad uppehålla sig kring olika rättsliga förhållanden: förhållandet mellan Gotland och sveakungen, handelsrätt och handelsvillkor på Gotland och förhållandet mellan olika samhällsklasser och socknarnas ställning, för att bara nämna de mest centrala. Det övergripande problemet handlar om att, i relation till andra områden i Norden, definiera Gotlands särdrag.

Varla är då, enligt Siltberg, Gotlands särdrag? I sin analys av Gutalagen och en rad andra källor framhålls att Gotland i hög grad får betraktas som ett eget land, en bonderepublik om man så vill, med invånare med en tydlig identitet som gotlänningar, där lagens upprätthållande inte var kopplat till en kung och där organisering av kyrkan hade en stark lokal förankring. Därtill var Gotland en ö med speciella sociala förhållanden sett i en nordisk kontext: ön saknade en frälseklass och landsbygden dominerades nästan helt av självägande bönder, därtill med en egalitär »mentalitet». För individen var det socknarna på Gotland som kunde erbjuda juridiskt och fysiskt stöd och skydd. Gotlands historia är i hög grad också förknippad med dragkampen om handelsrättigheterna mellan Visby och Gotlands

landsbygd, en kamp som de yttre makter vilka behärskade ön också blandade sig i.

Karakteriseringen av Gotlands särdrag är förstås inte helt ny eller okänd, men Siltbergs ingående kunskap om och analys av de historiska källorna erbjuder ett nytt, bredare och mer detaljerat empiriskt underlag för att definiera det specifikt »gotländska». Hur de olika gotländska särdragen griper in i varandra och hur de stöts mot yttervärldens nyheter och påbud kan sägas vara bokens övergripande tema.

Siltberg pekar på att historieskrivningen under 1900-talets senare decennier lyft fram icke-egalitära drag i järnålderns och medeltidens nordiska samhällen på ett sätt som inte varit så framträdande i äldre »traditionell» historieskrivning. Denna förändring i tolkningsperspektiv har emellertid, enligt Siltberg, medfört att Gotland i flera moderna forskningsbidrag betraktats utifrån samhällsförhållanden som var kännetecknande för andra delar av Skandinavien, medan alltför litet uppmärksamhet fästs vid det särpräglade gotländska. Siltbergs kritik förefaller i många fall vara berättigad.

Den egentliga »danskiden» omfattar Gotlandskyrkan från reformationstiden omkring 1530 till det svenska övertagandet av ön 1645. För Gotlandskyrkan innebar denna nya epok inte bara en övergång till luthersk tro och sedvana. Den danska statsmakten införde nya tullar, formaliserade skatter, införde Skånelagen samt inte minst: inordnande av den gotländska kyrkan i den danska statskyrkan. De organisatoriska och ekonomiska förutsättningarna och förändringarna ges stort utrymme i boken. Varje område, exempelvis pastorats- och prosteriindelningen, rymmer olika konkreta problem angående rättigheter, ansvarsförhållandena och ekonomi, som noggrant benas ut.

Siltberg visar hur statsmakten med dess förlängda arm i form av länsherren på Visborgs slott blandar sig i kyrkans förmåner och förehavanden. Liksom i övriga Danmark kom biskopstiondet att bli Kungl. Maj:ts tionde och länsherren fick från 1580-talet i uppgift att ha överinseende över kyrkan, vilket exempelvis inbegrep kontroll av kyrkornas räkenskaper. Men det hände också att länsherren ingrep för att stävja kyrkliga sedvänjor som ansågs strida

mot kyrkolagstiftningen, såsom prästernas mottagande av gåva i samband med begravning.

På Gotland etablerades under medeltiden synoder (prästmöten) i varje treding under ledning av en prost. Det gotländska provinskapitlet (prästmötet) har ansetts ha tillkommit i samband med inrättandet av Gotlands första superintendentur 1572. Siltberg visar att ett sådant provinskapitel fanns redan på 1550-talet och att vissa indikationer kan tyda på att det fanns sedan slutet av 1400-talet eller tidigare, som en analogi till allmogens landsting. Från 1570-talet är belagt att det även fanns ett världsligt inslag i kapitemötena: länsherren och borgmästare och råd i Visby medverkade. I synnerhet de senares medverkan är unikt för Gotland. Detta »capitulum mixtum» menar Siltberg har rimligen tillkommit efter reformationen. Siltberg föreslår att deltagande av borgmästare och råd kan ha införts som en »kompromiss», ett sätt att avhjälpa de skärpta motsättningarna mellan staden, landsbygden och länsherren under 1550-talet.

Den danska centralmaktens övertagande av den gotländska kyrkan innebar bland annat att det blev allt vanligare med präster utbildade i Danmark, ävenså danskfödda präster. Förändringarna från mitten av 1500-talet karakteriserar Siltberg som en förvandling från en »lokalsamhällets kyrka» till en »statskyrka». Liknande rörelser kan förmodligen ses även i andra geografiska områden, men vad man kan förstå av Siltberg har detta varit särskilt tydligt på Gotland där prästerna under medeltiden var starkt förankrade i de lokalsamhällen där de var verksamma.

Den första svensktiden, från 1645 och de närmast följande decennierna, kännetecknas av försvenskning av gotländskyrkan, med införandet av svensk kyrkolag, tillsättande av nya svenska präster och ändring av de gotländsfödda prästernas utbildningsort från Köpenhamn till Uppsala. Mest avgörande för gotländskyrkans framtid på lång sikt var emellertid, enligt Siltberg, konventionsstadgan från 1648 som reglerade prästernas löner. Siltberg visar utförligt att genom konventionsstadgan och de efterföljande regleringarna, inte minst fördelningen av tiondet, lyckades Gotlands prästerskap och allmoge hävda sina intressen gentemot statsmakten.

Det är tänkbart att den kontakt kyrkoherden Hans Strelow, som blev ordinarie stiftschef över Gotland 1645, haft med Karl X Gustav då kungen vistades på ön 1652 kan ha haft betydelse för denna fråga. Hade villkoren blivit strängare skulle otvivelaktigt en stor del av kyrkorna på Gotlands landsbygd lämnats att bli ruiner.

I bokens ingående studier av protokoll och brev från ting och kyrkomöten på Gotland från 1500-talet och framåt pekar Siltberg på att de olika rättsärendena, inte sällan på individnivå, ofta låter sig förstås mot bakgrund av maktkampen mellan olika intressen, såsom mellan den gotländska lokal kyrkan och den danska och svenska kronan och kyrkan, och mellan olika handelsintressen i Visby, på Gotlands landsbygd och utanför ön. Siltberg intresserar sig också för prästerskapets identitet: socialt och nationellt. Prästernas födelseort eller ursprung, på Gotland eller Danmark eller senare i Sverige, verkar inte ha saknat betydelse i sammanhang där lojaliteter prövats.

Redan inledningsvis påpekades att bokens omfång och faktarikedom gör den bitvis svår att ta sig igenom. Detta skulle nog ha kunnat avhjälpas om en stor del av de många gånger långa utdragen från primärkällor istället hade redovisats som appendix eller i fotnoter. Referenser till arkiv och källor är i regel tydligt angivna i texten, ibland framstår de dock som frånvarande eller gör läsaren osäker, exempelvis efter citat (såsom s. 185, i not 619 s. 198). Detta är dock mindre skönhetsfläckar.

Siltbergs bok är outhärlig för den som intresserar sig för Gotland och gotländskyrkan. Till bokens största förtjänster ska naturligtvis nämnas de många detaljerade utdragen från opublicerade källor med kommentarer och tolkningar. Boken är på många sätt en nyckel in i arkivkällorna rörande Gotland. Inte minst lyfter boken fram olika personligheter ur Gotlands historia, inte minst präster, och presenterar många nya biografiska rön. Till diskussionen om Gotlands särdrag under äldre tid utgör Siltbergs bok ett stimulerande bidrag med en lång räckvidd.

MATTIAS KARLSSON

Grethe Jacobsen & Ninna Jørgensen (red.)

KVINDERNES RENÆSSANCE OG
REFORMATION.

København: Museum Tusulanums Forlag
2017, 370 sid.

Antologin *Kvindernes renæssance og reformation* ger ingångar till både renæssansens och reformationens mångfacetterade värld. Den klassiska renæssansmänniskan framstår dock som mindre banbrytande och individualistisk, samtidigt mer spännande, än i Jacob Burckhardts storverk *Die Kultur der Renaissance in Italien* från 1860. Likväl måste författarna i antologin förhålla sig till Burckhardts uppfattning om renæssansen som en epok där renæssansmänniskan träder fram i skarp kontrast till medeltiden. Det är som om Burckhardt erbjudit en karta som man måste förhålla sig till, oavsett om han hade rätt eller inte.

Kvindernes renæssance og reformation består av två delar där den första delen behandlar kvinnornas renæssans och den andra delen behandlar kvinnornas reformation. De bägge delarna inleds med en allmänt introducerande text: »Kvinder i Europa og Danmark 1500–1650» och »Kvinder i den offentlige reformationesdebat». Detta är ett grepp som visar sig vara klokt för en antologi då dessa introduktionstexter bidrar till att hålla samman de olika bidragen. Bidragen i antologin speglar på olika sätt kvinnors renæssans och reformation i Danmark under perioden 1500–1650 utifrån en rad ämnesområden. Antologin spänner över områden såsom arkitektur, filosofi, konst, litteratur, musik. Här ges dessutom utrymme åt politiskt och teologiskt tänkande och olika familjeförhållanden och könsrelationer utreds.

Kvinnornas renæssans och reformation blir i antologins form mångfacetterad och komplicerad. Det perifera ges utrymme och som läsare fascinerar jag av att dras in både i eliters utforskande av sin samtid och i förändringar initierade av statsmakten som kom att omfatta de flesta i det tidigmoderna Danmark. Att renæssansen och reformationen också var kvinnornas framkommer tydligt i antologin. Men det är inga förenklingar som presenteras

på frågan om huruvida det blev bättre eller sämre. Ju mer renæssans- och reformationsforskningen genomgår en pånyttfödelse desto fler tycks nyanterna bli.

Mette Smed berättar i sitt bidrag »Jag byggede dette hus» om kvinnor som herrgårdsbyggare, adelskvinnor som lät bygga enorma hus som kom att stå som monument över adelsfamiljers storhet. Rasmus H. C. Dreyer berättar om prästhustrur som skrivs fram som föredömliga för församlingen och då särskilt för kvinnor, såsom exempelvis Hans Tausens andra hustru Anne Tausen. Charlotte Appel skriver i »Med egne øjne og med egen hand» om hur böcker inte endast var en del av livet och fungerade som förberedelse inför döden för de lärda, adliga kvinnorna utan också för en bredare grupp kvinnor i 1600-talets Danmark, och i Birgitte Bøggild Johannsens artikel »I Artemisias fodspor» får man ta del av en minnes- eller hågkomstkultur bland elitens kvinnor. Minnet, hågkomsten blev till en konst som förband nuet med det förflutna. Hur människor förbinder sig med tiden under renæssansen och reformationen väcker också frågan om hur denna förbindelse ser ut i andra tider, också i vår egen tid. Att dra in läsaren i kvinnors renæssans och reformation och samtidigt väcka frågor som jag som läsare kan ställa in i min egen samtid är denna antologis styrka.

SINIKKA NEUHAUS

Fredrik Heiding, SJ & Magnus Nyman (red.)

DOFTEN AV RYKANDE VEKAR.

Reformationen ur folkets perspektiv.

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2016, 443 sid.

Under 2017, när reformationen uppmärksammas på flera sätt, bidrar *Doften av rykande veckor* till en problematisering av reformationen. Detta är bra. I den mån historia reduceras till exkluderande identitetsformering behövs motberättelser. Dominerande bilder behöver ifrågasättas, perspektiv vidgas och gemenskapers »vi» granskas. Bilden av enhetlighet, konsensus och harmoni kan vara missvisande

och vid en närmare granskning skymma konflikter, förtryck och maktmissbruk. Jag närmar mig således *Doften av rykande veckor* med förväntan. Dock uppstår redan i inledningen ett problem för mig som läsare och detta problem följer mig under läsningens gång. Problemet jag brottas med handlar om tonläget i antologin eller att det ambivalenta i historieskrivning inte ges tillräckligt utrymme. Redaktörerna Fredrik Heiding och Magnus Nyman slår redan i inledningen fast att huvudtesen i boken är att reformationen i Sverige var en kulturrevolution som initierades ovanifrån och mot det stora flertalets önskan. Kulturrevolution. Överhetens initiativ. Mot folkets vilja. I viss mån uppfriskande med redaktörernas ordval och vinkling, men också problematiskt.

Förvisso stämmer det att reformationen i Sverige genomfördes på överhetens initiativ. Motsatsen vore mer anmärkningsvärd. På 1500-talet, så kallad tidigmodern tid, kom furstemakten att stärkas. I denna process som kännetecknar den absoluta furstemaktens och nationalstatens framväxt kom politik att teologiseras och religion att politiseras eller instrumentaliseras. Någon klar gräns mellan politik och religion är svår att urskilja, religion och politik var rätt sammanvävt. Utifrån ambitionen att berätta den andra sidans perspektiv blir det något märkligt att antologin är så tyst vad gäller den tidigmoderna tiden i allmänhet. Överallt i Europa – på romerskt-katolskt och protestantiskt område – ser vi hur religion och politik sammanvävdes på ett sådant sätt att det dödliga våldet många gånger kom att betraktas som en lösning. Huruvida detta var av religiösa eller politiska skäl, eller kanske både av religiösa och politiska skäl, är inte enkelt att avgöra. I ett efteråt lyser dock enhetlighet, konsensus och harmoni med sin frånvaro.

De fjorton bidragen i *Doften av rykande veckor* erbjuder fler ingångar i 1500-talet. Exempelvis visar John O'Malley hur världen vidgas genom missionen och hur »nya former av pastoralt arbete» (s. 19) utvecklas. Martin Berntsons källkritiska genomgång av olika material är värdefull i sig men visar också på motstånd mot centraliseringssträvanden. Anders Piltz skriver om hur tron kom att avmaterialiseras genom reformatorers fokus på lyssnande

och hörande. Stina Fallberg Sundmark skriver både om sakramental tillbedjan i olika former och den gemenskap gillena utgjorde.

Jag hade gärna sett att antologin i större avseenden fokuserat på det ambivalenta i historieskrivning. Det något nostalgiska vemodet hade för min del gärna fått bytas ut mot sorg. Gångna tider är inte en förlorad värld att längta tillbaka till. Förlusten, brottet i tiden, är definitivt. Så som det en gång var, så är det inte längre. Dessa människor som en gång levde kan vi minnas – om dessa må vi berätta. Men historien, så full av förlorare som fått smaka på maktens instrument, ibland in på sina bara kroppar, borde få träda fram på egna villkor och inte reduceras till byggstenar i en konfessionell nutida positionering. Flera gånger under läsningen kommer jag att tänka på rapporten *Från konflikt till gemenskap* från evangelisk-lutherska/romersk-katolska enhetskommissionen och den där förordade självkritiska blicken, inte bara på det förflutna utan också på vårt nu. Längre har de lutherska och de katolska perspektiven beskrivits var för sig och i motsats till varandra, men 2017 års uppmärksammande av reformationen infaller under ekumenikens tidevarv. Nu handlar det om dialog snarare än monologisk identitetsformering, perspektivutvidgning snarare än insnävning. Med rapportens ord »Med år 2017 i sikte handlar det inte om att berätta en annan historia, utan om att berätta den historien på ett annat sätt». Antologin *Doften av rykande veckor* hade vunnit på att berätta historien på ett annat sätt.

SINIKKA NEUHAUS

Otfried Czaika

THEN SWENSKA PSALMEBOKEN 1582.

Utgåva med inledande kommentarer.

(Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 87, Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 227)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap
2016, 471 sid.

I Otfried Czaikas inledning till denna utgåva finns (s. 22–24) en tankeväckande sammanställning av

alla hittills kända tryck och handskrifter som innehåller text och/eller melodi till den tidens psalmer eller därmed likartat material. Som den fasta stommen framstår där de (minst) fjorton utgåvorna av *Then Svenska Psalmeboken förbättrat och medh flere Songer förmerat och Kalendarium*.

Det var sedan länge känt att en av dessa utgåvor hade tryckts år 1582 men att bara ett fragment av det inledande kalendariet fanns bevarat. När de omfångsrika wrangelska Säbysamlingarna som år 2006 hade donerats till Roggebiblioteket i Strängnäs blev katalogiserade visade de sig bland annat innehålla ett så gott som fullständigt exemplar av *Then Svenska Psalmeboken* 1582. Vid ett besök av den bokhistoriskt engagerade forskaren Otfried Czaika lyckades bibliotekarierna intressera honom för den slitna gamla volymen.

Att Czaikas intresse för den blev så stort att han genomdrev dess utgivande på nytt förefaller till stor del bero på att det rörde sig om ett unikum: det enda kända exemplaret av detta tryck. Därför var det med blandade känslor han kort tid efter utgivningen år 2016 kunde konstatera att ännu ett exemplar, ett fullständigt sådant, sedan länge fanns katalogiserat i Leipzigs universitetsbibliotek (se hans artikel i *Hymnologi. Nordisk tidsskrift* 2017 nr 1–2). Av det exemplaret kunde en faksimiledition ha gjorts motsvarande Arthur Malmgrens utgåva av psalmboksutgåvan från 1562. Det ansågs däremot inte möjligt att göra med Strängnäsexemplaret eftersom det skulle innebära en risk för att bandet skulle ta skada. Därför fick Anita Eldblad det ansvarsfulla uppdraget att skriva av psalmbokens text för den nya editionen.

Otfried Czaikas inledande kommentarer till nyutgåvan av detta 1500-talstryck präglas i hög grad av hans vetenskapliga skolning och verksamhet först i hemlandet Tyskland och sedan i Norden: doktorsexamen i Finland, forskaranställning i Sverige och slutligen professur i kyrkohistoria i Norge. Han anlägger i påfallande hög grad internationella perspektiv på den framväxande svenska psalmtraditionen och han gör det med stöd av en imponerande bibliografi.

De inledande kommentarerna är två på sammanlagt ett åttiotal sidor. I den första skildras denna

volymens egna öden alltifrån inbindningen (trycket och dess förhållande till tidigare utgåvor förbigås nästan helt). Särskilt uppmärksammas de anteckningar som gjorts av bokens olika ägare. Som bokhistoriker är Czaika nämligen starkt engagerad för projektet att komplettera Isak Collijns klassiska trebandiga 1500-talsbibliografi bland annat med uppgifter om sådant handskrivet material (»provenienser»).

Czaika tolkar anteckningarna som tecken på att denna volym långt in på 1600-talet använts som privat andaktsbok och finner det därför naturligt att avsluta hela kommentaren med ett avsnitt om »Kvinnornas roll i den lutherska konfessionskulturen i Sverige». Men man måste väl väga in den alternativa möjligheten att någon som fått boken som personlig gåva får starka känslor för den och vårdar den ömt – utan att använda den i det egna andaktslivet?

Lite överraskande kan det verka att den första kommentaren med sin uttalade fokusering på exemplaret i Roggebiblioteket också har ett avsnitt med den vidare ämnesram som anges med rubriken »Svenska psalmböcker från 1500-talet». Det partiet förefaller snarare höra hemma i den följande kommentaren som primärt är inriktad på texterna i 1562–1582 års utgåvor av *Then Svenska Psalmeboken*.

Det lilla avsnittet om reformationstidens svenska psalmböcker har som kärna den inledningsvis nämnda sammanställningen av tryck och handskrifter från svenskt 1500-tal innehållande en, flera eller många psalmer, text och/eller melodi, eller därmed besläktat material. Den ger en åskådlig bild av det hymnologiska källbeståndet på detta område. Den berör flera av våra akademiska ämnen och skulle kunna bilda underlag för intressanta gemensamma seminarier. Här bara några korta inpass i diskussionen:

- a. Det är ingen bra idé att försöka tänja ut termen *psalmbok* så långt att den skulle täcka alla de kategorier av källor som här finns representerade.
- b. Listan kan kompletteras t.ex. med den källa som nämns i fotnot 234.
- c. Läsaren bör veta att notapparaten råkat en

smula i olag; texterna till not 37 och 39 har bytt plats, likaså not 38 och 40.

d. I not 39 finns ett litet felcitat: det skall stå »upptar», inte »uppger».

På många ställen, inte minst i slutavsnittet s. 86f., framgår det att Czaika uppfattar församlings-sången som målet för psalmboksutgivningen. Men även om man räknar med att mycket notmaterial kan ha förkommit måste man konstatera att psalm-texterna i denna sammanställning klart dominerar över psalmmelodierna. Jag vill hävda för det första att vissa av psalmbokens sånger sjöngs i kyrkan men inte av församlingen utan av prästen och hans sångliga medhjälpare i koret och för det andra att man inte skall betrakta det som självklart att psalmerna bara fungerade som sjungen text.

Det är viktigt att komma ihåg att tyst innanläsning inte blev vanlig förrän på 1600-talet. Om någon läste en psalmtext högt är det sannolikt att läsningen fick en särskild prägel av det rytmiska mönstret med regelbunden växling mellan betonade och obetonade stavelser. Det kan ha resulterat i ett slags rytmisk talsång som kanske till och med kunde utföras av flera på en gång som talkör.

Man kan hypotetiskt hävda att det är mot den bakgrunden man bör förstå boktiteln *Then Swenska Psalmeboken*. I SAOB ges belägg för att man med ordet *psalmebok* på Olaus Petris tid betecknade den bibliska Psaltaren. *Then Swenska Psalmeboken* betyder då den försvenskade Psaltaren varmed inte avsågs bibelöversättningens Psaltare utan psaltarpsalmerna utformade som visartade men inte nödvändigtvis sjungna parafrafer. Sådant passade väl ihop med den rådande psaltarfromheten. Början av den fullständiga boktiteln *Then Swenska Psalmeboken förbättrat och med flere Songer förmerat och Kalendarium* innebar ingen reformatorisk utmaning vilket däremot de tillagda *Songerna* kunde göra. I det rådande övergångsskedet var det säkert klokt att inte namnge någon utgivare. Psalmboken tedde sig utifrån sett inte som ett verktyg i de lutherska kyrkomännens händer, dess utgivande var kanske snarare ett kommersiellt företag och blev vad Czaika s. 87 kallar »boktryckarnas kassako». Det bör påpekas att den verbala överensstämmelsen

till trots innebörden i benämningen av vår tids *Den svenska psalmboken med tillägg* uppenbarligen är en helt annan.

Så några korta punkter till slut. Czaika utvidgar termen *kontrafakt* på ett konstruktivt sätt och ger några goda exempel på hur översatta psalmer kontrafaktiskt kan avvika ifrån originalet. Tyvärr genomförs inte detta arbetssätt i genomgången av de från tyska översatta psalmerna.

Utgåvan innehåller tre alfabetiska register över psalmbokens innehåll men tyvärr inget register sida för sida med återgivande också av de olika avdelningsrubrikerna. Czaika är inriktad på de olika psalmerna var för sig, inte på *Psalmeboken* 1582 som helhet.

Någon gång går han vilse såsom när han s. 87 utan adekvat källhänvisning påstår att dalkarlarnas klagoskrift till kung Gustav som denne besvarade 1527 skulle vara ett belägg för att »reformationens psalmsång praktiserades utanför Stockholm [...] redan på 1520-talet».

Om det inte redan framgått tydligt nog vill jag avslutningsvis betona att det finns mycket positivt att säga om Otfried Czaikas utgåva av *Psalmeboken* 1582 – inte minst att den som synes stimulerar till fortsatt diskussion.

FOLKE BOHLIN

Birger Olsson

DINA OCH SHEKEM I BARSTA. Ett fiskekapell i Höga kusten från 1600-talet och dess takmålningar. (Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar 74)

Umeå: Kungl. Skytteanska samfundet 2015, 175 sid.

Barsta fiskekapell från 1600-talet är ett av de äldsta bevarade trähusen i Höga kusten och förklarar vara byggnadsminne 2011. Kategorin fiskekapell är förenat med ett växande intresse från en rad olika vetenskaper: teologi, etnologi, konstvetenskap, kulturvård, socialhistoria och arkeologi. 2016 publicerades ett större och ymnigt illustrerat verk över fiskarkapell i Gästrikland och Hälsingland av

byggnadsantikvarie Daniel Olsson, arkeologen Bo Ulfhjelm och konsthistorikern Lars Nylander.

Författaren till Dina och Shekem i Barsta är professor emeritus i bibelvetenskap vid Lunds universitet. Han har under många år tillbringat sommaren i Ångermanland i trakten av Barsta och då fångats av den åldriga byggnaden och dess unika bildvärld. Detta har lett till en bok som är ett ingående studium med breda perspektiv kring strömmingsfiskarnas liv och villkor som bakgrund för förståelsen av denna speciella typ av gudstjänst-lokal, dess funktion och dess budskap.

Inledningsvis ger författaren en kortfattad beskrivning av det lilla kapellets interiör och de målningar i snedtaken som utförts 1699 av Roland Johansson Öberg från Ulvön. Ena sidan av taket visar Det stora fiskafånget, ett ganska givet motiv i miljön, den andra sidan tre olika scener: Jesu samtal med Nikodemus, Jakobs kamp med ängeln och som det tredje Dina och Shekem. Motivet Jesu samtal med Nikodemus kan knytas till evangeliet på Heliga Trefaldighets dag, en söndag då det vanligen hölls gudstjänst med präst. Jakobs kamp är ett välkänt existentiellt motiv om trons villkor. Svårare är det att förstå varför bildframställningen Dina och Shekem förekommer, en berättelse om våldtäkt, svek och hämnd. Innan författaren ger sig in på en djupare diskussion kring bibelmålningarna i Barsta ger han en bakgrund kring vilka som var de tilltänkta betraktarna, fiskarbefolkningen.

Målningarna tillkom under en lång högkonjunktur i fisket och verksamheter kring den attraktiva och livsnödvändiga fångsten var i fokus även hos myndigheterna och reglerades på olika sätt. Det fanns närfiskare, alltså boende vid kusten där fisket bedrevs, och fjärrfiskare, säsongsfiskare, där Gävlefiskarna med sina privilegier utgjorde en betydelsefull grupp. Att familjer följdes åt var vanligt och hustrur, ungdomar och barn ingick i kapellets församling. Söndagarna var arbetsfria och alla var skyldiga att samlas till gudstjänst. Tre slag av gudstjänster förekom: hamngudstjänst ledd av präst två eller tre gånger varje sommar, lekmanaledd läsning ur psalmbok och postilla med sång och bön övriga söndagar, samt kortare bönestunder under vardagar.

Bilderna i Barsta kapell är avsedda att direkt tala till de människor som minst en gång i veckan fyllde rummet. För en nutida betraktare förefaller scenen med Shekem och Dina svår att förstå i sitt sammanhang. Vad hade den att säga fiskarfamiljerna? Det är absolut ingen våldtäktsscenen som i många andra framställningar av denna berättelse genom århundradena, utan bilden visar en furstligt klädd ung man vid sidan av, eller kanske närmande sig bakom, en prydligt klädd ung kvinna. Författaren diskuterar möjligheten att se Dinas dress som en »konfirmationsklänning», vilket förefaller anakronistiskt, men att dräkten motsvarar en finklänning med smycken för en välbeställd ung flicka 1699 är säkert.

Birger Olsson gör ingående analyser av de övriga bibelscenerna, innan han diskuterar Dina och Shekem-motivet och dess tänkbara tolkningar. Han vänder sig till Luthers utläggningar av texten, innan han granskar »tolkningar i Sverige omkring 1700» och går igenom motivet i »det moraliska bibelregistret» från 1703. Därefter vänder han sig till Olof Kolmodins »Biblisk Quinno-spegel» och »En skön och härlig jungfruspegel», en bok på 250 sidor för flickor »som skulle lära dem att lyda och bli lyckligt bortgifta». Kvinnospeglar i relation till bildkonsten under svenskt 1600-tal har tidigare behandlats av konsthistorikern Karin Sidén i avhandlingen *Den ideala barndomen* (2001), en hänvisning som hade ytterligare kunnat stödja författarens argumentation. Författaren kommer fram till att motivet väl kan förstås som varnande och uppfostrande för de ungdomar, främst unga flickor, som vistades i fiske-läget på somrarna.

Boken är mycket väl illustrerad, försedd med bildförteckning, noter med kommentarer och förteckningar över den omfattande litteratur som författaren använt samt över arkivmaterial. Arbetet fångar i hög grad läsarens intresse då det är rikt på fakta, aspekter och tolkningar kring fiskarbefolkningens livsvillkor koncentrerat uttryckt i Barsta fiskekapell och de bibelbilder som där möter.

HEDVIG BRANDER JONSSON

David Gudmundsson (utg.)

FÄLTPRÄSTEN ERICH MEDEÉNS DAGBOK
FRÅN NEDERLÄNDERNA 1688–1690.Utgiven med inledning, noter och register
av David Gudmundsson. (Meddelanden
från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny
följd 12)Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska
Arkiv 2016, 82 sid.

När David Gudmundsson arbetade med sin doktorsavhandling på temat predikan och bön i den svenska armén 1611–1721 fann han ett nästan okänt dagboksmanuskript av fältprästen Erich Medeén. Det delvis svårlästa manuskriptet, som förvaras i Uppsala universitetsbibliotek, skrevs av Medeén under hans tjänstgöring vid den svenska hjälpkåren i Nederländerna under det så kallade nioårskriget och omfattar 93 paginerade oktavsidor. Denna förhållandevis okända dagbok, från ett för svenskt vidkommande ganska okänt krig, har Gudmundsson nu givit ut tillsammans med inledning, noter och person- och Ortsregister.

Erich Medeén är den namnform som dagboksförfattaren själv har använt i handskriften. Han föddes som Erik Bengtsson i Falun i början på 1660-talet som son till borgmästaren Bengt Hansson. Man vet inte mycket om hans bakgrund, men i september 1683 är han registrerad som huspredikant hos greve Gustaf Mauritz Lewenhaupt på dennes sätesgård Gräfsnäs i Västergötland. Det var ett vanligt och kritiserat sätt att snabbt få en eftertraktad prästtjänst. I december samma år prästvigdes han för denna tjänst. 1685 gifte han sig i Stockholm med dottern till kyrkoherden i Kjula i Södermanland Petrus Gaddelius. Paret fick sonen Peter men som typiskt för tiden dröjde befordringsmöjligheterna. Först på hösten 1688 fick han plats som regementspredikant vid överste Lewenhaupts nyuppsatta regemente som sändes till Holland som en del av Sveriges bidrag i kriget mot Frankrike.

1682 hade Sverige ingått en traktat med Holland där man förbundit sig att bistå med trupper och örlogsskepp i händelse av krig. När den allierade koalitionen begärde Sveriges stöd i kriget mot Frankrike såg sig Karl XI tvungen att leva upp

till sitt ingångna avtal. Uppsättandet av Gustaf Mauritz Lewenhaupts regemente gick mycket fort. Avtalet om hjälptrupper undertecknades i september 1688 och redan den tredje december mönstrades Lewenhaupts regemente i Göteborg. Strax före jul anlände regementet till Amsterdam efter en dramatisk sjöresa.

Istatsrättsligt avseende bestod Nederländerna vid den här tiden i norr av Republiken Förenade Nederländerna, ofta kallad Holland efter den största provinserna, och i söder av Spanska Nederländerna, som ingick i den habsburgske spanske kungens välde och motsvarar ungefär dagens Belgien. De sju nordliga provinserna hade 1581 lyckats kämpa sig fria från den spanska överhögheten under ledning av ståthållaren Vilhelm I av Oranien. Huset Oranien fortsatte sedan att förvalta ståthållarämbetet för lång tid framåt. Skillnaden mellan de båda Nederländerna gällde inte bara politik utan även språk och religion. I Förenade Nederländerna var den reformerta protestantismen helt dominerande medan de flesta invånarna i Spanska Nederländerna var katoliker.

Fältprästen Erich Medeén tycks ha varit helt oföberedd på alla de olika religionsformer han mötte i Nederländerna. Katolska seder och bruk skildrar han negativt redan i utgångspunkten, troligen därför att han inte förstår det han ser och dessutom är kritisk till det redan från början. Han försöker trots detta skaffa sig kunskap om alla de olika religioner han har möjlighet att komma i kontakt med under sin vistelse i Nederländerna. Något av det första han gör när han kommit till Amsterdam är att besöka en judisk sabbatsgudstjänst. I Utrecht förundras han när han får se soldater som håller exercis inne i en kyrka. Det är otänkbart för en svensk präst. I en annan av Utrechts kyrkor hör han en arminiansk präst predika, och förkunna en lära om predestinationen som förkastats redan på Dordrechtsynoden 1617–1618. Också en katolsk »irrlära», den så kallade jansenismen, möter Medeén när han besöker Leuven. Men mest upprörs han av den prakt som omger den katolska mässan. Hans redogörelser för det katolska kyrkolivet är delvis oklara på grund av hans egen okunnighet och negativa inställning till seder och bruk som han anser ogudaktiga.

Särskilt har den katolska fastlagen förundrat Medeén. Då blir djävulen alldeles lösläppt, skriver han. Män klär ut sig i kvinnokläder och kvinnor i manskläder och sjunger och spelar i gator och gränder. De utför många dåraktigheteter och narrestycken och mycken annan otidighet, som passar den katolska kyrkan, som vill hålla sig så helig, ganska illa, tycker han.

Denna korta berättelse om hjälpkårens tvååriga uppehåll i Holland, skildrad av en nästan helt oförstående fältpredikant utgör en fascinerande läsning för våra dagars moderna människor.

INGUN MONTGOMERY

Johnny Hagberg (red.)

»...DESSA SYNNERLIGEN OTACKSAMMA FRÄMLINGAR...». Romernas historia och kultur i två svenska 1700-talsavhandlingar. Akademisk avhandling om zigenare av Samuel P. Björckman 1730 & Observationer rörande zigenarnas historia av Lars G. Rabenius 1791. (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 86)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2016, 76 sid.

Under 2000-talet har den nordiska forskningen om romer/romanifolk utökats avsevärt, men fortfarande utgör den en väldigt liten del av den allmänna social-, kultur- och idéhistoriska kunskapsproduktionen. En orsak bakom detta kan vara ett källäge som, åtminstone för studier som sträcker sig bortom den moderna tiden, kräver ingående och omfattande undersökningar, något som få historiker får finansiering för. En annan orsak kan vara bristande språkkunskaper. Båda avhjäls emellertid i och med utgivningen av denna bok, som närmast kan beskrivas som en samling kommenterade källtexter, redigerad av Johnny Hagberg och utgiven av Skara stiftshistoriska sällskap.

Texterna, som har översatts från latin till svenska, utgörs av två dissertationer framlagda vid Uppsala universitet av Samuel P. Björckman år 1730 respektive av Lars G. Rabenius år 1791. Eftersom den akademiska kulturen och dåtidens praktik kring dispu-

tationer skiljer sig avsevärt från nutida har Erland Sellberg, professor emeritus i idéhistoria, utifrån idéhistoriska och utbildningshistoriska perspektiv satt in dissertationerna i sitt samtida sammanhang. Översättaren Johnny Strand har skrivit ett kort förord där han beskriver bokens tillkomstprocess. Bokens inledning är skriven av Soraya Post och Elin Strand, vilka beskriver avhandlingarna som en viktig grundsten i den specifika form av rasism – här kallad *antiziganism* – som har drabbat och alltjämt drabbar romer i såväl Sverige som Europa. De drar därmed en linje mellan dåtida beskrivningar av romer och nutida former av diskriminering, vilket inte minst de genom århundradena återkommande negativa stereotyperna bekräftar. Litterära och förment vetenskapliga texter om romer, såsom de två som presenteras, behandlades under lång tid som arbeten färdiga att inlemma i ett forskningsläge, snarare än som historiskt källmaterial, dvs. kvarlevor. Genom denna utgivning ger man dock läsaren en möjlighet att både läsa texterna och tolka dem ur olika vetenskapliga perspektiv.

I det lärda 1700-talets Europa ansågs romers historia och kultur vara intressanta ämnen.¹ Sålunda ägnar sig Björckman och Rabenius åt att försöka fastslå ett antal olika särdrag som enligt tidens föreställningar dels karaktäriserade »zigenare», dels förklarade deras (oönskade/utsatta) position i relation till staten. Björckmans avhandling består i stort sett av vad man med dåtida mått mätt skulle kalla ett forskningsläge, även om varken urval, värdering eller framställning följer några regler som vi idag kallar vetenskapliga. Framställningen är intressant eftersom den visar kristendomens, kyrkans, moralfilosofins och de kyrkliga männens centrala plats både bland dåtidens lärda och i det lokala och nationella samhället. Teologer och filosofer är auktoriteterna som åberopas för att understödja fördrivning av romer ut ur landet. Romer beskrivs som »den kristna statens pestböld» (s. 46), och därmed

1 Även om Björckmans och Rabenius avhandlingar är de tidigaste kända akademiska texterna om romer i Europa fanns andra samtida texter som behandlade samma teman. Se t.ex. Heinrich Grellmann, *Dissertation on the Gipsies, being an historical enquiry, concerning the manner of life, economy, customs, and conditions of these people in Europe, and their origin* (1787); Christfrid Ganander, *Undersökning om de så kallade Tattare eller Zigeuner*. Stockholm: Kongl. Svenska Vitterhetsakademien (1780).

ges både teologiska och medicinska argument för exkludering.

Även i Rabenius avhandling får religionen stå som en förklaringsfaktor till romernas ställning, och i jämförelse med Björckman behandlas ämnet mer vetenskapligt (i enlighet med dess nutida betydelse). Det finns sålunda ett visst mått av historisk analys i form av kontextualisering och källkritik, men ingen medvetenhet om sambandet mellan den som betecknar och det som betecknas tycks finnas. Dessa två – betecknaren och det betecknade – är emellertid tätt sammanlänkade i synnerhet när det gäller historieskrivningen kring romer/romanifolk; akademikers och andra »experts» kunskapsproduktion om romska grupper har allt sedan 1700-talet legat till grund för staters och myndigheters behandling av dem, vilket har format möjligheter och begränsningar och därmed påverkat deras liv i praktiken.

Som forskare är det viktigt att hålla analytisk distans till det källmaterial man använder, för att inte låta källornas språkbruk och kategorier bli ens egna. I historieskrivningen om romer har källmaterialets terminologi och verklighetsbeskrivningar dock tagits för sanna gång efter annan, så till den grad att en essentialiserande berättelse om romers kultur har kunnat etableras och än idag leva kvar på sina håll. I denna berättelse ingår många av de 1700-talsstereotyper som Björckman och Rabenius etablerade. Dessa dyker fortfarande upp så fort romer diskuteras i egenskap av »sociala problem»; romer framställs som tjuvar och tiggare, hedningar, förrädare och spioner, och de »äkta» måste särskiljas från de »oäkta». Därför är det mycket värdefullt att genom »...*Dessa synnerligen otacksamma främlingar...*» få tillgång till ett par av de akademiska ursprungskällorna till de seglivade (van-)föreställningarna. Det hade emellertid varit bra om bokens undertitel (*Romernas historia och kultur i två svenska 1700-talsavhandlingar*) hade formulerats så att denna sammanblandning mellan verklighet och representation hade framgått tydligare.

I läsningen av de två 1700-talsavhandlingarna framträder starka kontinuiteter i forskares och myndigheters repressiva förhållningssätt till romska grupper, betänk inte minst Skånepolisens

register över »kringresande» som avslöjades härom året. En annan stark kontinuitet som framträder är idén om *assimilation* som lösning på »problemet» med rörliga och fattiga romer. Rörlighet och fattigdom stod i centrum för 1700-talets problemformuleringar, vilket gjorde interventioner som syftade till bofasthet och självförsörjning viktiga. Detta stämmer till stor del även idag. Det som har förändrats från 1700-talet till vår tid är framför allt interventionernas utformning och omfattning, snarare än deras utgångspunkter och målsättningar. I Rabenius avhandling framgår det att *assimilation* som alternativ till landsfördrivning var etablerat redan under 1700-talets första hälft. I dåtidens *Kyrkolag* ålades präster att döpa nyfödda romska barn samt uppmana föräldrarna att skaffa sig fasta boplatser och bli troende kristna. Om de vägrade skulle barnen överlämnas för att uppfostras av samhället (s. 73). Detta skiljer sig inte mycket från hur framför allt den norska, men också den svenska, staten och kyrkan har behandlat romer och romanifolk under 1900-talet. Översättningen och publiceringen av dessa 1700-talstexter tillåter, närmast uppfordrar, till historisk kontextualisering av sentida/nutida politik och praktik gentemot romer. Däri ligger bokens viktigaste bidrag – att möjliggöra studier av historien som en del av nutiden och vice versa. »...*Dessa synnerligen otacksamma främlingar...*» borde läsas av alla som intresserar sig för romers/romanifolks historiska och/eller nutida situation, oavsett om hen är forskare, politiker eller tjänsteman.

IDA AL FAKIR

Jakob Dahlbacka

FRAMÅT MED STÖD AV DET FÖRFLUTNA.
Religiöst historiebokbruk hos Anders Svedberg. (Studies on Religion and Memory 1)

Åbo: Åbo Akademi 2015, 238 sid.

Anders Svedberg levde mellan åren 1832 och 1889 i Munsala socken i Österbotten. Efter anställning år 1856 vid socknens ambulerande skola grundade han år 1862 den första fasta folkskolan i Österbotten,

en pedagogiskt nydanande inrättning som också fungerade som folkhögskola och lärarseminarium. Åren 1864–1878 gav han ut tidningen Österboten och var från 1884 redaktör för Österbottiska Posten. Han medverkade dessutom som skribent i ytterligare ett femtontal tidningar i Finland och Sverige. Vid lantdagarna 1877–1888 representerade han bondeståndet, där han drev en liberal politik, bland annat för religionsfrihet och baptisters rätt till civiläktenskap.

Det är Svedbergs religiösa historiebruk som står i fokus för Jakob Dahlbackas doktorsavhandling, som ovanligt nog för kyrkohistorieämnet är av sammanläggningstyp. Avhandlingen består av en inledande »kappa» följt av tre artiklar och en engelsk summary. Boken ingår som nr 1 i serien *Studies on Religion and Memory*, som ges ut av forskarnätverket Religion and Memory (www.relmem.net).

Dahlbacka har skrivit en mycket intressant och läsvärd doktorsavhandling. Som kyrkohistoriskt specimen är den nydanande, till både form och innehåll. För att vara en sammanläggningsavhandling är den ovanligt sammanhållen med få upprepningar. Dahlbacka utnyttjar formen väl, inte bara till att i kappan tydliggöra forskningsprocessen och komplettera artiklarna med en utförlig metoddiskussion, utan också till att där föra mer generella teoretiska resonemang om fenomenet »religiöst historiebruk». Artiklarnas olika fokus skapar en fruktbar tematisk bredd, som tydliggör olika aspekter av Svedbergs religiösa historiebruk och lägger en god grund för en mer principiell diskussion.

Avhandlingen uppvisar god akribi, och referenssystemet är redigt och konsekvent. Vidare är språkbehandlingen genomgående mycket god med ett korrekt och varierat språk. Språket fungerar som ett smidigt verktyg som skapar tydlighet i resonemangen och precision i distinktionerna. Till det positiva intrycket bidrar också bokens noggranna korrekturläsning och tilltalande grafiska utformning.

AVHANDLINGENS SYFTE

Syftet med Dahlbackas avhandling är att »med utgångspunkt i Anders Svedberg, och närmare

bestämt hans sätt att bruka historien, säga något om religiöst historiebruk» (s. 32). Avhandlingens kunskapsobjekt är alltså »det religiösa historiebruket på ett generellt och teoretiskt plan». Det empiriska undersökningsobjekt som Dahlbacka fokuserar på för att komma åt det generella kunskapsobjektet är »Svedbergs bruk av kyrkans och kristendomens historia», dvs. vilka händelser Svedberg refererar till, hur han gör det och i vilket syfte det görs.

Dahlbacka uttrycker också ett historiografiskt syfte med sin avhandling, nämligen »att fördjupa och utveckla historiebruksforskningen i ämnet kyrkohistoria och därigenom bidra till ett forskningsfält i vardande» (s. 32). Genom att förena Jörn Rüsens historiebruksteori med Jan och Aleida Assmanns teori om kulturellt minne har avhandlingen en teoriutvecklande ansats som enligt författaren bör uppfattas som väl så viktig som de empiriska resultaten.

AVHANDLINGENS TEORIRAM

Diskussionen av avhandlingens teoriram tar sin utgångspunkt i den svenska historiebruksforskning som representeras av Peter Aronsson och Klas-Göran Karlsson. Dahlbacka konstaterar att det religiösa historiebruket inte har ägnats någon egentlig uppmärksamhet. Karlssons ofta använda typologi bedöms vara ett alltför trubbigt redskap med sina överlappande kategorier, särskilt som ett vanligt sätt att använda den begränsar sig till etikettering av olika typer av historiebruk.

Dahlbacka vänder sig i stället direkt till den tyske historiefilosofen Jörn Rüsen, som behandlar alla former av »historisk erinran» under begreppen *historiekultur* och *historiskt berättande*. I Rüsens begrepp *historiekultur* ser Dahlbacka en förbindelselänk till internationell forskning om kulturellt minne, närmare bestämt makarna Jan och Aleida Assmanns teorier. Jan Assmann delar in minnet i en individuell, en social och en kulturell dimension. Den sociala dimensionen syftar på hur individens minne påverkas av de normer och värderingar som förmedlas i kommunikation med andra människor. Makarna Assmann lyfter dock fram ytterligare en dimension, det kulturella minnet. Detta kan i sin

tur indelas i det arkiverade minnet, som lagrar en närmast oändlig mängd kulturella relikter som kan aktiveras vid behov, och det aktiva minnet, som används funktionellt för att stödja gruppens kollektiva identitet och som förs vidare från generation till generation.

MATERIAL OCH METOD

Avhandlingen bygger på både tryckta och opublicerade källor. Den första artikeln analyserar otryckta manuskript till två läroböcker i historia från 1856 respektive 1875, medan tryckta tidningsartiklar bildar den egentliga empiriska grunden för artikel 2 och 3. Framför allt i kontextualiserande syfte behandlas även otryckt material, särskilt ur Anders Svedbergs samling i Nykarleby.

I det särskilda metodavsnittet i kappans inledningskapitel skriver Dahlbacka att hans avhandling metodmässigt utgör »ett slags textanalys eller berättelseanalys av argumenterande texter» (s. 36), där teoretiska begrepp har fungerat som analysredskap. Med Kenneth Nordgrens begrepp definierar Dahlbacka sin analys som »berättelseorienterad» snarare än avsändar- eller mottagarorienterad.

ARTIKEL 1: SVEDBERGS HISTORIESKRIVNING

Alla artiklar är skrivna inom samma teoriram, men de aktualiserar olika aspekter av de teoretiska utgångspunkterna, delvis en konsekvens av skillnader i tematiskt fokus: historieskrivning, religionsfrihet respektive antikatolicism.

I den första artikeln, »För Gud och fosterland», om Svedbergs läroböcker i historia, påvisar Dahlbacka med hjälp av Rüsens »meningsdimension» en utveckling från 1856 års manuskript till 1875 års. Medan den förra boken skriver in Finlands historia i kyrkohistorien, där det finska folket framställs som Guds folk med himlen som slutmål, framträder den finska nationen som den primära gemenskapen i den senare boken med en upplyst framtid som hägrande mål. Också där Gud tas med i beräkningen, verkar han för Fosterlandet.

Båda böckerna representerar nämligen ett religi-

öst historiebruk, men det är bara i den förra som Dahlbacka identifierar vad han kallar ett »profetiskt historiebruk», dvs. ett historiebruk som söker sin legitimitet i Bibeln när det uttalar sig om samtiden och framtiden.

ARTIKEL 2: SVEDBERG OM RELIGIONSFRIHETEN

Med tillämpning av Rüsens kategori »den kritiska berättelsen» visar Dahlbacka i artikel 2, »Med historien som vittne», hur Svedberg lyfter fram historiska exempel på bristande religionsfrihet. Genom att ifrågasätta den ordning som har rätt och råder motiverar det kritiska historiebruket en förändring. Dahlbacka finner även spår av »den traditionella berättelsen», där Svedberg lyfter fram religionsfriheten som ett ursprungligt och integrerat moment i kristendomen. Ofta är de historiska referenserna konkreta, enligt Rüsens ett karaktistikum för en god historisk berättelse. Pietistförföljelserna på 1700- och 1800-talen utgör återkommande referenser som sällan utvecklas, eftersom de var välkända för läsarna i Österbotten. I debatterna i lantdagen refererade Svedberg hellre till Bibeln och Luther.

I artikel 2 anknäver Dahlbacka även till Rüsens begrepp *grundvalskris*, dvs. situationer då människans historiska orientering och historiemedvetande utmanas av den samtida verkligheten. Religionsfrihetsfrågan antas ha haft potential att utlösa en grundvalskris, vilket bildar en förklaring till den historiska argumentation som Svedberg utvecklar. Dahlbacka gör troligt att det är pietisterna som Svedberg inledningsvis vill inkludera i den meningsskapande berättelsen, medan det är baptisterna som aktualiserar frågan på 1870-talet. Det var dock inte baptisternas ärenden han gick, menar Dahlbacka, utan hans strävan gällde religionsfriheten som princip, »en gemenskap utan ’polemik’, utan ’allt kämpande emot enskilda riktningar’ och utan ’separatism’» (s. 186).

ARTIKEL 3: SVEDBERGS ANTIKATOLICISM

I artikel 3 diskuterar Dahlbacka antikatolicism som ett uttryck för kollektivt historiemedvetande. För-

fattaren menar att Svedberg artikulerade en retorisk antikaticism snarare än en faktisk. Analysen visar att Svedberg hänvisar till katolikernas vidskeplighet, deras antipatier mot folkbildning, förföljelser av oliktankande och motstånd mot frihet och frisinne. Katolikerna beskrivs vidare som bakåtsträvande och ljusskygga. Andra teman är »de fruktade jesuiterna», »påvedörets maktbegär» och »katolikernas proselyterande». Till den negativa bilden hör även dogmen om påvens ofelbarhet och kyrkans exklusiva frälsningsanspråk.

Dahlbacka försöker kontextualisera Svedbergs syn på katicismen genom att hänvisa till forskning av Yvonne Maria Werner om antikaticismen som en »transnationell referensram» (s. 208), vilken Svedberg skulle kunna ha kommit i kontakt med via sitt tidningsläsande eller via Zacharias Topelius texter. Störst förklaringsvärde tillmäts dock Werners hänvisning till antikaticismen som en del av ett svenskt folkmedvetande, vilket Dahlbacka tolkar som »ett slags kollektivt minne» (s. 211). I anslutning till makarna Assmanns teorier hävdar Dahlbacka att »den bild av katicismen som Svedberg använder sig av till stor del är hämtad från det kulturella minnets kanon», vilket innebär att föreställningar hölls levande trots att knappast någon i minnesgemenskapen hade egna erfarenheter av katoliker (s. 216).

Redan i artikel 1 för Dahlbacka in Rüsens begrepp *narrativ förkortning*, men det är först i artikel 3 som begreppet spelar en viktig roll i analysen. Att anspelningarna på antikaticismen utförs på ett kondenserat sätt i form av historiska tidsbegrepp som *katolska tiden* och *inkvitionen*, eller metonymier som *påven* och *jesuiterna* tyder på att det var allmänt omfattade föreställningar som aktualiserades.

Dahlbacka konkluderar med att antikaticismen utgjorde ett retoriskt hjälpmedel för att framhålla den lutherska trons fördelar. Genom att den var begriplig i samtiden, hade den utsikt att fungera meningsskapande och framtidsorienterande.

DAHLBACKAS SUMMERANDE ANALYS

I kappans avslutande kapitel, »Religiöst historiebbruk – en sammanfattande analys», diskuterar Dahlbacka de resultat som framträder i artiklarna med hjälp av Rüsens begrepp *kontext*, *konkretion* och *kontinuitet*. Han uppfattar det undersökta historiebbruket som starkt kontextbundet, och relaterar detta till »en gemensam kulturell kanon eller ett kollektivt historiemedvetande» (s. 92) hos den österbottniska allmogen med Bibeln, den lutherska traditionen, pietistväckelsen på 1700-talet och pietisträttegångarna på 1830- och 1840-talen. Särskilt pietistreferenserna gav historiebbruket konkretion och därmed också legitimitet. Dahlbacka lyfter fram ett »profetiskt historiebbruk» som specifikt för den religiösa minnesgemenskapen, dvs. när legitimiteten för utsagor om samtid och framtid hämtas från kanoniska händelser och skrifter.

Kontinuiteten handlar hos Rüsens om att förbinda dåtid med nutid och framtid, medan kontexten är det vidare sammanhang som historiebbruket erbjuder för människans orientering i tillvaron. Dahlbacka problematiserar kontinuitetsaspekten genom att anknyta till Jan Assmanns begrepp *foundational memory*, dvs. ett linjärt och kontinuerligt flöde från dåtid till nutid, respektive *contra-present memory*, som handlar om diskontinuitet och brott mellan dåtid och nutid. Dahlbacka kopplar dessa begrepp till teologen Johann Metz begrepp *pacifying memories* respektive *dangerous memories*. Guldålderstänkande kan tydliggöra skillnad mellan dåtid och nutid och samtidigt bära en förändringspotential genom att bli framåtblickande. Dahlbacka menar att den religiösa minnesgemenskapen är en »community of hope», där det förflutna kan omvandlas till en möjlig och uppnåelig framtid, ibland med blick mot evigheten, en fjärde tidsdimension unik för det religiösa historiebbruket.

KONTEXTUALISERING

Dahlbacka anger uttryckligen att avhandlingen är »berättelseorienterad» snarare än avsändar- eller mottagarorienterad. Intresset riktas nästan uteslutande mot Svedbergs texter, medan Svedbergs person spelar en mycket underordnad roll. Den första

artikeln har visserligen som delsyfte att »utöka den hitintills relativt knapphändiga forskningen kring hans liv och verk» (s. 123), men den nya kunskap om Svedberg som avhandlingen bidrar med, avser nästan uteslutande historiebruket. I övrigt får Dahlbackas resultat sägas bekräfta den bild som har framträtt i tidigare forskning av Svedberg som en förkämpe för demokratisering, oavsett om målet gällde folkbildning eller religionsfrihet.

Dahlbackas inriktning på Svedbergs texter kan vara motiverad, men den skapar inte desto mindre vissa problem. Läsarens orientering skulle ha underlättats om avhandlingen hade innehållit fler och framför allt samlade biografiska uppgifter om Svedberg. Den som inte i förväg känner till Svedberg har svårt att få en tydlig bild av honom och hans verksamhet. Även om utrymmet i artiklarna kanske inte hade tillåtit några längre presentationer, skulle kappan med fördel ha kunnat användas till att förmedla stommen i Svedbergs biografi. Kappan innehåller visserligen ett kapitel om Svedberg, men detta ägnas åt tidigare forskning om Svedberg samt en presentation av hans ideologiska ståndpunkter och österbottniska sammanhang, medan de biografiska uppgifterna är få och spridda.

I vissa fall är kontextualiseringen mer framträdande, inte minst i behandlingen av Svedbergs historiesyn i artikel 1. Just här hade dock Dahlbacka kunnat tillföra ytterligare bakgrundsfakta. Om Svedbergs lärobok i historia från 1856 skriver han att »den första boken av allt att döma var avsedd för Svedbergs eget bruk» (s. 124). Detta antagande underbyggs inte med några argument eller referenser, och relevanta uppgifter i *Biografiskt lexikon för Finland* berörs inte. Där placeras Svedbergs första lärobok i historia in i ett sammanhang av reformsträvanden på folkundervisningsområde, och Svedberg uppges ha hävdad att boken »var en gåva till Finlands barn med anledning av att det gått 600 år sedan det kristnades». Bedömningen av tillkomsthistorien kan alltså vara avgörande för slutsatser om de tilltänkta mottagarna. I artikel 3 om de antikatolska referenserna i Svedbergs historiebruk hade det varit möjligt att diskutera den folkliga antikatolicismen i ytterligare en kontext. Dahlbacka betraktar nämligen dylika åsikter som

uttryck för ett kollektivt minne, uppenbarligen implicerande att de historiska rötterna är djupa. En mer närliggande kontext som hade kunnat aktualiseras är den folkliga Lutherläsningen, som på 1800-talet åtminstone kan förmodas ha bidragit till att förstärka antikatolska attityder.

Även om avhandlingen är berättelseorienterad, för Dahlbacka tämligen omfattande resonemang om de tilltänkta mottagarna. Detta gör han i samband med sin diskussion av Svedbergs religiösa historiebruk. I sin beskrivning av Svedbergs österbottniska kontext menar Dahlbacka att »kristendomen utgjorde den grundberättelse som människorna i Munsala relaterade allting till, eller om man vill, det sociala cement som fogade samman livets olika delar och det symboliska universum utifrån vilket människorna förstod, prövade och värderade verkligheten» (s. 79). Med utgångspunkt i den beskrivningen hävdar Dahlbacka att den österbottniska allmogen utgjorde en »religiös minnesgemenskap». Därför kan också Svedbergs historiebruk betecknas som religiöst i två bemärkelser, både genom sina referenser till kyrkohistoria och biblisk historia och genom sin utövning inom en religiös minnesgemenskap.

Jag vill hävda att det är svårt att genomföra en meningsfull historiebruksforskning om man inte beaktar den kontext där historiebruket utövas. Historiebruket behöver inte bara kartläggas, utan också placeras in i tolkande och förklarande resonemang, och där bildar avsändare och mottagare viktiga referenspunkter. Det är därför tacknämligt att Dahlbacka, trots avhandlingens uttryckliga berättelseorientering, relaterar Svedbergs historiebruk till relevanta kontexter, och där framstår betoningen av Svedbergs österbottniska sammanhang som välmotiverad. Samtidigt saknar jag en kritisk diskussion av de genrer som Svedberg publicerade sig i och därmed en mer ingående diskussion av vad som kan sägas utgöra ett religiöst historiebruk och vilken räckvidd som de uppnådda resultaten kan tänkas ha.

RELIGIÖST HISTORIEBRUK

Dahlbackas avhandling har en lovvärd ambition att utveckla teoretiska verktyg för fenomenet religiöst historiebruk. Han visar sig vara väl inläst på framför allt nordisk historiebruksforskning och internationell teoribildning inom fälten historiebruk och kulturellt minne. Hans försök att kombinera Rüsens och Assmanns teorier framstår som fruktbart, även om det hade varit önskvärt med en mer långtgående syntetisering av de två teoripaketerna, inte minst för att hans eget teoretiska bidrag därmed hade kunnat framträda ännu tydligare. Värdet av Dahlbackas bidrag hade förmodligen också kunnat synliggöras bättre om kappan hade innehållit en mer systematisk utvärdering av utfallet av teorianvändningen i de olika artiklarna. Men att begära ytterligare metateoretisk reflektion över den tillämpade forskningsansatsen hade förmodligen varit att ställa för höga krav på en nyskapande insats.

Med tanke på avhandlingens teoriutvecklande syfte måste den empiriska basen i Dahlbackas avhandling betecknas som relativt smal, eftersom den inskränker sig till delar av en enda persons skriftliga produktion. Dessutom representerar Anders Svedbergs texter en speciell typ av religiöst historiebruk, nämligen referenser till den bibliska historien och kyrkohistorien i sådana profana sammanhang som läroböcker i historia och artiklar i politiska frågor. Att Svedbergs hemsöcken med omnejd utgjorde en religiös minnesgemenskap där alla var införstådda med kristendomens grundberättelse och alla var bekanta med 1800-talets väckelsehistoria, framstår visserligen som ett rimligt antagande, men det hade lika fullt varit befogat med en mer ingående diskussion av sammanhangets betydelse för historiebruket. Är det t.ex. ingen principiell skillnad mellan användning av biblisk historia i profana respektive religiösa gemenskaper? Har det ingen betydelse för historiebrukets karaktär och funktion om det förekommer i politiska artiklar eller i gudstjänstsammanhang? Lite tillspetsat kan man ställa frågan om valet av empiri är optimalt för avhandlingens syfte att utveckla en generell teoriram för religiöst historiebruk. Åtminstone skulle resultatens generaliserbarhet ha förtjänat en grundligare diskussion.

Dahlbackas avhandling är på många sätt ett pionjärbete. Det är den första avhandlingen i kyrkohistoria i Norden som tillämpar ett konsekvent och teorigrundat historiebruksperspektiv. Det är också den första avhandlingen som laborerar med religiöst historiebruk som den primära teoriramen. Mina anmärkningar förtar nämligen inte det dominerande intrycket att Dahlbackas avhandling bryter ny mark både empiriskt och teoretiskt. Med hjälp av välfunnen österbottnisk empiri och en fruktbar kombination av internationella teorier har Dahlbacka verkligen lyckats i sitt uppsåt att inte bara undersöka Svedbergs historiebruk, utan också »diskutera det religiösa historiebruket på ett generellt och teoretiskt plan» (s. 32). Därmed har Dahlbacka genom sin avhandling *Framåt med stöd av det förflutna* lagt en god grund för fortsatt forskning inom det nya fältet religiöst historiebruk.

I sin forskningsöversikt konstaterar Dahlbacka att forskningen om religiöst historiebruk är av relativt liten omfattning, att den är ett förhållandevis nytt fenomen och att den är teoretiskt outvecklad. Han lyfter dock fram teoretiska och empiriska ansatser i antologin *Minne och möjlighet: Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism* (red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus; Göteborg 2014). Efter Dahlbackas disputation har ytterligare två antologier om religiöst historiebruk publicerats inom det nordiska nätverket för väckelseforskning (NORDVECK), *Historiebruk i väckelseforskningen* (red. Kurt E. Larsen; Lund 2016) respektive *Väckelser som minnes- och meningsskapande narrativ* (red. Jakob Dahlbacka & Kim Groop; Åbo 2017). Detta visar att religiöst historiebruk är ett forskningsfält i stark utveckling. Fortfarande är dock Dahlbackas avhandling det mest ambitiösa teoretiska bidraget. Förhoppningsvis kommer Dahlbackas pionjärinsats att inspirera till fortsatt utveckling av de teoretiska verktygen inom detta dynamiska forskningsfält.

DANIEL LINDMARK

LarsOlov Eriksson & Torbjörn

Larspers (red.)

CARL OLOF ROSENIUS. Teolog, författare, själavårdare. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd 74; Johannelunds teologiska skriftserie 1-4/2016)

Skellefteå: Artos Academic 2016, 250 sid.

Carl Olof Rosenius föddes den 3 februari 1816 i Nysätra, östra Västerbotten, och avled i Stockholm den 24 februari 1868. För att uppmärksamma tvåhundraårsminnet av hans födelse hölls i början av februari 2016 ett tvådagarssymposium på Johannelunds teologiska högskola. Där medverkade fjorton forskare med föredrag och dessa har bearbetats och samlats i en volym, med LarsOlov Eriksson och Torbjörn Larspers som redaktörer. Det är alltså fråga om en konferensvolym i antologins form, som består av fem delar och har inalles fjorton författare. Det rör sig om tretton doktorer och en doktorand, tretton män och en kvinna.

Att titelsättning är en svår konst blir tydligt i det här sammanhanget. Undertiteln med de tre substantiven kan leda tankarna fel, för dessa tre aspekter är inte jämförbara storheter och är inte de enda som behandlas i boken. På sätt och vis är allt som behandlas i volymen hänförbart till teologiska perspektiv på Rosenius. Det mest partikulära, själavårdare, utgör en ringa del av bokens innehåll.

Den första delen består av två artiklar. Den första artikeln tjänar som en nyckel till resten av volymen. Det är en översiktlig biografi över Rosenius, skriven av Kjell O. Lejon. Bland annat pekar han på motsägelserna i att Rosenius var mycket betydelsefull i den evangeliska väckelsen samtidigt som han egentligen innehållsligt inte stod för något nytt eller originellt. Hans genomslag berodde istället på hur det kommunicerades. Rosenius verk är översatta till över trettio språk och hans hundratal skrifter på svenska har en sammantagen upplaga på över två miljoner exemplar. Därför finns det många skäl att studera Rosenius, menar Lejon.

Den andra delen består av fyra artiklar med olika perspektiv på Rosenius, som bibelutläggare, luthertolkare, själavårdare och »missionsman».

Den första artikeln är skriven av Rune Söderlund om Rosenius som bibeltolkare, utifrån en analys av hans kommentar till Romarbrevet som utkom 1866 vilket har framhållits som Rosenius främsta verk. Den fjärde artikeln, av Klas Lundström, undersöker Rosenius engagemang för missionen. Utifrån ett rätt begränsat material, främst från Rosenius texter – utläggningar, böner och sånger – publicerade i *Missions-Tidning*, rekonstruerar Lundström ett antal missiologiska grundtankar hos Rosenius. Bland annat visar Lundström att ifråga om missionen gjorde inte Rosenius någon skillnad på människor – han nedvärderade inte människor utifrån etnisk tillhörighet – utan konstaterade bara att alla har en själ som är i behov av att möta Kristus.

Del tre vidgar perspektiven och blicken vänds mot receptionen av Rosenius i andra länder: Förenta staterna, Finland, Danmark och Norge. Artiklarna är skrivna av forskare från de sammanhangen, på deras respektive språk.

Avdelning fyra innehåller två artiklar som är specialinriktade. Där ingår Thérèse Tamm Selanders artikel om möten och konventiklar i 1840-talets Stockholm och det ges en skildring av en konventikel ledd av Carl Olof Rosenius. Hon visar på att konventiklarna var kvinnodominerade och ett typiskt drag i den internationella evangelikala rörelsen.

Femte och sista delen av volymen sätter nutiden och framtiden i fokus. Tomas Nygren skriver under rubriken »Rosenius i dag» om några spaningar i samtiden, framför allt om roseniansk förkunnelse. Han berättar om sina erfarenheter med studenter på Johannelund som känt igen sig i Rosenius skrifter, som något slags evangelisk vägledning. Nygren analyserar utifrån ett intervjumaterial vad som kan anses vara utmärkande för predikan i Rosenius tradition, utifrån nutida homiletiker. Nygren menar att Rosenius sätt att driva lag och evangelium svarar mot modellen för homiletisk kommunikation av i dag.

Som en elegant sluttan skisserar Oloph Bexell ett antal möjliga forskningsfrågor som kan och kanske till och med behöver ställas kring Rosenius i framtida forskning. Bexell pekar på att många biografiska aspekter av Rosenius förvisso är behandlade,

men att mycket återstår. Ett exempel som nämns är att frågan *varför* ibland saknats i studierna. Bilden av Carl Olof Rosenius som den främste svenske lekmannapredikanten i tal och skrift är klar, men han hade ju ursprungligen för avsikt att bli präst. Varför det inte blev så, när så mycket ändå pekade på det, menar Bexell är en möjlig forskningsfråga, även om det är särskilt svårt att finna ett svar på en negativ fråga.

Sammantaget ger den 250-sidiga antologin en bred bild, med ett och annat fördjupat nedslag, av teologen, författaren och själavårdaren Carl Olof Rosenius. Texterna är varierande i längd och språk, men präglas alla av den lättöglöshet som genren bjuder. Artiklarna har ett enhetligt referenssystem som visar på dess plats i det vetenskapliga sammanhanget. Den tänkte läsaren är snarast den som har en del kunskap om Rosenius, men är intresserad av fördjupning.

Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare innehåller flera värdefulla bidrag, med grundforskning, till studiet av en kyrkohistoriskt betydelsefull person och kan tjäna som inspiration till vidare studier och forskning. Kjell O. Lejon formulerar det i sin artikel så att volymen fyller en viktig funktion genom att bidra till att stärka belysningen av en central gestalt i svensk historia.

ANDREAS WEJDERSTAM

Karl Axel Lundqvist

ARJEPLOGSVÄCKELSEN 1905. I same- och nybyggarland med Svenska kyrkan och EFS i samverkan 1889–1916. (Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap 6)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2017, 223 sid.

Hur studera en väckelse? Det mesta av det material som bevarats rör ofta andra frågor, som ekonomi och struktur. Vad göra? Karl Axel Lundquist söker förvisso efter väckelsen och svar kring den, men i mycket skriver han om organisation och om vissa personers roll och verksamhet i Arjeplogs församling och sammantaget fungerar detta rätt bra för att ge en aning om väckelsen.

Den presenterade undersökningsperioden är 1889–1916. Tiden avgränsas av kyrkoherden Gustaf Callebergs tillträde och av färdigställandet av det bönhus i Arjeplog som De Ungas Förbund i socknen byggde. De Ungas Förbund, en organisation inom EFS med särskild inriktning på ungdomar, vars lokalavdelning grundades i Arjeplog 1906 och som EFS gav ekonomiska bidrag och sände ut predikanter till, är tillsammans med den på Callebergs initiativ 1889 inom församlingen grundade missionsföreningen de organisationer som i mycket dominerar framställningen. Bland de många personer som omnämns är det två som ofta återkommer, Calleberg och EFS-predikanten Johan Albert (J.A.) Lundqvist, författarens far. Lundqvist var sedan 1900 först kolportör och sedan predikant i församlingen och författaren beskriver hans ställning som »kyrkoherdens informelle adjunkt».

Tidigt ges en kort, men mycket givande, presentation av Arjeplogs socken. Arjeplogs vidsträckt, till ytan ungefär som Lunds stift, visas också av att även om alla barn döptes så skedde i många fall nöddop då avståndet till prästen var stort. För en utsocknes läsare skulle dock en mer detaljerad karta varit nyttig. Inte minst behandlas dubbelheten vi hör om i titeln: »same- och nybyggarland» och även om de flesta personer som omnämns hör till den senare kategorin betonas att väckelsen berörde alla grupper i socknen. Författaren menar också att kring 1900 var kristendomskunskapen bland samerna troligen »betydligt bättre» än bland övriga. I samband med en missionshelg i juli 1906 uppsöktes J.A. Lundqvist av ett samiskt par som ville ge en renkalv som missionsgåva till EFS. Fler gåvor kom och under ett antal år, åtminstone till 1914, kom EFS att ha en renhjörd i Arjeplog. Generellt är också de kanske intressantaste avsnitten dessa mer anekdotiska som avslöjar något om väckelsens insida och berättar om hur tillvaron var i Arjeplog.

Åtminstone sedan 1879 hade förkunnarna och därmed förkunnelsen i Arjeplog i huvudsak stått i den rosenianska traditionen. Både praktiskt och teologiskt levde också tanken på lekmännens medverkan och inflytande. Inom EFS hade Arjeplog omnämnts som en socken med ett ovanligt

gott samarbete mellan kyrkan och stiftelsen. Den teologi som framfördes var starkt centrerad kring Kristus. Ordet i predikan var ett viktigt nådemedel och även behovet av människans omvändelse framför allt genom predikan framhölls. Sakramenten avvisades inte men omvändelsen framhölls mer än dopet. Exempelvis skulle den som önskade att utbilda sig på Johannelund i sin ansökan beskriva när och hur man kom till tro på Kristus. Det är nog sannolikt att liknande tankar senare kom att framföras av predikanter som utvalts med hjälp av sådana kriterier.

I Arjeplog hade det redan på 1890-talet kunnat anas väckelse, men väckelsen från 1905 förstås av Lundqvist som en del av den väckelse som sedan några år förekom runt om i Sverige i EFS-miljö. Väckelsen i Arjeplog kring och efter dess mest intensiva år 1906 avvek dock på en påvisbar punkt från situationen på de flesta andra håll – nattvardsfrekvensen ökade kraftigt. Något som verkar ha hållit samman väckelsen och församlingens nattvardsliv var att det kvällen innan nattvardsfirandet hölls en bibelförklaring och i samband med den fanns tillfälle både att anteckna sig för kommunion och att tala med prästen. På flera ställen framhålls hur viktiga själavårdssamtal var i denna väckelse och här fanns ett tillfälle som naturligt pekade fram mot nattvardsdeltagande. Kanske är det från ett sådant tillfälle som det berättas att kyrkoherden kort varit hemma och halvspringande var på väg mot kyrkan med en macka i handen. Mer mat hanns inte med för i kyrkan väntade en stor skara människor på att tala med honom och med J.A. Lundqvist som båda utövade själavård bland de väntande som befann sig på knä i bön.

Den 7 februari 1906 bildades lokalavdelningen av De Ungas Förbund. Med vid bildandet, som skedde på pastorsexpeditionen, var bland annat Calleberg, J.A. Lundqvist och kontraktsadjunkten Leonard Jansson. Lundqvist menar att väckelser inom EFS runt om i landet hittat »ett förenande band» i denna 1902 grundade organisation, men att grundandet här också tydligt var ett utflöde av församlingen. Studiens sista huvuddel handlar om lokalavdelningen och mängder av skilda aspekter av dess tidiga historia. Viktigt är här den arbetsamma

och komplicerade historien om byggandet av ett bönhus i Arjeplog. Initiativet kom sommaren 1906 från församlingens missionsförening men bygget genomfördes av DUF-föreningen och Lundqvist pekar ut bönhusbygget och DUF-föreningen som de främsta yttre manifestationerna av Arjeplogväckelsen.

Så blir frågeställningen om hur man skriver väckelsehistoria åter tydlig. Och inte bara rörande väckelser – allt andligt och all spiritualitet är ofta svåråtkomligt, åtminstone om inte individer eller grupper lämnat efter sig någon form av texter som uttrycker detta. Förutom anekdoter och vissa redogörelser så synes det lokala källmaterialet här huvudsakligen bestå av protokoll, matriklar och kassaböcker. Utifrån detta läge är författarens lösning rimlig. Återstår gör framför allt svårbesvarade frågor som exempelvis den om hur många som hamnar utanför svaren. Hur många upplevde och deltog i väckelsen men avstod från att engagera sig i DUF?

Trots denna problematik som gör att undertiteln känns som en mer träffsäker beskrivning av innehållet än huvudtiteln kan man säga att en svår uppgift här fått en tillfredsställande lösning. Att åtskilliga frågor väcks förutom dem som besvaras visar forskningens verklighet.

Perspektivet är mycket tydligt lokalt men studien hör väl samman med andra undersökningar som med skilda frågeställningar behandlar samma tid och andra platser eller större områden, till exempel av författaren själv, Curt Carlsson och Lars Samuelsson för att nämna några. Även om skildringens fokusering har många fördelar kan man undra om inte den roll stift, kontrakt och DUF på länsnivå kan ha spelat kunde skildras något utförligare. Förutom uppdykande kontraktsadjunkter så verkar kyrkan som institution i stort sett bestå av kyrkoherden, men så kanske det verkade på det lokala planet?

Till boken hör ett papper med några rättelser. Ytterligare några skulle ha behövts, särskilt vad gäller käll- och litteraturförteckningen där bland annat flera hänvisningar i noterna inte kan återfinnas. Problematiken föranleder dock inte något ifrågasättande av resultatens som i mycket bygger på ett rejält arkivgrävande.

MARTIN BERGMAN

Sven Thidevall

KAMPEN OM SAMHÄLLSRELIGIONEN.

Dagens Nyheters djävulskampanj 1909. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd 73; Forskning för kyrkan 35)

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2016, 316 sid.

Den 26 maj 1909 kunde *Dagens Nyheter* (DN) i en av sina rubriker proklamera »Djävulen afskaffad af konsistorium». Artikeln i fråga återgav hur prästen och läraren Nils Hannerz friats av Stockholms stads konsistorium efter att tidigare samma vår offentligt ha förnekat djävulens existens. Med sitt ställningstagande blev Hannerz en nyckelperson i den under året pågående debatten i DN, mer känd som »djävulskampanjen». Det var vid ett möte i Folkets Hus i Stockholm den 5 mars som Hannerz ifrågasatte djävulens existens på ett sådant sätt att han anmäldes till konsistoriet.

Mötet var ett i mängden under den »djävulsturné» som läkaren och fritänkaren Anton Nyström anordnade under 1909, som en förlängning av sin bok *Kristendomen och den fria tanken*, vilken hade publicerats föregående år. I boken och under sitt antiklerikala korståg argumenterade »djävulsjakten anförare» Nyström för en avdiabolisering av Svenska kyrkan, det vill säga avskaffandet av läran om djävulen. Det är emellertid inte denna tidstypiska mötesverksamhet som utgör huvuddelen i kyrkohistorikern Sven Thidevalls bok om djävulskampanjen. Thidevall har i stället gjort en mikrohistorisk studie av den presskampanj i vilket mötet resulterade, vilken han beskriver som den första i modern tid, och hur denna kan sättas i relation till 1900-talets svenska kyrko- och presshistoria.

Nyström, som i slutet av 1870-talet hade bildat ett positivistiskt samfund influerat av Auguste Comtes sekulära *Religion de l'Humanité*, använde djävulsdogmen som det yttersta beviset för att kristendomen var en vidskeplig religion, vilket var något som stämde väl överens med den ideologi som DN:s redaktion företrädde. Huvudredaktör för tidningen mellan 1898 och 1921 var den uttalat antiklerikale Otto von Zweigbergk och som tidningens målgrupp

såg han inte den breda allmänheten i Stockholm, utan stadens upplysta, liberala, kulturradikala, borgerliga vänster. Att uppmärksamma Nyströms avdiaboliseringskampanj sågs således som en naturlig uppgift för von Zweigbergk. Redaktionen var emellertid inte endast angelägen om att framföra sin antiklerikala agenda, utan gjorde också den korrekta bedömningen att kampanjen skulle intressera många läsare och därmed ha en positiv inverkan på tidningens vid tiden ansträngda ekonomi. Att det under 1909 publicerades ett sextiotial artiklar i DN under samlingsrubriken »Djävulen under debatt» vittnade alltså inte om någon inomkyrklig debatt om djävulsläran – något som illustreras av det faktum att både liberalteologer och gammaltroende ansåg det vara ett inaktuellt ämne – utan var snarare ett resultat av en enskild dagstidnings ideologiska och ekonomiska intressen.

I tidningen fördes debatten huvudsakligen via enkäter utformade av Anton Karlgren, huvudansvarig för djävulskampanjen och sedermera DN:s andreredaktör och ansvarige utgivare. Inledningsvis presenterades enkätsvar från några av huvudstadens präster parvis, där de deltagande skulle representera en liberalteologisk falang (t.ex. Samuel Fries och Clemens Åhfeldt) och en gammaltroende falang (t.ex. Elis Schröderheim och Axel Landquist). Efter att svaren från biskop Gottfrid Billing och några av professorerna vid den teologiska fakulteten i Uppsala publicerats kom turen till fyra av stadens läkare. I egenskap av sanna vetenskapsmän skulle läkarna representera de »verkligt bildade» i debatten, och djävulskampanjen kan därför också förstås som en debatt om tro och vetenskap, vilken blev livlig fyrtio år senare. Som Thidevall visar var fritänkarnas kritik under djävulskampanjen i regel missriktad eftersom de missförstått prästernas hållning i frågan. De föreställningar om djävulen och helvetet som fritänkarna ville göra av med var inte för handen varken bland liberalteologiska eller gammaltroende präster.

En avgörande analys som författaren gör i relation till kampanjen är hur övergången från en bokoffentlighet till en pressoffentlighet påtagligt försvagade Svenska kyrkans ställning i offentligheten. De teologiska och kyrkliga frågorna förflytta-

des i och med denna övergång från kyrkan till en ny borgerlig offentlighet: media. Plötsligt var det den politiskt styrda pressen som påverkade samhällets syn på kyrkan, något som i dag är en självklarhet.

Otto von Zweigbergs DN och andra kulturradikala tidningar använde denna position för att förfäktat sin antiklerikala hållning, vilken Thidevall menar hade stora likheter med Jean Jacques Rousseaus samhällsreligion. Precis som Rousseau strävade von Zweigbergk, Nyström och andra fritänkare i kampanjen efter upplösningen av den institutionaliserade kyrkan. Samtidigt ansåg de, alltjämt i likhet med Rousseau, att det behövdes en religion, förvaldat av staten, för att samhället skulle fungera. Genom den för DN:s del i flera avseenden framgångsrika djävulskampanjen lyckades de slå ett slag för denna samhällsreligion.

Genom att låta ett kyrkohistoriskt och ett presshistoriskt perspektiv korsbefrukta varandra lyckas Thidevall skildra djävulskampanjen på ett intressant och konstruktivt sätt. Lätt och skickligt tecknas inte bara djävulskampanjen och dess inlägg samt det kyrkliga läget i huvudstaden utan också DN:s historia såväl som tidningens förhållande till omvärlden. Med hjälp av relevanta samhällsvetenskapliga teoretiker, exempelvis Benedict Anderson, Zygmunt Bauman och Jürgen Habermas, placeras djävulskampanjen i en större kontext och får därmed belysa avgörande skeenden i hela seklets kyrkohistoria. En baksida av detta bredare grepp är att det bitvis blir svårt för läsaren att se kopplingen mellan kampanjen och angränsande fenomen som ägnas förhållandevis omfattande uppmärksamhet, såsom uppläsandet av kungörelser från predikstolen, hygienism och den franska revolutionen. Angreppssättet bidrar emellertid till att verket inte endast är det mikrohistoriska studium som Thidevall påstår utan att boken också tecknar mer allmänna förhållanden i Sverige och Svenska kyrkan omkring sekelskiftet och, genom återkommande paralleller och jämförelser, även i vår egen tid. Boken kan därför sägas bestå av två parallella diskussioner: den om djävulsstriden och den om kyrkans och religionens plats i samhället. Det är tydligt att dessa två spår hör ihop med varandra, men diskussionerna hade kunnat integreras mer explicit i framställningen.

Den senare invändningen ändrar inte det faktum att Sven Thidevalls bok är ett välkommet bidrag till den svenska kyrkohistoriska forskningen och utgör ett viktigt underlag för fortsatta diskussioner om Svenska kyrkans plats i samhället och hur vi kan förstå denna ur ett historiskt perspektiv.

MARTIN NYKVIST

Fredrik Santell

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSE.

Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938. (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 49)

Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2016, 320 sid.

Den 16 december 2016 disputerade Fredrik Santell för doktorsexamen i teologi vid Uppsala universitet. Hans avhandling handlar, precis som titeln anger, om Svenska kyrkans diakonistyrelse från dess tillkomst till slutet av 1930-talet och lades fram inom ämnet kyrkohistoria. Undertecknad fungerade som fakultetsopponent och den föreliggande recensionen utgör ett sammandrag av synpunkter som framfördes vid disputationen.

Avhandlingens syfte finns beskrivet i kapitel ett. Enligt författaren växte, vid sidan av det legala, alltså i lagar och förordningar reglerade, kyrkliga arbetet på stifts- och församlingsnivå, under 1900-talet organ fram för så kallat frivilligt kyrkligt arbete. På motsvarande sätt uppkom styrnings- och ledningsorgan för det frivilliga kyrkliga arbetet på Svenska kyrkans nationella nivå. De centrala kyrkliga styrelserna kom att få legal sanktion genom sina av Kungl. Maj:t inrättade stadgor. Samtidigt främjade de primärt det frivilliga kyrkliga arbetet. De kan sägas ha förenat det legala perspektivet genom sin organisation med det frivilliga genom sin verksamhet. Syftet med avhandlingen är att bidra till ytterligare kunskap om hur Svenska kyrkan organisatoriskt och verksamhetsmässigt framträdde som en samlad pastoral enhet på nationell nivå under 1900-talets första decennier till stöd för den pastorala verksamheten på regional och lokal nivå, i stift och församlingar.

Undersökningens studieobjekt är, som titeln anger, Svenska kyrkans diakonistyrelse. Valet motiveras av att Diakonistyrelsen blev Svenska kyrkans första nationella organ för främjandet av den pastorala verksamheten i stift och församlingar. De centrala kyrkliga styrelserna i Svenska kyrkan har varit föremål för tidigare forskning avseende Missionsstyrelsens och Sjömansvårdsstyrelsens bakgrund, tillkomst och första utveckling. Någon motsvarande undersökning av Diakonistyrelsen ur ett kyrkohistoriskt perspektiv föreligger inte. Detta kan tyckas förvånande mot bakgrund av dess enligt författaren centrala funktion i Svenska kyrkan under en stor del av 1900-talet. Författaren menar därför att det är väsentligt att nu fylla denna lucka i forskningsläget.

Undersökningen drivs enligt författaren inte av ett avgränsat teoretiskt perspektiv utan sägs istället vara teoretiskt mångfasetterad. Teori ses som ett »specifikt anknytande till olika delar av det akademiska samhällets fortgående vetenskapliga samtal», vilket tjänar syftet att lyfta analysen en nivå över den avgränsade empiriska nivån. Författaren väjer sig samtidigt mot alltför långt drivna teoretiska resonemang, som enligt honom kan riskera att driva forskaren till anakronistiska utsagor och resultat. Några teoretiska perspektiv används dock. För det första placeras avhandlingen i ett slags ecklesiologiskt perspektiv, genom att det hävdas att undersökningen beaktar spänningsförhållandet mellan vad som kallas »Svenska kyrkans ämbete» och det s.k. »lekfolket». Diakonistyrelsen ses nämligen som »en mer eller mindre samlad enhet» i relation till det allmänna kyrkomötet och Svenska kyrkans regionala och lokala nivåer. Det sägs samtidigt att undersökningen växlar mellan strukturella perspektiv och aktörsperspektiv, där aktörerna dock endast utgörs av personer och inte av organisationer.

Förutom detta ecklesiologiskt orienterade perspektiv har två ytterligare teoretiska perspektiv varit vägledande. Det handlar dels om ett s.k. organisationsbiografiskt perspektiv och om teorin om *function* eller *performance* som tillämpligt på kyrkans uppdrag. Det organisationsbiografiska perspektivet är hämtat från den organisa-

tionsteoretiska forskningens fält och ses som ett såväl teoretiskt som metodologiskt verktyg. Detta motiveras med att det är en organisation och dess aktörer som skall undersökas. Liksom en människa kan studeras utifrån sin förhistoria, sin födelse, sitt livsförlopp, sin död och sitt eftermäle, kan på motsvarande sätt stadier i en organisations liv utnyttjas för en djupare förståelse av organisationens förutsättningar. I Diakonistyrelsens fall handlar det huvudsakligen om en analys av Diakonistyrelsens förhistoria, födelse och första livsförlopp. Från religionssociologin hämtas begreppen *function* och *performance* i olika aktörers tolkning av kyrkans uppdrag. En person eller grupp som fokuserar på det som direkt kan uppfattas som den kristna kyrkans traditionella uppdrag är inriktad på kyrka som *function*. Kyrkans uppdrag omsätts huvudsakligen genom kyrkans egna etablerade former, exempelvis i firandet av gudstjänst och utövandet av själavård. Kyrkan som sådan och hennes inre liv som väg till mänsklighetens frälsning står i fokus. Mot detta står inriktningen av kyrka som *performance*. Enligt detta synsätt kan inte det kyrkliga uppdraget uppfattas som fristående från andra organisationer och samtida samhällsutmaningar. En uppdelning av religiösa och profana praktiker överbryggas genom att den kyrkliga organisationens och de kyrkliga praktikerna knyts närmare till och anpassas efter samtida samhällsstrukturer och beteenden. Detta omsätts huvudsakligen genom anknytning till samhällets etablerade och tidsbestämda verksamhetsformer. Kyrka som *function* och kyrka som *performance* är två perspektiv som enligt författaren samexisterar på en glidande skala i empiriskt iakttagbara sammanhang. Perspektiven bidrar med verktyg för diskussionen om olika fokus i kyrkliga praktiker.

På s. 16 presenteras undersökningens fyra frågeställningar. Författaren skriver där att de fyra frågorna har »arbetats fram» utifrån undersökningens utgångspunkt, syfte, avgränsning, tidigare forskning och teoretiska förutsättningar. De fyra frågorna är 1. Vilka var Diakonistyrelsens tillflöden? 2. Hur gick Diakonistyrelsens tillkomst till? 3. Varför organiserades Diakonistyrelsen som den gjorde? Hur kom denna organisation att förändras

över tid? 4. Vilken verksamhet kom över tid att bedrivas inom denna organisation? Hur förhöll sig utvecklingen av Diakonistyrelsens verksamhet till de grundsatser som varit vägledande vid dess tillkomst?

Författaren redogör översiktligt för det omfattande arkivmaterial som genomgått. Ett stort antal personer, inte minst inom ramen för Diakonistyrelsens stiftsombudskår, har identifierats och uppgifter om dem återfinns samlade i ett appendix i slutet av avhandlingen. Författaren hävdar att han använt en strikt induktiv metod vid insamlandet av material.

Efter denna inledning följer tre delar i avhandlingen. Del I behandlar Diakonistyrelsens tillflöden och tillkomst, del II dess organisation och verksamhet. I del III sammanfattas och diskuteras undersökningens forskningsresultat. Överfört på avhandlingens frågeställningar behandlas den första och andra frågeställningen i avhandlingens del I och den tredje och fjärde frågeställningen i del II. Valet att behandla Diakonistyrelsens tillflöden har enligt författaren komplicerat den kronologiska avgränsningen i undersökningen och någon tydlig motivering för en sådan saknas. Tillkomsten avgränsas till åren 1908–1910 och undersökningen förs sedan vad gäller organisation och verksamhet fram till 1938. Den senare avgränsningen motiveras av att Diakonistyrelsens verksamhet fick en ny inriktning, bl.a. blev Diakonistyrelsen under andra världskriget ett centralorgan för den kyrkliga beredskapen.

Svenska kyrkans diakonistyrelsens tillkomst och vidare utveckling kan relateras till ett antal bakomliggande idéer och praktiker. I den första delen av avhandlingen beskrivs och analyseras dessa tillflöden, innan de direkta omständigheterna kring Diakonistyrelsens tillkomst och fortsatta utformning behandlas. Författaren beskriver fem tillflöden, eller bakgrundsfaktorer till Diakonistyrelsens tillkomst. De utgörs av den s.k. församlingsrörelsen, av professor Olof Holmströms nya pastoralteologi, Allmänna Svenska Prästföreningen (ASP) som bildades 1903, och unglyrkorörelsen. Den femte är vad jag förstår den faktiska processen kring Diakonistyrelsens bildande 1910. Församlingsrörelsen

används i avhandlingen som ett analytiskt begrepp för att beteckna olika initiativ som under decennierna runt sekelskiftet 1900 hade som gemensamt mål att stärka livet i Svenska kyrkan lokalt, regionalt och nationellt. Olof Holmström var professor i praktisk teologi i Lund 1897–1921 och författare av programskriften *Kyrklig fattigvård* (1892) och *Evangelisk-luthersk församlingsvård* (1898). ASP var ett exempel på en enligt författaren tidstypisk organisation, en korporation på professionens grund. Ungkyrkorörelsen var en väckelserörelse inom Uppsala Kristliga Studentförbund som genom Manfred Björkquists olika initiativ i Uppsala och Sigtuna ofta setts som en inspirationskälla och pådrivande faktor i Diakonistyrelsen.

Författarens slutsats är att Diakonistyrelsen hade sina tillflöden i den del av den s.k. församlingsrörelsen som var påverkad av lundahögkyrklig ecklesiologi, särskilt i form av professor Olof Holmströms folkkyrkoprogram. ASP och unglyrkorörelsen spelade däremot inte någon framträdande roll enligt författaren. I själva tillkomstprocessen påvisas inte minst ärkebiskop J.A. Ekmans agerande som avgörande för den inriktning som Diakonistyrelsen fick i anslutning till de allmänna kyrkomötena 1908–1910 och Kungl. Maj:ts beslut 1910. Ungkyrkorörelsens och Västerås biskopen Nils Lövgrens betydelse för Diakonistyrelsen avskrivs som organisationshistoriska »myter».

Efter att Svenska kyrkans diakonistyrelsens tillflöden och tillkomst beskrivits och analyserats i del I, diskuteras och analyseras dess organisation och verksamhet intill 1938 i del II, dvs. i de sex följande kapitlen. I kapitel 7 diskuteras den organisation som Diakonistyrelsen fick. Enligt författaren kom Diakonistyrelsens organisation att över tid återspegla föränderliga teologiska och samhällsliga förutsättningar. Hur sedan verksamheten kom att bedrivas mot bakgrund av Diakonistyrelsens organisatoriska förutsättningar blir föremål för närmare undersökning i kapitel 8. I kapitel 9 undersöks de två typer av verksamheter som initierats i ASP före Diakonistyrelsens tillkomst: församlingsvårdslinjen och den sociala linjen. I kapitel 10 diskuteras sedan hur Diakonistyrelsens verksamhet under mellankrigstiden återspeglade en polarise-

ring av det kyrkliga landskapet i olika ideologiskt betingade kyrkligheter, varefter kapitel 11 helt kort tecknar hur ett förnyat konsensustänkande blev vägledande för verksamhetens inriktning från 1938 och utmanade den tidigare utvecklingen.

Avhandlingens titel lyfter fram studieobjektet mycket tydligt medan problematisering och kronologi inte spelar någon större roll. Det kan sägas vara signifikativt även för avhandlingen i sin helhet. Det finns i titeln inte någon referens till samhällseliga förändringar eller till teoretiska perspektiv, och inte någon kronologisk startpunkt för studien. Dessa ting utgör inte heller några dominerande inslag i avhandlingen i övrigt. Avhandlingen är istället starkt fokuserad på Svenska kyrkans diakonistyrelsens bakgrund, tillkomst och inre organisatoriska utveckling. Här ligger också avhandlingens styrka, fr.a. på grund av det omfattande källmaterial som genomgåts.

Avhandlingens syfte beskrivs på s. 11 och 12 och följs på s. 18 av frågeställningar. Syftesbeskrivningen är ganska allmänt formulerad, och landar sedan i ett studieobjekt och fyra frågeställningar. Frågorna är ensidigt kopplade till studieobjektet. Frågor som berör samhällsförändringar och effekter av Diakonistyrelsens verksamhet saknas. Ingen av frågeställningarna har någon explicit anknytning till de teoretiska perspektiven i avhandlingen. Eftersom teoretiska perspektiv dock förekommer i avhandlingen hade en anknytning till dem varit på sin plats här.

Författaren gör på s. 15–18 en bakgrundsteckning till frågeställningarna. Bland de termer och begrepp som tas upp till diskussion finns »lekfolk» och »kyrkans ämbete» och även avhandlingens teoretiska perspektiv. Begreppen »lekfolk» och »kyrkans ämbete» har naturligtvis ett ecklesiologiskt innehåll, men någon beskrivning av avhandlingens ecklesiologiska utgångspunkter görs inte. När det gäller teoriernas användning är diskussionen knapphändig men under avhandlingens gång klarnar detta något. Teorin om kyrkan som *function* eller *performance* används på ett mer eller mindre heuristiskt sätt och fungerar som idealtypiska jämförelsepunkter vid analysen av Diakonistyrelsens organisatoriska utveckling. De är utan

tvekan användbara vid denna typ av analys. Det organisationsbiografiska perspektivet används betydligt mer sparsamt och frågan är om det behövs för att besvara avhandlingens frågeställningar. En teoretisk diskussion som saknas men som skulle kunnat knyta avhandlingen till annan historisk forskning om det svenska samhället under denna tid gäller relationen mellan stat och civilt samhälle. Om dessa begrepp funnits med i den teoretiska diskussionen hade avhandlingens användningsområde breddats och dess resultat kunnat sammanföras och jämföras med annan historisk forskning. Svenska kyrkans Diakonistyrelse tillkom och verkade under en tidsperiod som motsvarar folkrörelse-Sveriges uppbyggnad och kulmination och Diakonistyrelsens säregna organisatoriska utformning speglade kyrkans brottningskamp med sin historiska organisation och med samhällsutvecklingen.

På s. 21–22 beskrivs och motiveras avhandlingens uppläggning och avgränsning. Denna hänger samman med avhandlingens frågeställningar. Det innebär att avhandlingens frågeställningar besvaras i enlighet med vad som angetts i inledningskapitlet, och svaren sammanfattas i avhandlingens avslutning. Det är tydligt vad som är avhandlingens resultat. Reliabiliteten, dvs. noggrannheten i undersökningen, är god. När det gäller validiteten, dvs. frågan om undersökningen verkligen undersöker det den avser att undersöka, är situationen annorlunda och de invändningar som jag anför nedan skulle kunna sägas ha med validiteten att göra.

Överfört på frågeställningarna gäller invändningar om validiteten fr.a. frågeställningarna under punkt 1 (Vilka var Diakonistyrelsens tillflöden?) och 3 (Varför organiserades Diakonistyrelsen som den gjorde?). Frågeställningarna under 2 (Hur gick Diakonistyrelsens tillkomst till? Hur kom denna organisation att förändras över tid?) och 4 (Vilken verksamhet kom över tid att bedrivas inom denna organisation? Hur förhöll sig utvecklingen av Diakonistyrelsens verksamhet till de grundsatser som varit vägledande vid dess tillkomst?) är relativt oproblematiska eftersom de rör institutionella processer. Dessa frågor besvaras med utgångspunkt från tillgängligt källmaterial i en kronologisk framställning. När det gäller frågorna om Diakonisty-

relsens tillflöden och varför den organiserades som den gjorde finns däremot flera centrala historiska faktorer som inte behandlas och som hade krävt ett bredare grepp i undersökningen.

En första fråga som har med Diakonistyrelsens tillflöden att göra och varför den organiserades som den gjorde, gäller den kronologiska avgränsningen: varför inte börja med lundahögkyrklighetens opinionsbildning och framgångsrika kyrkopolitiska agerande 1878–1893 Ytterligare två problem som tappas bort pga. den kronologiska avgränsningen är dels Svenska Missionsförbundets roll som utmanare av Svenska kyrkan och dels den djupa klyfta till arbetarrörelsen som skapades genom ärkebiskop Sundbergs generalangrepp mot socialismen i början av 1890-talet. Hur påverkades framväxten av den s.k. församlingsrörelsen och Diakonistyrelsen av SMF:s tillväxt och kritik av Svenska kyrkan? På vissa platser i Mellansverige blev SMF i praktiken liktydigt med kyrkan med stort K samtidigt som Svenska kyrkans gudstjänster avfolkades. C.H. Martling har beskrivit utvecklingen i Karlstads stift i sin avhandling (*Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft*, 1958) och den finns inte med i denna avhandlings litteraturförteckning. Hur påverkades samma fenomen av den stora motsättningen till arbetarrörelsen? Här saknar jag S-Å. Rosenbergs gamla översikt *Kyrkan och arbetarrörelsen* (1948) i litteraturförteckningen liksom en ordentlig diskussion med resultaten av Alexander Maurits' avhandling *Den vackra och erkända patriarchalismen* (2011). Den senare undersökningen pekar på lundahögkyrklighetens revitalisering av treståndsläran i syfte att motarbeta såväl frikyrklighet som antiklerikalism. Jag tycker inte att denna avhandling om Diakonistyrelsen ger några ordentliga svar på frågorna om hur SMF, och i dess släptåg övrig frikyrklighet, och arbetarrörelsen påverkade förutsättningarna för dess tillkomst. Om syftet med avhandlingen är att bidra till ytterligare kunskap om hur Svenska kyrkan organisatoriskt och verksamhetsmässigt framträdde som en samlad pastoral enhet på nationell nivå under 1900-talets första årtionden, så tycker jag att dessa frågor borde ha adresserats i betydligt högre grad än vad

som nu är fallet. Detta är mina huvudinvändningar mot avhandlingens uppläggning och analys.

När det gäller anmärkningar på detaljnivå finns några som bör nämnas. I kapitel 3 och 4 skildras ASP:s tillkomst och unglyrkorörelsen, i egenskap av tillflöden till Diakonistyrelsen. ASP:s tillkomst beskrivs på ett intressant sätt, fr.a. dess likheter med andra korporationer på professionens grund, liksom Olof Holmströms roll i ASP:s tidiga utveckling. Författaren uppmärksammar även att prästen och riksdagsmannen Pehr Pehrsson redan 1906 använde sig av ett folkhemsbegrepp i sin argumentation för ett starkare kyrkligt engagemang i sociala frågor. Det finns emellertid flera problem med framställningen: dels frånvaron av anknytning till den omfattande forskningen om nationalismen i Sverige i slutet av 1800- och 1900-talet och dels de skillnader som fanns mellan Pehrssons folkhemsbegrepp och de som senare hävdades av Manfred Björkquist och Rudolf Kjellén. Författaren hävdar i text och noter på s. 83–84 att Pehrsson kan ha påverkat Björkquists senare användning av ett folkhemsbegrepp, och funderar också över relationerna mellan Björkquist och Kjellén på s. 87–88 på ett sätt som har anknytning till den tidigare diskussionen.

Det finns en historie- och statsvetenskaplig litteratur om folkhemmet som begrepp, vilken författaren kunnat hänvisa till. Slutsatserna i avhandlingen om relationerna mellan Pehrssons, Björkquists och Kjelléns folkhemsbegrepp tror jag hade blivit betydligt klarare om denna litteratur använts. Idéinnehåll och kontext skiljer sig nämligen markant mellan Pehrsson, Björkquist och Kjellén. Pehrssons folkhem skulle skapas genom att klassmotsättningar mildrades genom ett samarbete mellan kyrkan och staten och där ett ökat socialt ansvarstagande från kyrkans sida var avgörande. Björkquist lanserade sitt folkhemsbegrepp i ett tal i Göteborg den 19/2 1912 i samband med den partipolitiskt obundna pansarbåtsinsamling som han tagit initiativ till. Björkquists folkhemsbegrepp handlade om att de olika samhällsklasserna tillsammans skulle ta på sig stora gemensamma åtaganden, »gemensamma offer för fosterlandet», och genom att göra detta växa samman och övervinna inbördes motsättningar.

Björkquists folkhemsbegrepp handlade således inte om att staten tillsammans med kyrkan skulle samverka för att motverka klassmotsättningar. Björkquist hade inte alls den positiva inställning till kyrka-statsamverkan som Pehrsson gav uttryck för. Björkquist såg den existerande relationen kyrka-stat som ett problem eftersom denna relation förknippades med religiös tvångsmakt och gjorde kyrkan till en symbol för förtryck. Björkquist tog också ställning för den politiska demokratin i *Vår Lösen* 1912, till skillnad från sin blivande svärfar Rudolf Kjellén, och redan i skriften *Kyrklig folkhögskola* från 1908 lyfte han fram kyrkan som en av staten oberoende social aktör. Högern startade en egen pansarbåtsinsamling som stöddes av Rudolf Kjellén och biskop J.A. Eklund och många andra, men som Björkquist vägrade stödja. Björkquists folkhemsbegrepp var inspirerat av hans pedagogiska studier och av den inriktning på folkfostran som var vanlig i tiden. När det gäller termen »folkhem», som ju sammanhänge med tidningsrum och läskolor för arbetare i tyska städer, kunde Björkquist ha kommit i kontakt med den före Pehr Pehrssons tal eftersom Björkquist var aktiv i Verdandis folkbildningsarbete 1902–1905. Däremot kan Björkquist naturligtvis ha påverkats av Pehrssons initiativ att använda termen i ett socialt och politiskt sammanhang.

I en not på s. 88 hävdas f.ö. att Björkquist i december 1911, då han blev introducerad i familjen Kjellén, var student, vilket inte stämmer. Han var sedan närmare två år tillbaka rektor för Hampnäs folkhögskola. Björkquist avslutade sina fil.kand.-studier 1905, och påbörjade därefter forskarstudier, vilka avslutades med en fil.lic.-examen 1909.

Fredrik Santells doktorsavhandling i kyrkohistoria, *Svenska kyrkans diakonistyrelse. Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938*, är en välskriven och väldisponerad organisationshistorik över Svenska kyrkans diakonistyrelse under dess inledande decennier. Undersökningen är förankrad i ett omfattande källmaterial och knyter förändringar i organisation och verksamhet till samtida organisationsmodeller och kyrkliga strömningar. Undersökningens frågeställningar besvaras på ett tydligt och väl underbyggt sätt. Därigenom

lämnar den ett viktigt bidrag till forskningen om Svenska kyrkans historia under 1900-talet.

TORBJÖRN ARONSON

Gustav Björkstrand

LIVET ÄR ETT LAGSPEL. John Vikström som kyrklig ledare och samhällspåverkare.

Helsingfors: Fontana Media 2016, 501 sid.

Med *Livet är ett lagspel* har vi fått en läsvärd biografi över en kyrklig ledare, John Vikström (JV), Finlands ärkebiskop 1982–1998, först biskop i Borgå stift 1970–1982. Boken ger en god inblick i frågor som var aktuella dessa år. JV föddes 1931 i ett enkelt hem i svenska Österbotten i Finland. Bilden som växer fram i den 500-sidiga biografien visar en mångsidig och skärpt analytiker, men samtidigt en vänlig och ödmjuk lyssnare, en »vanlig» människa snarare än en kyrkofurste. Som ärkebiskop blev han en samhällspåverkare av rang.

Föräldrarna härstammade från gamla jordbrukarsläkter och hemmet var påverkat av traktens väckelserörelser. Fadern var folkskollärare. Att John, som var äldst av de fyra barnen, skulle gå »den lärda vägen» var ingalunda självklart. Vinterkriget och fortsättningskriget var den hårda bakgrunden under barnens uppväxtår. Biografien berättar:

Föräldrarnas djupa religiösa övertygelse kom till uttryck inte minst när fadern fick inkallelseorder inför krigsutbrottet 1939. I skolan samlades man till morgonbön och sjöng under stor gripenhet psalmen »Bevara Gud vårt fosterland». Följande natt tillbringade Edvin och hans hustru i bön, lämnade sina liv i Guds hand och fylldes sedan av en »frid som övergår allt förstånd». Skulle maken inte komma levande från fronten, så var de vissa om att de skulle få mötas med sina barn i det himmelska hemmet. Edvin deltog senare också i fortsättningskriget och blev hemförlovad först år 1944. Krigstiden satte djupa spår och i den bibel som införskaffades till familjen som ett krigsminne skrev han in orden från Josua 24:15: »Jag och mitt hus, vi vilja tjäna Herren.»

Efter år av uppoffringar och flit kröntes Johns skolgång med först ett utmärkt studentbetyg, sedan en magisterexamen i teologi samt småningom en doktorshatt (1966). Tjänst fick han vid Åbo Akademi, först som lektor i systematisk teologi (1967). Då tjänsten ändrades till en biträdande

professur i teologisk etik och religionsfilosofi sökte han och fick den. Då hade han också tjänstgjort fyra år som stiftspastor för diakoni och sociala frågor i Helsingfors, varit aktiv i publicistisk verksamhet och bildat familj.

År 1970 blev JV aktuell som efterträdare till biskop Karl-Erik Forssell. Borgå stift hade 1923 skapats för att administrera landets alla 90 lutherska församlingar med svenskspråkig majoritet. De var geografiskt spridda i kusttrakterna, kring Helsingfors, i Åboland, på Åland och i Österbotten. Hit hänfördes också de tyska församlingarna i Helsingfors och Åbo. Det var ett heterogent stift, helt annorlunda än landets finskspråkiga. I många församlingar med svenskspråkig majoritet fanns dessutom en betydande finskspråkig minoritet. Också i andligt avseende var stiftet splittrat. Fyra av landets fem väckelserörelser fanns representerade och skillnaden i sekulariseringsgrad var påtaglig.

Bland faktorer som medverkade till JV:s framgång pekar biografins författare på det »kapital» (med Pierre Bourdieus terminologi), som JV hade. Han var från föräldrahemmet förtrogen med väckelsefromheten i Österbotten, hade erfarenhet av kyrkligt arbete i Helsingfors och hade skaffat sig en god akademisk utbildning, samt aktivt informerat om sin forskning på både svenska och finska. Detta hade gjort hans analysförmåga känd och uppskattad. Också hans »kloka och försynta väsen» hade betydelse. I valet 1970 fick han bred majoritet; på första förslag fler röster än de två medtävlarna sammanlagt. Då JV i oktober utnämndes av president Kekkonen var han 39 år och Finlands yngste biskop.

Övertygande blev också resultatet i ärkebiskopsvalet tolv år senare. Då hade Martti Simojoki (ärkebiskop 1964–1978) hunnit efterträdas av Mikko Juva som efter endast fyra år meddelade att han tänkte gå i pension den 1 september samma år. Han pekade på orimligt stor arbetsbörda, på behovet av reformer i kyrkans förvaltning och ansåg att ärkebiskopens uppgift var omöjlig. JV nämndes tidigt som tänkbar nästa ärkebiskop. Andra ansåg att han som svenskspråkig inte kunde komma ifråga. Själv tvekade han inför språkbytet och uppmanade folk att överväga andra kandidater.

JV var inte okänd för finskspråkiga kyrkliga

beslutsfattare. Genom sin verksamhet i centrala kyrkliga organ och sina ofta mycket träffsäkra analyser av svåra frågor hade han väckt respekt. Den starka ställning han fick i bredare kretsar berodde dock mest på ett par anföranden vid finska kyrkodagar. Först var det Åbo 1979, under mottot »en ny frimodighet att leva». Enligt JV hade 70-talets kristendom varit »möteslokalernas, bönekamrarnas, gudstjänstrummets». Nu blickade man framåt för att möta 80-talets utmaningar. Då den internationella ekonomiska tillväxten hade mattats av, optimistiska utvecklingsteorier slagit fel och en allmän rådlöshet bredd ut sig riktades blickarna åter mot kyrkan. Den utmaningen borde kyrkan frimodigt ta sig an, menade JV.

Än större betydelse fick en panelinledning vid de allmänna finska kyrkodagarna i Uleåborg 1981. Här handlade det om »80-talets alternativ». Varje decennium var en frukt av det föregående och ett frö för det följande. Frågan var om 80-talet hade några friska frön att ge vidare till 90-talet. JV betonade kyrkans uppgift att erbjuda alternativ till inte bara synd och förtappelse, utan också till kärlekslöshet och hopplöshet. Anförandet kommenterades flitigt i olika tidningar och bedömdes senare ha haft stor betydelse för utgången av ärkebiskopsvalet som kom ett år senare.

Redan JV:s herdabrev till Borgå stift, *Tro i kris*, väckte debatt. Mest kom den att handla om bibelsynen, där debatten redan var igång på grund av artiklar och uttalanden av dåvarande docenten i nytestamentlig exegetik Heikki Räisänen, samt av biskoparnas gemensamma svarsskrift *Tolv teser om Bibel*. Debatten blev än häftigare 1972 då JV:s herdabrev utkom. Besvikelsen var stor inom väckelserörelserna: Varför måste biskopen fälla så hårda domar över kyrkfolkets och väckelserörelsernas tro?

Bibelfrågan återkom under ärkebiskopstiden, först i samband med debatterna kring ämbetsfrågan – i Finland öppnades prästämbetet för kvinnor 1988 – och senare i frågan om homosexualitet. Masskampanjer mot ärkebiskopen fördes med namninsamlingar både för och emot. Klagomålen för irrlära fördes inför både ärkestiftets domkapitel, länsstyrelsen, riksdagens justitieombudsman

och statsrådets justitiekansler samt den europeiska kommissionen för mänskliga rättigheter. Någon fällande dom blev det inte, men frågorna var smärtsamma på båda sidor.

För JV handlade det om rättvisefrågor. Han utgick ifrån att det fanns centrum och periferi i Bibeln och hänförde dessa stridsfrågor till adiafora, sådant i Bibeln som inte gällde för alla tider. För motparten handlade det om trohet mot Guds ord.

Då JV 1998 pensionerades som ärkebiskop hade landet vant sig vid att uppfatta honom som kyrkans röst i det finländska samhället. Han både syntes och hördes, trots alla kontroversiella frågor, på ett i mångt och mycket positivt och uppskattat vis. Hans ödmjuka väsen i förening med viljan att i allmänhet förutsättningslöst lyssna också på meningsmotståndare väckte aktning och respekt, också i övriga Norden och internationellt.

Initiativet till biografien över JV kom från det finska bokförlaget Kirjapaja, som är utgivare av biografins finskspråkiga version. Den fyndiga rubriken associerar till JV:s livslånga hobby, fotbollen, men fångar också upp något centralt i en biskops gärning. Att JV redan nu fått en biografi är positivt för både kyrkan och JV själv, ett fint erkännande för sammanlagt 28 år som biskop.

Biografien är formidabel och täcker det mesta av JV:s imponerande livsgärning. Endast axplock har här kunnat ges. Trots det kvarstår många frågor och paradoxer att analysera och gå djupare in i. Varför hade den annars så vidsynte och tolerante biskopen svårt att lyssna på och sakligt förhålla sig till exempelvis Luthersk Inremission, en liten avläggare till femte väckelsen? Varför gick JV så hårt åt Kristliga förbundet, då en växande aktör på den politiska arenan? Var blev i de kontroverserna gentlemanna-biskopen av? Och slutligen, varför skulle just JV, utgången från väckelsens egna, som ärkebiskop komma att anklagas för irrlära av väckelserörelsernas folk? Något sådant hade inte skett sedan 1600-talet.

Spår av en underliggande störande kyrkopolitisk tendens finns i en del formuleringar. De härstammar rimligtvis från den gamla kyrkopolitiska aktivisten Björkstrand, och inte från den erfarne forskaren och emeritusprofessorn. Det är förståeligt, men litet

skada. Läsaren hade gärna läst mer analys av den senare om dessa krisartade år och om JV:s intellektuella utveckling och teologiska (om)orienteringar.

Någon brist på källmaterial har det inte varit. Men en egendomlig anomali utgör det »jag» som utan förvarning upprepade gånger hoppar in i texten. Det handlar om författaren själv, än som kyrkomötesombud (s.148), än som undervisningsminister (s. 269), för att nu nämna ett par exempel. Björkstrand har varit kyrkopolitiskt och politiskt aktiv på många sätt, både som undervisningsminister och biskop dessa år och har alltså många egna minnen. Att blanda samman rollerna är ändå inte helt lyckat. Lämpligare hade varit att spara detta, varför inte till en eventuell självbiografi?

RUTH FRANZÉN

Markus Dahlberg & Ingrid Sjöström (red.)

SKÅNE. Landskapets kyrkor.
(Forskningsprojektet Sockenkyrkorna.
Kulturarv och bebyggelsehistoria)

Stockholm: Riksantikvarieämbetet 2015,
283 sid.

Inledningsvis kan det konstateras att skånedelen är en mycket välkommen modern sammanfattning om landskapets kyrkohistoria. Forskningen har flyttat fram sina positioner åtskilligt sedan »Lunds stift i ord och bild» från 1947. Speciellt den då låga värderingen av 1800-talets kyrkoarkitektur har kraftigt reviderats. Vad gäller kyrklig byggnadsverksamhet är Skåne unikt i Sverige.

Boken omfattar tiden från det sena 900-talet till 1950. Medeltiden är indelad i äldre medeltid (1000–1350) och yngre (1350–1550) varefter perioderna 1550–1760, 1760–1860 och 1860–1950 skildras. På de 284 sidorna sätts kyrkobyggnadskonsekvent in i sin samhälleliga kontext där både urbaniseringen och landskapets konjunkturberoende förmåga analyseras.

Bokens mest omfattande avsnitt behandlar utvecklingen under medeltiden. Där sammanfattar Mattias Karlsson elegant det aktuella forskningsläget med alla dess aspekter på det äldre medeltida

kyrkobyggandet samtidigt som han betonar kunskapsluckorna. Missionstiden, sockenbildningen, träkyrkorna och stenkyrkorna avhandlas. Det konstateras att 1100-talet med sina 200 tempel var Skånes intensivaste kyrkobyggnadssekel. Den administrativa struktur som då skapades utifrån ärkestiftets centrum i Lund lever vi fortfarande med.

Ing-Marie Nilsson har fått den yngre medeltiden (1300–1550) på sin lott. Hon konstaterar att relativt få nybyggen kom till stånd, främst de mycket resurskrävande kyrkorna i Malmö, Landskrona, Båstad och Ystad. Även några landsbygdssocknar fick nya kyrkor, men där skedde byggandet främst i form av valvslagning och tillbyggen med vapenhus och torn. Ett mycket illustrativt exempel på konjunktursvängningar är Skanör kyrkas stora kor från 1420-talet som avsågs vara första steget i en total ombyggnad.

I kapitlet om de medeltida kyrkorummens inredning sammanfattar Ing-Marie Nilsson på ett bra sätt ett väldigt material med kalkmåleri, träskulpturer, altaranordningar, kyrkklockor och annat.

I »Kyrkorna 1550–1760» korrelerar Göran Lindahl befolkningsutvecklingen med kyrkobyggandet och konstaterar att de tydligt hänger samman. De ca 400 befintliga kyrkorna täckte behovet. De blott nio nybyggda kyrkorna står i skarp kontrast till förhållandena i Småland och Västergötland med sina 59 och 77 nya tempel. Den rätt begränsade byggnadsverksamheten bestod i förlängningar och uppförande av korsarmar, så kallade nykyrkor.

Effekterna av reformationens omvälvning skildras med sina rivningar, nedläggning av kloster och överförande av kyrklig egendom. Detta gällde i högsta grad för stiftets huvudort. Där inrättades också domkyrkan enligt lutherdomen. I det »nya» Skåne kom godsägaradeln att bli än mäktigare. Till kyrkorna levererades många praktfulla altarpopsatser, predikstolar och dopfuntar. Bänkinredningen förnyades. Den tydligaste exponenten för nyordningen är Genarps kyrka från 1593 som helt inrättades efter den nya lärans krav. En bit in på nästa sekel uppfördes så stadskyrkan i Kristianstad.

Denna praktfulla och unika kyrka blev Skånes enda på 1600-talet.

Efter de utarmade krigen i slutet av 1600-talet och början av 1700-talet hade de skånska kyrkorna råkat i förfall och stora reparationsinsatser krävdes. Samtidigt trädde en ny generation bildhuggare och målare in på scenen och utförde praktfulla inventarier. Här kan en lapsus noteras. Jacob Krembergs namn saknas liksom hans främsta verk – inredningen i Gårdstånga. Två i sin art unika kyrkor uppfördes – Öveds 1759–1761 och Sofia Albertina i Landskrona 1754–1788.

»Kyrkorna 1760–1860» har skrivits av Ingrid Sjöström. Periodens slutår sammanfaller med C. G. Brunius sist uppförda kyrka. Denne stridbare domkyrkoarkitekt kom från 1840 att sätta stark prägel på den skånska kyrkoarkitekturen. Många kyrkor ombyggdes för att svara mot befolkningstrycket. Allt detta redovisas av författaren. I fallet med sammanbyggnaden i Börringe får det påpekas att inte blott medeltidskyrkan i Börringe revs utan även den i Lemmeströ. Skåne hade ovanligt många patronella kyrkor vilket påverkade byggandet, men även biskopen Wilhelm Faxé engagerade sig livligt i byggnadsfrågan. Paradoxen torde vara kyrkan i Osby som i sitt ombyggda skick med plats för 1 400 personer kunde invigas 1840 av Faxé.

I Osby uppsattes 1825 en altarpredikstol. Typen rekommenderades av Överintendentsämbetet som svarande mot det klassicistiska symmetrikravet. Kritiken mot dem kom tidigt. Sjöström konstaterar att de fyra intakta har mycket stort kulturhistoriskt värde.

Ingrid Sjöström står även för kapitlet »Kyrkorna 1860–1950». Med 1860-talet inleddes en nybyggnadsperiod som fram till 1910 skulle ge landskapet 120 nybyggda tempel. Inget liknande hade setts sedan 1100-talet. Redan på 1860-talet tillkom 39 kyrkor. Ett »all time high» som undertecknad uttrycker det i guideboken »Skånes kyrkor 1050–1950». Det väldiga byggandet var främst knutet till en dramatisk befolkningsutveckling. Efter 1910 klingade byggnadsverksamheten av men bland nybyggena fram till 1950 finns flera arkitektoniskt betydelsefulla kyrkor – Hässleholm, Helsingborg (S:t Andreas), Höganäs (Himmelsfärdskyrkan).

Rivningarna blev många under 1800-talet och en stor kulturhistorisk skatt gick förlorad.

Starka arkitekter trädde in på scenen med Helgo Zettervall som den främste, men i Skåne verkade även flera betydande danska arkitekter anlitade av storgodsägare. Det storstilade byggandet exemplifieras av författaren med Borlunda, Hyby, Allhelgonakyrkan i Lund, Nosaby, Håslöv, S:t Pauli i Malmö, Fuglie och Johanneskyrkan i Malmö. Ingrid Sjöströms eftertryckliga hävdande av periodens arkitektoniska egenart och kvalité kan kanske förefalla självklar men är viktig inför framtiden. För ordningens skull skall det påpekas att Borlunda ligger nära Skarhult, inte Skabersjö. Att kalla Marsvinsholms kyrka för Balkåkra leder till onödig förvirring eftersom den senares restaurerade ruin står kvar på sin plats.

Problemet med restaureringarna och det över tid skiftande ideologiska förhållningssättet till objekten sammanfattas utmärkt av Ingrid Sjöström. Från ett i början rätt fritt idealiserande förhållningssätt kom under 1900-talet en mer historisk varsamhet att bli dominant. Till denna kopplades naturligtvis kraftigt ökade byggnadsarkeologiska insatser.

I slutkapitlet »Skånes kyrkor – kulturarv och bebyggelsehistoria» ger Markus Dahlberg och Ingrid Sjöström en översiktlig skildring där Skånes särart i förhållande till övriga svenska landskap preciseras.

Boken är illustrerad med fina och välvalda foton, ett rikt ritnings- och kartmaterial samt upplysande grafer. Därtill kommer fylliga käll- och litteraturförteckningar. Bra typografi och tryck gör den till ett verk som är användbart för kyrkohistoriker och en bredare grupp av historiskt intresserade. Trots sitt komplexa ämne är »Skåne. Landskapets kyrkor» genomgående välskriven och pedagogisk utan att ge avkall på vetenskaplig stringens.

CLAES WAHLÖÖ

Lars Hallberg

FRÄMLINGAR I FÖRSKINGRINGEN.

Katolska levnadsöden i arkivens spegel. (Skriftserie Katolsk historisk förening i Sverige 10)

Ängelholm: Fredestad förlag/Catholica 2012, 270 sid.

Katoliker har utgjort en slags anomali i svensk kyrklighet sedan 1500-talets lutherska reformation fram till 2000-talets invandring från Mellanösterns orientaliska kyrkor då detta mönster bröts.

Katoliker var inte lutheraner, och den lutherska reformationens främsta motståndare, men inte heller del av den frikyrklighet som växte fram under 1800-talets senare del och 1900-talets början. Frikyrkorna lyckades med att bli en del av svensk protestantisk kyrklighet, men misstänksamheten mot katoliker kvarstod. Det gjorde den katolska gruppen i landet utsatt, samtidigt som den var del av en kontinental kulturell och intellektuell stormakt – den romersk-katolska kyrkan. Om detta utanförskap i Sverige har relativt omfattande forskning gjorts under framför allt 2000-talet, och det är till denna kunskapsförmering som Lars Hallbergs bok *Främlingar i försakingringen. Katolska levnadsöden i arkivens spegel*, ämnar sälla sig.

Boken består i mina ögon av två delar, där den mest omfattande delen utgörs av återberättade levnadsöden likt en museal guide som berättar om spännande personer med hjälp av noggranna detaljer såsom namn, platser och årtal. Som färgstark guide betraktad är denna del av intresse framför allt för en bredare allmänhet, och möjligen även för forskningen då den kan ge ingångar till fördjupade studier om enskilda levnadsöden. Men det är framför allt den andra delen av boken som är av större vetenskapligt intresse, nämligen genomgången av olika arkiv och arkivmaterial som fanns tillgängliga (när boken gavs ut, 2012) för vidare studier av den katolska minoriteten i Sverige. För forskare med intresse för framför allt organisation och personligt material från uppsatta personer inom denna minoritet, är denna översikt av stor vikt. Även litteraturförteckningen torde ha

viss betydelse för vidare studier av de personer som porträtteras i boken.

Som religiös kristen minoritet betraktad är katolska kyrkans historia i Sverige av stort intresse, inte bara historiskt, utan även för att förstå den motsvarande process som just nu sker i Sverige vad gäller andra kristna minoriteter som exempelvis olika ortodoxa och orientaliska kyrkor, vilka inte heller de passar in i normen av protestantiska kristna kyrkor och som har foten dels i en svensk kultur dels i ett internationellt kulturellt och intellektuellt starkt samfund. Men dessa metaperspektiv och tolkande kontexter kring vad det innebar att vara minoritet beskriver boken enbart mycket litet. Det finns emellertid annan forskning som gör det, och som kan ha stort bruk av den omfattande genomgång som görs av bevarat arkivmaterial.

VIKTOR ALDRIN

Anders Jarlert

GÖTEBORGS STIFTS HERDAMINNE 1620–1999. III. Fässbergs, Älvsyssels södra och norra kontrakt. Utg. i samarbete med Bengt O.T. Sjögren och Ann-Britt Johansson.

Göteborg: Tre Böcker Förlag & Göteborgs stiftshistoriska sällskap 2016, 660 sid.

Med imponerande snabbhet har Anders Jarlert och hans medarbetare Bengt O.T. Sjögren och Ann-Britt Johansson nu fullbordat det tredje bandet av det nya herdaminnet för Göteborgs stift. Detta omfattar det 1975–2007 existerande Fässbergs kontrakt samt det gamla Älvsyssel, som 1805 delades i ett nordligt och ett sydligt kontrakt. Också dessa har numera upphört och pastoraten ingår i nya kontraktbildningar. Boken speglar indelningen vid millennieskiftet. Det är fråga om huvudsakligen landsbygd, men också en del framväxande förorter nordost om Göteborg, liksom städerna Kungälv och Uddevalla samt Marstrand, med sin frihamn och religionsfrihet redan från slutet av 1700-talet, tillhoppa drygt tjugu pastorat. Kyrkogeografiskt är det fråga om ett område, där den västsvenska, gammalkyrkliga väckelsen i schartausk tradition varit stark

I det område av stiftet som nu behandlas har flera i ett bredare kyrkohistoriskt perspektiv intressanta och/eller inflytelserika präster varit verksamma. Många av de biograferade, men naturligtvis inte alla, har varit präglade av den västsvenska kristendomstypen. Men herdaminnet omfattar en längre tidsperiod, än då denna gjort sig gällande. Som kyrkohistoriker känner Jarlert denna väckelse bättre än någon annan. Han gör sig mödan att söka placera prästerna teologiskt, och kan markera också subtila skillnader, som nyanserar en gängse bild. I den utförliga skildringen av G.T. Ljunggren (1812–1900) i Uddevalla får vi t.ex. veta att denne var »varken schartaulärjunge eller nyevangelisk utan snarast ämbetspositivist i enlighet med treståndslärans ramar». I Uddevallas intressanta prästserier får läsaren också följa hur förf. låter framställningen om Axel Hellman (1888–1982) bli till en skildring av brytningen mellan gammalt och nytt i tiden och kyrkan.

Till den gammalkyrkliga traditionens framträdande präster hörde t.ex. Henrik Fl. Ringius (1847–1925) i Solberga, uppbyren som predikant och själasörjare. Såsom inflytelserik och stilbildande är hans gärning av vidare pastoralhistoriskt intresse. Hans brev i andliga ämnen har utkommit i flera upplagor, senast 1966; en ny upplaga av hans postilla i två band trycktes i slutet på 1970-talet. Förf. markerar hur Ringius såsom förnyare av den schartauska predikotraditionen saknade motsvarighet och hans förkunnelse analyseras. I Solberga fanns under några år på 1850-talet även den bekante Carl Wilhelm Skarstedt (1815–1908), senare teologiprofessor i Lund och Jarlerts föregångare som herdaminnesförfattare. Kyrkoherde i Bokenäs var Gösta Nelson (1890–1958), som var lärjunge till Ringius, men idag genom sina grundläggande böcker om *Den västsvenska kristendomstypen* (1933–37) framför allt är känd som stiftshistoriker. Biografin om honom avslutar bandet. Jarlert har tidigare skrivit om de nu nämnda i *Svenskt biografiskt lexikon*, och levnadsteckningarna där är i herdaminnet ställvis utbyggda.

Bland de många som i senare tid velat stå i stiftstraditionen efter Schartau fanns också t.ex. Algot Erlandsson (1906–1979) i Kungälv. Han får

en utförlig biografi, som bidrar till att förklara hans i samtiden bekanta stridbarhet. I många år var han redaktör för *Göteborgs Stifts-Tidning*, där han visserligen gjorde rent hus med dess samhällspolitiserande, men istället ägnade sina skrivelser åt kyrkopolitik, »orädd och kompromisslös». Han och hans likasinnade hörde till de konservativa kritikerna av Bo Giertz (1905–1998) såsom pastoralt inriktad biskop och såsom samlande namn i Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen, där man inte engagerade sig. Sina synpunkter förde Erlandsson huvudsakligen till torgs i sin *Stifts-Tidning*, medan Giertz svarade brevledes. Genom bl.a. utförliga och analyserande brevcitat gör Jarlert det hela begripligt. Den initierade framställningen blir ett viktigt bidrag till denna del av stiftshistorien.

Viktigt är också att Jarlert i levnadsteckningen över den principfaste stiftstidningsmedarbetaren Erik Fahl (1892–1958) i Torsby inte bara utförligt beskriver hans pastoralvård. Han har också rätt ut hur denne, i litteratur om nationalsocialismen och kyrkan, förväxlats med än den ene än den andre med samma efternamn och på så sätt kommit att framstå som mera partipolitiserad än han var. Förf. berör naturligtvis den mångomskrivna kyrkonazismen och med vanlig källkritik reder han i fallet Fahl ut hur det förhållit sig.

Som brukspredikant på Jonsered fanns några år under slutet av 1800-talet Ernst Klefbeck (1866–1950), senare kyrkoherde i Sofia i Stockholm och under många år socialdemokratisk riksdagsman. Sven-Åke Rosenberg har i sin bok om *Kyrkan och arbetarrörelsen* (1948) givit en ur kyrklig synvinkel ganska negativ bild av honom. Genom ett fördjupat och breddat källstudium med bl.a. LUKA-material kan Jarlert revidera bilden och visa hur hans förkunelse visserligen var etiskt orienterad, men att han inte tvekade att peka på Kristus och hans gärning. Några tidigare riksdagsmän var Gustaf Lorentz Siwertsson (1756–1839) i Torsby, som satt i prästeståndet 1812 och 1828–1830 och Sven Hylander (1781–1841) i Kareby, som fanns där 1834. När Jarlert skildrar deras insatser ger det en intressant belysning av hur riksdagspräster kunde driva sin hembygds intressen och relatera sin insats till lokala förhållanden.

Förf:s djupa kunskaper om stiftstraditionen och dess gestalter röjs i hans ibland subtila ordval, men även genom det som kunde kallas *sat sapientiantydnings*. Det blir i sådana fall inte alltid helt enkelt för den utomstående att genomskåda sammanhangen. Om en prästfru sägs utan förklaring att efter det att hon bytt frisyrr och klippt håret »föll hår i drivor» i församlingen. Att genomslaget av en sådan privat modefråga skulle gälla mer än vanlig koaffering, och därför är värd att notera i ett herdaminne, behöver klartext. Likaså när det om en präst utan förklaring anmärks hur han noterade och gjorde skillnad om folk sade »farväl» eller »adjö». Om några andra sägs endast att en »for till Åh», medan en annan »tackade nej till att medverka på Åh» utan att detta pastoralthistoriskt förklaras för en fåkunnig. När det ibland endast genom (efter)namnet refereras till någon i stiftet uppenbarligen välkänd präst för att på så sätt med ett enda ord förklara ett stort sammanhang vore en sentida, framtida eller utomstiftlig läsare likaså betjänt av förklaringar eller en hänvisning. Det kan därvid t.ex. vara fråga om att visa hur rösterna vid ett prästval varit delade mellan sökande med olika andlig profil.

Att Conrad Oberlin (1827–1863) i Uddevalla är stamfar för en idag levande yngre släktgren Rodhe blir uppenbart endast för den som inser att fotnotens kryptiska förkortning »SSK» avser en hänvisning till *Svenska släktkalendern*, där detta utreds. En förkortningslista eller notering i litteraturförteckningen hade här underlättat.

Herdaminnet bygger som tidigare på ett brett källmaterial från skilda sammanhang och detta redovisas i över 1 900 fotnoter. Det är tydligt hur förf. sökt få med så mycket information som möjligt i varje biografi och framställningen blir ibland lapidarisk. Prästernas ämbetsberättelser är viktiga källor, som kommer till flitig användning, liksom också predikningar och brevmaterial. Ämbetsberättelserna och även lekfolkets iakttagelser bevarade i LUKA rymmer åtskilliga pregnanta formuleringar, som bidrar till personkaraktäristiken. När många predikningar citeras och analyseras bidrar detta på ett utmärkt sätt likaså till den viktiga teologiska analysen.

Trots för ändamålet tillskjutna medel har utgivarna begränsat sig till att i detta band endast införa porträtt av avlidna präster. Att nu levande inte syns till kan idag beklagas och man gör det säkert ännu mer i framtiden.

Det är i hög grad berömvärdt att man gjort sig mödan att exciperera fram detaljerade personbibliografier – genom sina skrifter kommer ju de biograferade själva till tals. Emellertid är dessa litteraturlistor så tätt tryckta att de tyvärr blivit mycket svåröverskådliga (s. 360 ger t.ex. syn för sägen). Ett önskemål för de kommande banden, värdt att ånyo framföra, vore därför att de gjordes typografiskt mera spatiösa och på så sätt tillgängliga också för den i materierna ovane. Detta kunde förslagsvis ske genom att – i likhet med t.ex. Carlquists eller Edestams moderna herdaminen – ett tankstreck enkelt infogades mellan varje post. Ett önskemål vore också att familjeuppgifterna över lag bleve mer fullständiga. Som man förväntar sig i ett biografiskt referensverk redovisas för en del barn yrkesförhållanden och äktenskap, medan det om andra inte står någonting alls. Det blir övertydligt när det är inkonsekvenser t.o.m. i samma syskonkull.

Dessa recensentens avslutande marginalanteckningar skymmer naturligtvis inte det stora värdet av det här anmälda herdaminnesbandet. Det sluter sig väl till de föregående och man ser med tillförsikt fram emot fortsättningen, som verkligen ligger i de bästa händer.

OLOPH BEXELL

Klas Lundström & LarsOlov Eriksson (red.)

DET STORA UPPDRAGET. EFS mission 1866–2016.

Uppsala: EFS läser 2016, 511 sid.

I drygt 130 år var EFS bokförlag ett av de viktigaste bokförlagen i Sverige. Under en period var det till och med störst i Sverige, alla kategorier. Vid början av 1990-talet drabbades det av en ekonomisk svacka och köptes till sist upp av bokförlaget Verbum.

En av höjdpunkterna i rörelsens bokutgivning inträffade 1956 då EFS fyllde 100 år. Detta år gav

man ut tre mycket viktiga böcker: Allan Hofgrens s.k. bokfilm *Med Gud och hans vänskap. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 100 år*, den 36:e upplagan av Rosenius *Dagbetraktelser* samt Sven Lodins klassiska biografi *C. O. Rosenius. Hans liv och gärning*.

Det faktum att EFS-rörelsen 1992 förlorade sitt bokförlag innebar inte att man miste sin kompetens vad gäller bokutgivning, däremot att distributionskanalerna blev krångligare. Detta är ett beklagligt faktum, inte minst för dagens kyrko- och missionshistoriska forskning.

I samband med rörelsens 150-årsjubileum, 2006, gav man ut en liten skrift på 120 sidor, *I detta tecken. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen 150 år* (red. Inger Hägg). Boken innehåller en del intressant material men ger ändå intryck av att den publicistiska storhetstiden är passerad och väcker blandade känslor. Den distributionskanal man valde, EFS läser, är inget traditionellt bokförlag utan förefaller snarast vara en funktion inom EFS rikskansli.

Fem år senare utkom boken *Kenisha. The Roots and Development of The Evangelical Church of Eritrea 1866–1935* (2011). Boken skrevs av Karl-Johan Lundström (med bistånd av hustrun Maj-Britt) och slutredigerades av Ezra Gebremedhin. Det är en imponerande missionshistorisk framställning, rikt illustrerad och med förnämlig layout. Tyvärr misslyckades EFS läser med att sprida boken i Sverige. Enligt Libris-systemet (libris.kb.se) återfinns boken bara på Nordiska Afrikainstitutet i Uppsala, Södertörns högskola samt Linné-universitetet. Däremot har boken via sitt internationella förlag, Red Sea Press, nått ett antal universitetsbibliotek runtom i världen (se worldcat.org).

Det är därför beklagligt att EFS åter misslyckats med distributionen, när man nu fått fram en av sina mest imponerande böcker någonsin: *Det stora uppdraget. EFS mission 1866–2016*. Som läsare tänker man: Hur ofta produceras sådana böcker i Sverige? Enligt Libris-registret återfinns boken på 5 offentliga bibliotek, medan Camilla Läckbergs bok *Häxan* finns på 113!

Den bok som läsaren får i sin hand, *Det stora uppdraget*, är en fantastisk slutprodukt på ca 510 sidor. Redaktörerna Klas Lundström och LarsOlov

Eriksson har styrt en författargrupp på ca 30 personer. En särskild eloge förtjänar Jonatan Knutes (art director), Benjamin Kruse (formgivare, illustratör) samt Martin Nilsson (bildredaktör här liksom till *Kenisha*). Bilder, kartor, layout – allt samverkar och ger läsaren en känsla av atmosfären när det begav sig. Man förflyttas till tid och rum: Per Stjärne vid den etiopiske kejsarens palats (s. 114), missionärskonferensen i Nakamte 1952 (s. 119), den indiske helbrägdagöraren Mahesh Kumre med familj (s. 193). Kombinationen text, bild och bildtext firar triumfer, t.ex. när man beskriver hur sjuksköterskan Greta Johansson (Uhlin) i Ilula i Tanganyika 1939 lyckades bota en åsna och därefter fick se människor strömma till hennes nyöppnade klinik. På s. 243 får man se både »kliniken», ett slags hydda, och åsnan under pågående behandling!

Boken gör anspråk på att vara indelad i åtta delar. Självt hävdar jag att den är indelad i nio och att den sista utgör ett slags höjdpunkt i denna magnifika bok. (Vi återkommer till detta.)

STRUKTUR

Det stora uppdraget börjar med en inledande del som ger grundläggande missiologiska perspektiv. De tre kapitlen fångar upp mycket av EFS missionsteologi när allt började, runt 1866, ända fram till nutid. Mycket är känt sedan tidigare men presenteras på ett fräscht sätt. Särskilt givande är Stefan Holmströms artikel »EFS missionssyn», där han visar att denna vilar på de fyra »all-orden» i Matt. 28: All makt – alla folk – alla bud – alla dagar. Denna första del fungerar som en god plattform för det som följer.

Del 2, »Missionsländerna» (s. 28–319), utgör bokens huvuddel. Där får man möta det faktiska missionsarbetet under 150 år i sju länder samt de s.k. oromo-expeditionerna. Av naturliga skäl lyfts särskilt Eritrea, Etiopien, Indien och Tanzania fram. Framställningarna är gedigna och lyckas sätta in missionssatsningarna i respektive kontext: politiska och religiösa förhållanden, den koloniala utvecklingen och övergången (eller återgången) till självständighet, kyrkans framväxt ur den tidigare missionen, och så vidare. Överlag är bidragen väl-

skrivna och intressanta. Däremot kan man fundera över vissa politiska analyser: Vilken distans hade egentligen EFS mission till 1970-talets katastrofala *ujamaa*-experiment i Tanzania? Hur övervägt var agerandet i Etiopien under kejsar Haile Selassies tid respektive revolutionsåren? Till sådana frågor har framtida forskning anledning att återkomma.

Delarna 3–7 är mer spretiga men bidrar till att ge boken bredd och innehåller många intressanta bidrag. Del 3, »Mission bland svenskar i andra länder», tar upp verksamhet riktad till svenska utvandrare (främst USA), sjömansmission och arbete bland svensktalande estländare. Även EFS' »sjömansmission» (s. 327, 330) och inte bara dess »hednamission» föregrep motsvarande arbete från Svenska kyrkan med åtskilliga år. Vad säger det om Svenska kyrkan på 1800-talet – och säger det något om läget idag?

I del 4 skildras »Barn och ungdomars engagemang». År 1950 var inte mindre än 15 missionärer understödda av söndagsskolor och barngrupper. Samma år ansvarade juniorerna ekonomiskt för 10 missionärer, däribland de senare så kända Per och Valborg Stjärne, medan pojkgруппerna i Sverige stödde en blindskola i Etiopien och flickgrouperna ett småbarnshem i Indien (s. 344f., 348 – här finns dock en viss textöverlappning).

Idel 5–7, »nöd hjälps- och flyktingarbete», »arbete i relation till muslimer» och »röster från Syd», återkommer perspektiv som tagits upp tidigare men nu ges en mer tematisk behandling. Även här ger boken anledning till reflexioner, till exempel vad gäller u-hjälp. Modern u-hjälp har många av sina rötter i 1800-talets starka missionsengagemang. Är den inte därmed ett slags »sektariserad internationell diakoni» (se även s. 466–469)?

Bokens del 8, »Övrigt», behandlar ett antal frågor som ofta ligger på ett meta-plan: Missionärsutbildning – missionsinformation för »öga, tanke och handling» (av Martin Nilsson) – tre missionsteologer – missionärsgravarna vid Bromma kyrka (tänk att en namnlista med korta biografier kan vara så gripande!) – missionens och civilsamhällets roll i svenskt bistånd – samverkan med Svenska kyrkan – visioner för framtiden. Birger Olssons framställning »Tre missionsteologer» är intressant. Däremot

kunde han besparat sig den inledande slängen mot Axel B. Svensson, en av grundarna av Bibeltrogna Vänner (s. 453). Om man vid Köpenhamns universitet kan skilja mellan »konservativ» och »ortodox» bibelsyn borde begreppen fungera också i Lund och Uppsala.

Bokens första bilaga (s. 482–506) är en av bokens höjdpunkter, och egentligen en nionde del. Här förtecknas en stor del av bokens huvudaktörer eller kanske »hjärtnar»: I tvåspalt, på 24 sidor, listas drygt 1100 missionärer med födelsedag (samt ev. dödsdag) samt tjänstgöringsland och placering. Det är en magnifik avslutning som krävt ett otroligt arbete. Att listan har vissa brister (stavfel, felplaceringar m.m.) är nästan oundvikligt, men ibland är principerna svårbegripliga: De ca 30 personer som burit namnet Andersson – står de i bokstavsordning, åldersordning eller återges äkta makar parvis (s. 483f.)?

REFLEXIONER

En bok som *Det stora uppdraget* ger inte bara upphov till många läsoplevelser utan även till många reflexioner. Låt mig lyfta fram några sådana.

Visioner. Boken är genomsyrad av visioner, särskilt den första tredjedelen. Särskilt viktigt är att dessa delades av styrelsen, missionärerna och missionsvännerna. Framför allt gäller det »oromo»-visionen, att nå det afrikanska oromofolket (»galla») med evangeliet. Gustav Arén har i sin avhandling, *Evangelical Pioneers in Ethiopia* (1978), lyft fram denna visions stora betydelse. Här aktualiseras visionen på nytt, men Stefan Holmström vågar citera den i dess ursprungliga formulering: *Till Galla eller dö!* (s. 18). Denna formulering har på senare tid betraktats som så anstötlig eller pinsam att varken Arén eller Lundström-Gebremedhin citerat den i sina böcker. Och dö, det gjorde pionjärmissionärerna förvisso. År 1869 dog fyra i sjukdom och två blev mördade (s. 33).

Uthållighet. Ett av de utmärkande kännetecknen på EFS-rörelsen, långt in på 1900-talet, verkar ha varit uthållighet. Trots alla motgångar som man mötte, och att många av de första missionärerna dog eller dödades, fanns det hela tiden nya mis-

sionärer att skicka ut. Efter år av umbäranden och misslyckanden tvingades styrelsen 1877 konstatera att man inte kunde skicka fler missionärer till Afrika – fältet var fullt! Man valde att starta ett nytt arbete, i Indien, för att ha någonstans att skicka de otåliga missionärskandidater som stod på kö (s. 183).

Framsyntheten. Det är lätt att vara efterklok men svårt att vara klok före. Trots detta kan man konstatera att många missionärer, vare sig de agerade med eller utan styrelsens stöd, ofta kom att fatta visa beslut, inte minst i de komplicerade förhållanden som rådde i Abessinien (Etiopien) på 1800-talet. Boken visar, liksom tidigare forskning, att de goda besluten var fler än de dåliga. Det faktum att missionsarbetet lyckades överleva kriserna i Eritrea och Etiopien på 1930-talet, och bitvis blomstra, visar hur gediget arbetet var i grunden (s. 45ff., 111ff.).

Missionens betydelse för kvinnorna. Det är anmärkningsvärt hur lite »credit» som kristen mission, i detta fall EFS, fått av den moderna feminismen för sitt kvinnoarbete. Det är ingen tillfällighet att många kvinnor på missionsfälten, och i ett tidigt skede, blev kristna. Många missionärer – inte minst männen! – har gjort exceptionella insatser för flickor och kvinnor på missionsfälten. Sjukvården har naturligtvis kommit många kvinnor till gagn, bland annat har förlossningsvården ofta prioriterats. Minst lika anmärkningsvärt är det faktum att man ofta och tidigt satsade på flickskolor. Redan på 1800-talet utgjorde flickorna en mycket stor andel av elevantalet på EFS missionsskolor.

AVSLUTNINGSVIS

Det stora uppdraget är ett stort och lyckat projekt men det innebär inte att allt är idealiskt eller perfekt. Här vill jag ge exempel på saker som kunde varit annorlunda.

Större vidsynthet. EFS är inte den enda rosenianska aktören i Sverige. Det hade funnits anledning att belysa de båda schismerna inom EFS: Vilka effekter gav konflikten på 1870-talet, då Svenska Missionsförbundet uppstod, för missionsarbetet? Det perspektivet saknas i boken. Ännu mer beklaglig är tystnaden kring relationen till Bibeltrogna Vänner (numera Evangelisk Luthersk Mission

– BV). De båda organisationerna har sedan 1911 existerat i varandras närhet i Eritrea och Etiopien och influerat varandra, både vad gäller missionärer och inhemska krafter. Den italienska fascismens agerande 1935–1936, som ledde till att både EFS och BV förlorade sina afrikanska missionsfält, ledde till att EFS påbörjade ett nytt arbete i Tanganyika (Tanzania) och BV i Kenya. Att det kunde blivit tvärtom (EFS i Kenya och BV i Tanzania) lyfter jag fram i min bok *A Door Opened by the Lord* (2008, s. 64), men i *Det stora uppdraget* fokuseras uteslutande EFS-perspektivet. En större vidsynthet hade inte varit fel.

Underskattning av missionens betydelse. Vad värre är, boken misslyckas ofta med att lyfta fram den kristna missionens oerhörda betydelse och åtskilliga av dess »succéer». Att Mekane Yesus-kyrkan har en stor tillväxt nämns, men hur exceptionell den är lyfts inte fram tillräckligt, inte heller den lutherska kyrkans (ELCT:s) tillväxt i Tanzania. Mellan åren 1985 och 2015 mer än sexdubblades antalet medlemmar, från 1 miljon till 6,5 miljoner. Det innebär att i Tanzania har andelen lutheraner ökat från 4,6 % av befolkningen till 12,9 % på 30 år (s. 287). Med andra ord: 1985 var en kristen av tio lutheran, nu är det var tredje eller fjärde. Inte heller lyckas boken riktigt förmedla vilka exceptionella sjukvårdsinsatser de kristna utfört i Indien. År 1970, 23 år efter landets självständighet, utgjorde de kristna ca 2 % av befolkningen, men kyrkorna ansvarade för ca 25 % av all sjukvård. Och sjukhuset i Padhar, som EFS grundat, var det främsta sjukhuset vad gäller cancervård – i en region som omfattade 60 miljoner människor (s. 211–213).

Kvinnliga präster. Att många kvinnliga missionärer har gjort stora insatser och haft märkliga livsöden framgår gång på gång i boken, t.ex. Elsie Winqvist, Vivi Rinman och Valborg Stjärne (s. 43, 101, 199). Men vad gäller senare tider är för många av författarna en fråga nästan viktigare än allt annat: frågan om kvinnliga präster (se t.ex. s. 166f., 219f., 293). Att någon skulle kunna ifrågasätta denna ordning, till exempel i missionsländerna, antyds knappt. Engagemanget är så kraftfullt att boken ibland riskerar att tappa sin annars så sobra stil. På s. 221 återges en bild på en »historisk präst-

vigning» 2015 i Chhindwara i Indien, då kyrkan fick sina första kvinnliga präster. Trots att helsidesbilderna i boken är på 20 x 28 cm (boken klassas i Sverige som foliant) går det inte att urskilja en enda kvinnlig präst på fotot! Det som syns är en lång procession med ett 20-tal män och därtill några enstaka kvinnliga gudstjänstdeltagare – men var finns de kvinnliga prästerna? Längst bak, skynda.

Ökande distans till dotterkyrkorna. Att EFS med åren rört sig i en teologiskt allt mer liberal riktning görs inte särskilt tydligt i boken men skiner ibland igenom. Den skarpa kritiken från Mekane Yesus-kyrkan i Etiopien och ELCT i Tanzania mot Svenska kyrkan nämns (s. 168f., 285f.), men inte att den indirekt även drabbar EFS. Det anmärkningsvärda är alltså att EFS varit med om att ge upphov till två av världens största lutherska kyrkor, tillika två av dem som växer allra mest. Samtidigt som dessa växer, ökar deras teologiska distans till moderorganisationen (vilket dock antyds med en mycket diskret formulering på s. 297).

Det stora uppdraget är alltså en vacker, innehållsrik och tankeväckande bok som skildrar EFS missionsarbete under 150 år. Det är utmärkt att den kommit ut nu: Den är ett monument över en tid som börjar kännas allt mer avlägsen. Nu får vi vänta med spänning på hur de unga afrikanska och asiatiska kyrkorna för sin del av forskningen vidare.

RUNE IMBERG

Ragnhild Lundgren

STRÄNGNÄS DOMKYRKOBIOTEK.

Systematisk katalog över tryckta böcker. Band I–II. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd 75)

Skellefteå: Artos Academic 2017, 688+510 sid.

Domkyrkoberget i Strängnäs är ett unikt exempel på en samlad och levande ecklesiastik miljö med avtryck från århundraden av växlande bruk och med levande planer för fortsatt utnyttjande för framtiden. Förutom domkyrkan som sådan finns

här bland annat konsistorie- och tryckerihuset, som idag utgör stiftskansliets lokaler, och på en av slutningarna den imponerande Roggeborgen, som bland annat tjänat som lokal för Strängnäs gymnasium och senare som filial till Kungliga Biblioteket under namnet Roggebiblioteket. På en annan slutning ligger den nyrenoverade Biskopsgården. Helt kongenialt kan denna helhetsmiljö uppvisa det enda i sin originalmiljö kvarvarande katedralsbiblioteket i Sverige.

Den förra domkyrkobibliotekarien Ragnhild Lundgren genomförde – vid sidan av visningar av biblioteket för intresserade grupper och assistans av tillresande forskare – under sin tjänstgöringstid olika delprojekt för bibliotekets inventering. Bland andra tidigare delprojekt kan nämnas en inventering av polonica i domkyrkobiblioteket i samarbete mellan Ragnhild Lundgren och professor emerita i polska vid Stockholms universitet Ewa Teodorowicz-Hellman. För denna insats mottog Ragnhild Lundgren år 2013 den polska förtjänstmedaljen för främjande av polsk kultur (Odnaka Honorowa Zaslugy na Kultury Polskiej). Efter ett lika oförtruttet som noggrant arbete har Ragnhild Lundgren nu kunnat presentera en systematisk katalog över bibliotekets samlade bestånd. På initiativ av bland andra Oloph Bexell har den tryckta katalogen utgivits i två band.

Det första bandet inleds med ett förord av domprosten i Strängnäs Christofer Lundgren, tillika Ragnhild Lundgrens son. Därefter följer Ragnhild Lundgrens introduktion till biblioteket på svenska och engelska. I den engelskspråkiga versionen återfinns en bibliografi över källor, litteratur och databaser av intresse för projektet, bland annat med de tidigare fyra katalogerna över domkyrkobibliotekets bestånd – två otryckta och två tryckta (1776 samt 1863–1864). Den informationen är av så vital betydelse att en läsare kanske snarare letar efter en samlad bibliografi på dess traditionella plats i ett verk med vetenskapliga ambitioner: mot slutet av andra volymen? En artikel av professor emeritus i idéhistoria vid Stockholms universitet Erland Sellberg – också den på såväl svenska som engelska – sätter in biblioteket i dess humanistiska och reformatoriska sammanhang. Därefter följer

i 3 732 poster på dryga 1 000 sidor en detaljerad presentation av bibliotekets bestånd. En svensk-engelsk ordlista har upprättats över några använda termer i beskrivningarna av de olika banden. Ett antal färgillustrationer ger exempel från bokbeståndet och dokumenterar bibliotekslokalen.

Utgivningen av en samlad katalog är givetvis en utmärkt hjälp för alla dem som har intresse av att arbeta i biblioteket eller av olika anledningar vill söka detaljinformation om dess bestånd, inte minst genom att boken förhoppningsvis görs tillgänglig på forskningsbibliotek världen över. De två katalogbanden kompletteras av publiceringen i biblioteksdatatabasen Libris.

En detaljanmärkning måste göras med avseende på användbarheten. Det gäller de fyra register som återfinns i slutet av andra bandet. Tre av dessa register avser personer. Det första rubriceras kort och gott »Register över personer»; vidare återfinns »Register över boktryckare» samt »Register över provenienser». Det hade inte kostat många sidor att flytta »Register över personer» till volymens sista sidor och dessutom dit tillföra personerna som återfinns i de mer detaljerat uppställda boktryckar- och proveniensregistren. Detta hade samlat alla i volymerna förekommande personnamnen på ett och samma ställe. Alternativet hade varit att för tydlighets skull beteckna det första registret »Register över författare och i böckerna omnämnda personer» eller liknande.

Vidare måste en skönhetsfläck beklagas, nämligen att Ragnhild Lundgren på omslagets rygg felaktigt benämns Ragnihild. Så mycket tristare då det är den sidan som först vänds mot läsaren i hyllan. I övrigt har några stickprov visat att volymerna tycks såväl minutiöst noggrant förtecknade som boken väl korrekturläst.

Ragnhild Lundgren och Strängnäs domkyrkoförsamling med Aspö är att gratulera till det genomförda projektet, liksom de forskare som nu kan ta del av resultatet. Att Ragnhild Lundgren fått en efterträdare som domkyrkobibliotekarie i fil.dr Elin Andersson säkrar för framtiden såväl kompetent assistans till forskare och visningar för grupper som fortsatt arbete med de nya upptäckter som efter hand kan föras till katalogen, som ju till sin natur

egentligen aldrig kan uppfattas som helt avslutad, även om den nu så förtjänstfullt föreligger i tryck.

FREDRIK SANTELL

Göran Åberg

GÖRAN ÅBERGS TRYCKTA SKRIFTER OCH ARTIKLAR 1972–2016. Bibliografisk förteckning. (Växjö stiftshistoriska sällskap Meddelande 21)

Växjö: Växjö stiftshistoriska sällskap 2016, 103 sid.

Göran Åberg disputerade i kyrkohistoria i Lund 1972 och blev docent och lektor vid lärarhögskolan i Jönköping. Samtidigt har han varit ledamot av domkapitel och kyrkomöte samt haft andra kyrkliga ansvarsuppgifter på kyrkans olika nivåer. Sin hembygd i södra Vätterbygden har han varit trogen hela livet, både vad gäller bostadsort och forskningsintressen. Hans avhandling, *Enhet och frihet* (1972) rörde den Jönköpingsbaserade Svenska alliansmissionens bakgrund och tillkomst och i *Sällskap – samfund* (1980) fullföljde han framställningen fram till 1950-talets mitt. Under mer än fyrtio år har han i ett omfattande kyrkohistoriskt författarskap skildrat framför allt Jönköpings stads och läns och Växjö stifts kyrkohistoria. Det kan där nämnas hans stiftshistorik i flera upplagar, som även för bruk i vänstiftet översatts till engelska, liksom hans stora bok om *Emilie Petersen – Mormor på Herrestad och hennes nätverk* (2005). Åberg är ingen lokalhistoriker i mängden, utan låter hela tiden sin vetenskapliga skolning prägla framställningen. Hans publicerade skrifter är många och täcker breda fält.

Därtill har han flitigt medverkat i lokalpressen. Under snart fyrtio år har han nästan varje vecka publicerat sig i *Jönköpings-Posten* med kulturartiklar eller bokrecensioner. Av särskilt intresse där är hans återkommande religionssociologiska undersökningar av gudstjänstlivet i Jönköpings kommun.

När *Svensk historisk bibliografi* – med dess omfattande kyrkohistoriska avdelning – inte längre trycks är det mycket lätt hänt att ett flitigt författarskap av det här slaget, trots höga kvaliteter,

kommer undan, blir svårfunnet och avglömt. När därför Växjö stiftshistoriska sällskap – där Åberg är vice ordförande – tagit initiativet till att han skulle sammanställa och ge ut sin bibliografi är alltså detta mer än välkommet. Bibliografin förtecknar alla hans böcker och uppsatser i olika publikationer. Ibland ges också en mycket kort presentation av innehållet. Därutöver finns en särskild avdelning på över trettio sidor, där ett urval av hans över 800 dagstidningsartiklar förtecknas, dvs. allt det som rör religioner, kyrkor och samfund, undervisningsfrågor samt regional och lokal historia. Ett finmaskigt register till hela boken underlättar sökningen.

Bibliografier är grundläggande redskap för all humanistisk forskning och naturligtvis för kyrkohistoriker. När de trycks blir ett tema eller författarskap överskådligt och sammanhållet. Internet med sina automatiska sökrutiner är bra på sitt sätt, men är ändå klart underlägset bläddrandet i en tryckt förteckning med möjlighet till intellektuell reflexion och upptäckter av intressanta publikationer, vars existens man inte hade en aning om. En personbibliografi har ambitionen att publicera ett författarskap i dess totalitet.

Förr var läroverkskollegierna i de svenska stifts- och residensstäderna långt mer än nu akademiskt präglade kulturhärदार. Bland lektorerna fanns doktorer och docenter på plats runt om i landet och medverkade i lokalsamhällets liv. Många av dem gav ut böcker och skrev flitigt om sina områden i lokaltidningarna. De presenterade ny forskning och blev kulturförmedlare av exceptionellt slag. Många sådana finns inte kvar idag. Men den idag över åttioårige Göran Åberg har fungerat just så och han är på sitt sätt sinnebilden för den lärde och ständigt forskande landsortslektorn, en verklig folkbildare.

OLOPH BEXELL

SAMLINGSRECESSION

David Thurfjell

DET GUDLÖSA FOLKET. De postkristna svenskarna och religionen.

Stockholm: Molin & Sorgenfrei förlag
2015, 295 sid.

Bengt Kristensson Uggla

KATEDRALENS HEMLIGHET. Sekularisering och religiös övertygelse.

Skelleteå: Artos & Norma bokförlag
2015, 255 sid.

»Sekularisering» är ett begrepp som stötts och blötts bland kyrkohistoriker och religionssociologer under lång tid. Övertygelsen om att religion och religiösa övertygelser på sikt kommer att förpassas till historiens skräphög, grundtanken i det s.k. sekulariseringsparadigmet, har det senaste decenniet falsifierats. Undersökningar av såväl Sverige som andra delar av Europa och Nordamerika har visat att religionens ställning förvisso förändrats men att den alltjämt är en viktig komponent i det moderna samhället. Vår tids globalisering med ökade migrationsströmmar har också förstärkt intrycket av att sekulariseringsberättelsen inte längre håller.

Även om det är många kyrkohistoriker som på olika sätt kommit att närma sig frågan om religionens förändrade ställning under modern tid så har det saknats en övergripande syntes över religionens plats i det svenska samhället under 1900-talet fram till idag. Med den medialt uppmärksammade boken *Det gudlösa folket* har professorn i religionsvetenskap vid Södertörns högskola, David Thurfjell, fyllt detta tomrum.

Det empiriska underlaget för Thurfjells studie är intervjuer med personer ur det som skulle kunna definieras som en svensk sekulariserad medelklass, och särskilt intresserar han sig för diskrepansen mellan hur man inom denna grupp väljer att positionera sig själv i förhållande till religion och de religiösa handlingar som man faktiskt, om än

indirekt, värnar om och upprätthåller. Thurfjell benämner denna grupp för »de postkristna sekulära svenskarna». Det finns alltså en spänning mellan bilden av Sverige som kanske världens mest sekulariserade land (jfr World Values Survey) och de beteendemönster och traditioner som många svenskar uppvisar.

Boken består av åtta kapitel och det är framför allt de tre första som är av särskilt intresse ur ett kyrkohistoriskt perspektiv. I det inledande kapitlet redogör Thurfjell för hur religiositet kan mätas på olika nivåer, t.ex. på rättens område, graden av organiserad religionstillhörighet eller utifrån trosövertygelse. Huruvida Sverige är ett land präglad av sekularisering får olika svar beroende på vilken nivå man undersöker. Det är självklart så att Sverige de senaste 150 åren genomgått en juridisk sekularisering. Vad gäller religionstillhörighet är bilden mer problematisk. Alltjämt är t.ex. drygt sex miljoner invånare medlemmar av Svenska kyrkan och även om gudstjänstdeltagandet har minskat så finns det, menar Thurfjell, mycket som talar för att kyrksamheten var nästan lika låg för ett sekel sedan. I praktiken tycks således inte mycket ha förändrats, även om vi matas med bilden av att 1900-talet har varit sekulariseringens århundrade. Idag är endast ca 15 procent av befolkningen fullt ut sekulariserad, i så motto att de inte är personligt religiösa eller medlemmar i ett samfund.

Bokens andra kapitel sammanfattar på ett flyhänt sätt svensk kyrkohistoria från Gustav Vasa fram till i dag, med fokus på 1800- och 1900-talen. Ett intressant och spännande resonemang i detta kapitel är den redogörelse över den betydelseförskjutning av ordet »kristen» som skett sedan slutet av 1800-talet fram till idag. Thurfjell visar att begreppet har snävats in »från att ha varit brett och inkluderande till att bli snävt och exkluderande» (s. 39). Övertygande visar Thurfjell att orsakerna till denna betydelseförskjutning står att finna i den religiösa pluralisering som kännetecknade det sena 1800- och det tidiga 1900-talet. I mångt och mycket har förändringar och debatter inom Svenska kyrkan underlättat denna betydelseförskjutning. I sin iver att anpassa sig och vara anti- auktoritär förefaller det som att Svenska kyrkan

tappade tolkningsföreträdet vad gäller möjligheten att definiera begreppet »kristen». I mötet med väckelsen och sekulära strömningar blev det omöjligt att »upprätthålla ett inklusivt kristendomsbegrepp i de breda folklagren» (s. 65). Många svenskar har med andra ord förlorat ett religiöst kristet språk som var naturligt för tidigare generationer. För de postkristna sekulära svenskarna är det på grund av denna betydelseförskjutning inte längre möjligt att kalla sig »kristen», men man firar alltså gärna kristna högtider, betalar sin medlemsavgift till kyrkan, upprätthåller kristna seder som dop och ger nyfödda klassiskt kristna namn etc.

I bokens tredje kapitel uppehåller sig Thurfjell vid den sekulära religionskritikens historia och dess inflytande på de postkristna sekulära svenskarna. Den religionskritik som är så vanlig i den grupp som Thurfjell undersöker har också den sin grund i en inhemska svensk förståelse av begreppet »religion». Begreppet har definierats av ateistiskt sinnade debattörer, och har kommit att kopplas samman med en fundamentalistisk religiös övertygelse. Att vara »religiös» har därför oftast uppfattats som något negativt, vilket vi ska återkomma till nedan. Thurfjell diskuterar också ateismens historia, vilket blir en angelägen parallellhistoria till den kyrko- och idéhistoria som vi kyrkohistoriker tenderar att fokusera på. Kapitlet, som också inkluderar ett avsnitt om feministisk religionskritik, ger en viktig bakgrund till den religionskritik som förefaller vara utbredd bland de postkristna sekulära svenskar som Thurfjell intervjuat.

Författaren problematiserar också modernitetens historiografi, och menar att det är fråga om en linjär historieskrivning »som smickrar berättaren genom att placera denne vid historiens slutpunkt och uppfyllelse» (s. 111). I en sådan berättelse har Sverige och svenskarna, utifrån en rad religionskritiska argument, gjort upp med religion eftersom det är omodernt och något som kännetecknar andra. Detta avståndstagande från religion är också en förklaring till att vissa människor kan beskriva sig som troende men värjer sig inför att kallas religiösa. Det senare blir ett skällsord i världens modernaste land.

I det följande diskuterar Thurfjell nyandlighetens inverkan på de postkristna sekulära svenskarnas

tankemönster (kap. 4) och hur många i dagens Sverige har en positiv bild av buddhism (kap. 5). Intressant här är de kopplingar mellan en modern form av buddhism och protestantism som Thurfjell lyfter fram. Ironiskt nog har flera av de drag i den buddhism som attraherar de postkristna sekulära svenskarna sitt ursprung i den protestantiska tradition som de vänt ryggen. Thurfjell tar därefter (kap. 6) upp frågan varför det för många kan vara pinsamt att få epitetet »kristen». Han för här intressanta resonemang om exkludering och inkludering men också om konsekvenserna av de nära banden mellan Svenska kyrkan och majoritetssamhället, vilket bl.a. bidragit till att begreppet »kristen tro» fått definieras av företrädare för väckelsekristendomen och religionskritiker.

Likaväl som buddhism är en religion med positiva konnotationer för majoritetssvenskarna är islam det motsatta. Islam återkommer påfallande ofta i de religionskritiska kommentarer som intervjupersonerna ger uttryck för (kap. 7). Detta kan ses som ett uttryck för den negativa kodning av begreppet »religion» som beskrivits ovan.

Sammanfattningsvis kan Thurfjell konstatera (kap. 8 och slutordet) att föreställningar och attityder lever kvar medan dogmerna har kastats ut och riterna upphört att praktiseras. Thurfjell talar om detta i termer av »kristna avlagningar».

Thurfjell har skrivit en läsvärd och relevant bok, men även om man känner igen sig så kan det finnas anledning att diskutera representativitet och i vilken mån hans empiriska resultat kan utgöra grund till en teori om religionens plats i det svenska samhället i stort. Fokus ligger som sagt på den grupp som Thurfjell kallar de postkristna sekulära svenskarna. Om än en inflytelserik grupp så representerar den bara en viss del av det svenska samhället. Utifrån ett kyrkohistoriskt perspektiv kan man också litet spetsfunderat konstatera att Thurfjells karakterisering av det svenskkyrkliga landskapet är något onyanserad. All konservatism inom Svenska kyrkan kan t.ex. inte reduceras till högkyrklighet.

I boken *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse* slår Bengt Kristensson Ugglå, professor i filosofi, kultur och företagsledning vid Åbo Akademi, ett slag för tron som ett

rimligt, eller till och med naturligt alternativ i vår tid. I den meningen har han en liknande ansats som till exempel den tyske sociologen Hans Joas.¹ Ur ett kyrkohistoriskt perspektiv är det framför allt de två första – »Postsekulära oklarheter» och »Krackelrande berättelser» – av bokens tre delar som ter sig mest intressant.

Utgångspunkten är det moderna sekulariseringsparadigmet som bidragit till det som författaren omnämner som »några grundläggande distinktioner», vilket då kan handla om motsatspar som privat–offentligt, religiöst–sekulärt och, skulle jag vilja tillägga, kvinnligt–manligt. Hur denna tudelning och de diskurser (författaren talar i termer av »språkbruk» och »grammatik») som omger dem har format och till stor del alltjämt formar oss, blir tydligt i författarens resonemang om begreppet »religiös». Kristensson Ugglas kan precis som Thurffjell visa att begreppet »religiös», likt begreppet »kristen», har genomgått en betydelseförändring. Igenkännande får man (dessvärre) instämma med författaren att »religiös» i svensk kontext omkodats till något negativt, betecknande en oreflekterad och inskränkt hållning. Hur denna förändring av betydelsen av begreppet »religiös» uppkommit och vilka konsekvenser den fått i Sverige, men även i andra västerländska samhällen, skulle vara en intressant kyrkohistorisk uppgift.

Det är den moderna kyrkohistorien som avhandlas, och då särskilt hur en sedan decennier nedärvd rädsla för och/eller skepsis till religion i det svenska samhället tar sig uttryck. Ett sådant uttryck är debatten om skolavslutningar med religiösa inslag. Här konstaterar författaren helt korrekt att debatten redan i sin utgångspunkt är konfessionellt präglad av en protestantisk-luthersk tradition. Så är t.ex. gränsen mellan vad som betecknas som ett religiöst inslag och vad som betraktas som ett uttryck för tradition tämligen godtycklig. Det svenska samhället har, som författaren uttrycker det, »marinerats av kristendomen» (s. 44) och det som i förstone betraktas som ett sekulärt kulturarv är i stor utsträckning ett kyrkligt kulturarv. Det är, konstaterar Kristens-

son Ugglas, »en chimär av historielöshet» (s. 52) om man överhuvudtaget tror att det går att skapa ett sekulärt samhälle. Här finns en tydlig parallell till de postsekulära svenskar som Thurffjell beskriver i sin bok. Sammantaget är dessa iakttagelser givetvis ett falsifierande av tesen om samhällets fortgående sekularisering.

Författaren förefaller se det som en central uppgift att konstruktivt kunna bidra till att minska spänningar i samhället. Ett pluralistiskt samhälle behöver se att det som i förstone kan te sig som ett motsatspar – sekulärt–religiöst – går att förena, både i ett och samma samhälle och i en och samma person. Religionen är påtagligt närvarande i det sekulära samhället och då måste en av flera möjliga positioner kunna vara att som individ »vara sekulariserad och samtidigt ha en religiös övertygelse» (s. 31).

Denna beskrivning av nuläget, om uttrycket tilläts, tycks mig både relevant och tilltalande. Dock skulle jag vilja hävda att Kristensson Ugglas till viss del gör sig skyldig till samma förenklingar som han beskyller andra för när han litet längre fram i sin bok anlägger ett historiskt perspektiv. Jag tror t.ex. att författarens redogörelse för »de starka historiska sediment av religiös intolerans som finns i vår kultur» (s. 56) är överdriven. Det är enligt min mening nämligen inte självklart att vår tids skeptiska inställning till religion bottnar i en utbredd bild av det som författaren kallar för en övergreppskyrka. Kopplingen mellan religion, politik och mentalitet är alltför komplicerad för att man ska kunna dra sådana slutsatser. Risken med en sådan förenklad historieskrivning kan till och med bli att man, även om det givetvis inte är författarens mening, bidrar till religiös intolerans idag. Hoppet från trettioåriga krigets fasor till händelserna i Knutby 350 år senare bidrar till detta intryck.

Kristensson Ugglas bok är intressant och det är min bestämda uppfattning att författaren lyfter fram aspekter som förtjänar att beforskas även kyrkohistoriskt. Att belysa de fenomen som tas upp i boken ur ett historiskt perspektiv skulle också bidra till att nyansera diskussionen och till att allt för svepande försök att karakterisera samtiden kan undvikas. Som historiker ryggas man litet tillbaka

¹ Detta beskriver Hans Joas i den till svenska översatta och tämligen nyutkomna boken *Tro som alternativ. Kristendomens framtidsutsikter* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos 2015, 199 sid.).

inför formuleringar som att »vi lever i en tid präglad av enorma förändringar» (s. 60). Det är till del förvisso sant och man ska givetvis inte underskatta de utmaningar som präglar samtiden. Ur ett historiskt perspektiv är dock dylika utsagor en kraftig överdrift.

Betraktad utifrån en historikers perspektiv är boken således litet ojämn. Ett av bokens riktigt starka kort är emellertid kapitel 4, »Berättelsen om medeltidsmänniskans platta värld – handlar om oss själva!». Historiskt är detta kapitel tankeväckande och författaren bidrar här på ett positivt sätt till att göra upp med historiska faktoider om förhållandet mellan vetenskap och tro under tidigmodern och modern tid. Kapitlet blir en vetenskapshistorisk exposé som bl.a. visar att upplysningen på många håll var en religiös reformrörelse snarare än ett brott med religionen. Det sjätte kapitlets, »Vilse i sekulariseringsberättelsernas labyrint», uppgörelse med den fram till nyligen så starkt dominerande sekulariseringsteorin är också läsvärd. Här hävdar författaren att kyrkohistoriker blundat för väckelsens bidrag till samhällsutvecklingen. Enligt Kristensson Uggla är det i princip endast Joel Halldorf och Gunnar Hallingberg som ägnat sig åt dessa frågor. Det är emellertid inte sant, och det är svårt att ta kritiken på allvar när man i bokens litteraturlista kan konstatera att författaren endast använt knappt en handfull kyrkohistoriska verk. Detta får till följd att författaren missar viktig internationell

kyrkohistorisk »sekulariseringslitteratur» och verk av svenska kyrkohistoriker som i någon mån kunde bidra till att nyansera den förenklade bild som nu bjuds.

Kristensson Uggla är mycket förtrogen med fransk filosofi, och kanske särskilt Paul Ricoeur. Detta märks genom den hermeneutiska ansats som präglar framställningen, vilken förvisso är lovvärd men som också leder till att författaren ibland har en fallenhet för att säga det enkla och uppenbara tämligen invecklat.

Endast till viss del kan de i denna recension behandlade böckerna räknas till kyrkohistoria. Som religionshistoriker vänder sig Thurfjell till och med mot ämnesbeteckningen »kyrkohistoria», vilken han finner förlegad och som ett uttryck för en kristocentrisk världsbild. Han vill således hellre tala om »den svenska religionshistorien» än den svenska kyrkohistorien. För en kyrkohistoriker kan ett sådant angreppssätt möjligen synas problematiskt. Oavsett vilket begrepp man föredrar har dock Thurfjell, men också Kristensson Uggla, skrivit kyrkohistoriskt mycket relevanta böcker med stor samhällsrelevans. Inom svensk sekulariseringsforskning har vi här två böcker som efterföljande forskare inte kommer att kunna gå förbi.

Religionens ställning i vårt samhälle, då som nu, lär fortsätta att fånga vårt intresse.

ALEXANDER MAURITS

**SKRIFTSERIER OCH
MEDARBETARFÖRTECKNING**

Skriftserier

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN

Äldre serier

- I *Kyrkohistorisk årsskrift* utg. årligen sedan 1901.
II:1 *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Wästerås stift*, utg. av Herman Lundström. 1900.
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902.
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800. 1903–1908.*
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. Strängnäs stift 1–3. 1909–1911.*
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900.
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903.

SERIE II-IV är avslutade.

II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna Gunnar Westin (1–10), Sven Göransson (11–30), Ingun Montgomery (31–41), Harry Lenhammar (42–50), Ruth Franzén (51–58) och Oloph Bexell (59–)

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden*. 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden*. 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855*. 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664*. 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820*. 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. 1955.
10. Tore Heldtander, *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav*. 1956.
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873*. 1958.
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847*. 1959.
14. Theodor Freeman, *Pebr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift*. 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel*. 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie*. 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan*. 1970.
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering*. 1970.
19. *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970*. 1970.
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigen*. 1972.
21. *Birgitta och hennes tid*. 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisambälle*. 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98*. 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*. Red. Ragnar Norman. 1976. 1976.
25. Karl Axel Lundquist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911*. 1977.
26. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet sambälle 1907–63*. 1977.
27. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet*. 1977.
28. Alvin Isberg, *Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943*. 1975.
29. Lennart Tegborg, *Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid*. 1975.
30. *The Church in a Changing Society*. CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. Henry Wiklund, *Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972*. 1979.
32. Erik Esking, *John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977*. 1980.
33. Sven Hansson, *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855*. 1980.
34. Birgitta Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925*. 1982.
35. *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andrén*. 1982.
36. Karl Axel Lundqvist, *EFS i demokratis tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927*. 1982.
37. *Kyrkohistorisk årsskrift 1900–1980. Systematiskt register utarbetat av Ragnar Norman*. 1983.
38. Anders Bäckström, *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*. 1983.
39. Lars Samuelsson, *Väckelsens vägar. Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940*. 1983.
40. Hjalti Hugason, *Bessastadaskolan. Ett försök till prästskola på Island 1805–1846*. 1983.

41. Harald Wejryd, *Från konventikel och väckelse till friför-samling och denomination. En skildring av Den fria missionens i Finland uppkomst och utveckling fram till 1890*. 1984.
42. Ragnar Norrman, »På det övriga prästerskapets bekostnad». *Den utökade tjänsteårsberäkningen i Sverige i förtäringar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.
43. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.
44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.
45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.
46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.
47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.
48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.
49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.
50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidningen Dagen 1964–1974*. 1996.
51. Kjell O. Lejon, *Gravbällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.
52. *Kyrkohistorisk årskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.
53. Sven Thidevall, *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*. 2000.
54. Cecilia Wejryd, *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och 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 1844–2005*. 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 avsatte prästen*. 2011.
67. Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderiteten och den evangelikala väckelsen*. 2012.
68. Torbjörn Aronson, *Högkyrklighet och kyrkopolitik. Kretsens kring Svensk Luthersk Kyrkotidning fram till ca 1895*. 2014.
69. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik*. 2015.
70. *Vid hans sida. Den svenska prästfrun under 250 år –*

ideal och verklighet. Red. Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling. 2015.

71. *Kyrkan och idrotten under 2000 år*. Red. Alexander Maurits & Martin Nykvist. 2015.

72. Klas Hansson, *Kyrkan i fält. Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*. 2016.

73. Sven Thidevall, *Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheter's djävulskamp* 1909. 2016.

74. Carl Olof Rosenius. *Teolog, författare, själavårdare*. Red. av Lars Olov Eriksson & Torbjörn Larpers. 2016.

75. Ragnhild Lundgren, *Strängnäs domkyrkobibliotek. Systematisk katalog över tryckta böcker*. 2 vol. 2017.

MEDDELANDEN FRÅN

KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.

NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

1. Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själa- värdsbrev 1805–1821*. 2000.

2. Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.

3. Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studenthems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.

4. Göran Gustafsson, *Begravningssed på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.

5. Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicæ – översättning från latinet 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 gästavisianska bibelkommissionen. Första protokollsboken*. 2009.

10. Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drotning Victoria och biskop Bottfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.

11. Anders Jarlert (utg.), *»I dag Konung, i morgon död». Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia*. Utgiven med inledning och kommentar. 2015.

12. David Gudmundsson (utg.), *Fältprästen Erich Medéens dagbok från Nederländerna 1688–1690*. Utgiven med inledning, noter och register. 2017

BIBLIOTHECA

HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

1. K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.

2. Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.

3. Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.

4. Hugo Söderström, *Confession and Cooperation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century*. 1973.

5. Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.

6. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens 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, fridens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svenskt hög- och semmedeltida källmaterial. 1980.

11. Rhode Struble, Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska Pingströrelsens församlingssyn 1907–1947. 1982.

12. Hans Wahlbom, Husförboret under regressionsperioden i Lunds stift. 1983.

13. Anders Jarlert, Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet. 1984.

14. Alvin Isberg, Kyrkopolitik och nationalitet. Ett dilemma för minoritets-kyrkorna i mellankrigstidens Polen. 1985.

15. Anders Jarlert, Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker. 1987.

16. Rune Imberg, *In Quest of Authority. The »Tracts for the Times» and the Development of the Tractarian Leaders 1833–1841.* 1987.

17. Rune Imberg, *Tracts for the Times. A Complete Survey of All the Editions.* 1987.

18. Aleksander Radler, *Peregrinatio religiosa. Studien zum Religionsbegriff in der schwedischen Romantik. Teil 1: Die christliche Persönlichkeits-philosophie Erik Gustaf Geijers.* 1988.

19. Kjell O U Leijon, *Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of »a Nation under God» during the 80s.* 1988.

20. Birgitta Rosén, *Fädernas kyrka – Församlingens hus. Svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890–1930 med speciell hänsyn till Stockholm.* 1988.

21. Lars Aldén, *Stifts kyrkans förnyelse. Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr 1920.* 1989.

22. Pétur Pétursson, *Från väckelse till samfund. Svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten.* 1990.

23. Jan Carlsson, *Region och religion. En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet.* 1990.

24. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint.* 1990.

25. Rune Imberg, *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska Kyrkan 1866–1989.* 1991.

26. Kristin Parikh, *Kvinnoklostren på Östgötalätten under medeltiden.* 1991.

27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Petrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation.* 1991.

28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970.* 1991.

29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context.* 1991.

30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict.* 1992.

31. Catharina Segerbank, *Dödstanke i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelse hos tre svenska diktare: P.D.A. Atterbom, J.O. Wallin, E.J. Stagnelius.* 1993.

32. Kjell O U 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 samskoleledningen.* 1999.

43. *Lars Rubin, Engagemang i Lutherhjälpen. Studier av motiv och drivkrafter hos frivilligt aktiva.* 2000.

44. *Erik Sidenvall, Change and Identity: Protestant English Interpretations of John Henry Newman's Secession, 1845–1864.* 2002.

45. *Tuve Skånberg, Glömda gudstecken. Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken.* 2003.

46. *Stig Alenäs, Lojaliteten, prostarna, språket. Studier i den kyrkliga »försvenskningen» i Lunds stift under 1680-talet.* 2003.

47. *Lund – medeltida kyrkometropol. Symposium i samband med ärkestiftet Lunds 900-årsjubileum, 27–28 april 2003.* Per-Olov Åhrén & Anders Jarlert (red.). 2004.

48. *Arkiv Fakultet Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed. Anders Jarlert (red.).* 2004.

49. *Revival and Communication. Studies in the History of Scandinavian Revivals 1700–2000.* Arne Bugge Amundsen (Ed.). 2007.

50. *Jarl Jergmar, Biskopsmötet i Sverige 1902–1924.* 2007.

51. *Magnus Friedrich Roos – ein Württembergtheologe und Schweden.* Anders Jarlert (Herausgeber). 2011.

52. *Ingvar Bengtsson, »Allt detta lovar jag». Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder.* 2011.

53. *Hans Ahlfors, Julkrubban i Svenska kyrkan. Julkrubans reception i Stockholms, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut.* 2012.

54. *Alexander Maurits, Den vackra och erkända patriarkalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundsiska högkyrkligheten, ca 1850–1900.* 2013.

55. *Ingvar Bengtsson, »Detta öppna brev». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan.* 2013

56. *David Gudmundsson, Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armen 1611–1721.* 2014

57. *Vekkelsens motesteder.* Arne Bugge Amundsen (red.). 2014.

58. *Historiebruk i väckelseforskningen.* Kurt E. Larsen (red.). 2016

59. *Johan Herbertsson, Rättegångsgudstjänsten i Sverige. Reglering och förändring 1684–1989.* 2016

60. *Anna Minara Giardi, On the formation of cathedral chapters and cathedral culture. Lund, Denmark, and Scandinavia, c. 1060–1225.* 2016

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS.

STUDIA HISTORICO-ECCLESIASTICA

UPSALIENSIA

Editores: *Sven Göransson (1–33), Ingun*

Montgomery (34–35), Harry Lenhammar

(36–38), Ruth Franzén (39–42) och Oloph Bexell

(43–)

1. *Arne Palmqvist, Kyrkans enhet och papalismen.* 1961.

2. *Allan Sandewall, Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809–1900.* 1961.

3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferium 1521–1528*. 1961.
4. Rolf Sjölander, *Presbyterian Reunion in Scotland 1907–1921. Its Background and Development*. 1962.
5. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörverksamheten. Till frågan om högre ständsväckelsen och friförsamlingsrörelsen*. 1963.
6. Bror Walan, *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. 1964.
7. Arne Palmqvist, *De aktuella kyrkobergreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*. 1964.
8. Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*. 1965.
9. Sten Alsne, *Fran prästtjenden till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810–1862*. 1966.
10. Bertil Rehnberg, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800*. 1966.
11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelse tvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.
12. Alvin Isberg, *Livlands kyrkostyrelse 1622–1695. Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetensvister i teori och praxis*. 1968.
13. Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*. 1969.
14. Lennart Tegborg, *Folkskolans sekularisering 1895–1909. Upplösning av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka i Sverige*. 1969.
15. Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*. 1969.
16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561–1700*. 1970.
17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyrteringen i Uppsala ärkestift 1786–1965*. 1970.
18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929*. 1970.
19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. 1971.
20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien*. 1971.
21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael Beskow och hans omvärld intill 1921*. 1972.
22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostand. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593–1608*. 1972.
23. Alvin Isberg, *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704*. 1973.
24. Alvin Isberg, *Ösels kyrkoförvaltning 1645–1710. Kompetensvister och meningsmotsättningar rörande funktionssättet*. 1974.
25. Alf Tergel, *Från konfrontation till institution. Ungkyrkorörelsen 1912–1917*. 1974.
26. Harry Lenhammar, *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*. 1974.
27. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidedgård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Tryggve Lundén, II*. 1976.
29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. 1976.
30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. 1977.
31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.
32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.
33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908–1973*. 1977.
34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883–1941*. 1982.
35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.
36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1820. Från änkehjälp till familjepension*. 1993.
37. Harry Lenhammar, *Kyrkan i sockenstämman. Uppvidinge härad/kontrakt ca 1820 till 1860*. 1994.
38. Scott E. Erickson, *David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America*. 1996.
39. Nils Kristenson, *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*. 1997.
40. Gunnar Granberg, *Gustav III – en upplysningskonungstro och kyrkosyn*. 1998.
41. Nina Sjöberg, *Hustru och man i Birgittas uppenbarelser*. 2003.
42. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. 2004.
43. Nils-Eije Ståvare, *Georg Gustafsson – församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. 2008.
44. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkqvist. Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*. 2008.
45. David Bundy, *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission 1935–2009*. 2009.
46. Torbjörn Larspers, *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. 2012.
47. Klas Hansson, *Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990*. 2014.
48. Mats Larsson, *»Vi kristna unga kvinnor». Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*. 2015.
49. Fredrik Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse. Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1939*. 2016.

UPPSALA STUDIES IN CHURCH HISTORY

(Böckerna endast tillgängliga i digital form
via databasen Libris.KB.se)

1. Magnus Lundberg, *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2017.
2. Klas Hansson, *Mottagning av ärkebiskop. Från tillträde i enkelhet till offentlig pompa*. 2017.

Kyrkohistorisk årsskrift 2017

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Ida Al Fakir, fil. dr, forskare, Uppsala
Viktor Aldrin, teol.dr, fil. mag, universitetslektor,
Borås
Niklas Antonsson, teol.mag, doktorand, Åbo
Torbjörn Aronson, fil. och teol. dr, docent, Uppsala
Martin Bergman, teol. dr, komminister, Västervik
Martin Berntson, , fil. dr, teol. kand, docent,
universitetslektor, Göteborg
Gerhard Besier, Ph.D, DD/Habil., teol. dr h.c.,
professor, Berlin/Dresden
Oloph Bexell, teol. dr, professor em., Uppsala
Folke Bohlin, fil. dr, teol. kand, professor em., Lund
Stephan Borgehammar, teol. dr, professor, Lund
Hedvig Brander Jonsson, fil. dr, docent,
universitetslektor, Uppsala
Erik Claeson, teol. master, doktorand, Lund
Urban Claesson, teol. dr, professor, Falun
Sara E. Ellis Nilsson, fil. dr, forskare, Göteborg/
Malmö
Leonhard Franke, teol. master, Lund
Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors
David Gudmundsson, teol. dr, fil. mag,
universitetslektor, Lund
Rune Imberg, teol. dr, studierektor, Göteborg
Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand, teol. dr h.c.,
professor, Lund
Ninna Jørgensen, lic.theol, lektor em., København
Mattias Karlsson, fil. dr, arkeolog, Lund
Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Eslöv
Kjell O. Lejon, teol. dr, PhD, professor, rektor,
Linköping/Uppsala
Daniel Lindmark, fil. dr, professor, Umeå
Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
Mattias Martinson, teol. dr, professor, Uppsala
Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag,
universitetslektor, prefekt, Lund
Hugh McLeod, PhD, teol. dr. h.c., professor em,
Birmingham
Ingun Montgomery, Dr. phil, teol. dr h.c., professor
em., Gnesta
Sinikka Neuhaus, teol. dr, universitetslektor,
utbildningschef, Lund
Anna Nilsén, fil. dr, f.d. universitetslektor, docent,
Uppsala
Bertil Nilsson, teol. dr, fil. mag, professor em., Lund
Martin Nykvist, teol. mag, doktorand, Lund
Fredrik Santell, teol. dr, fil. kand, stiftsadjunkt,
Strängnäs
Erik Sidenvall, fil. dr, docent, avdelningschef, Växjö
Johanna Svensson, fil. dr, forskare, Lund
Bengt Stolt, fil.jubeldr, teol.dr h.c., docent, f.d.
universitetslektor, Uppsala
Birgit Stolt, fil. dr, teol. dr h.c., professor em.,
Uppsala
Kurt Villads Jensen, Ph.D, Dr.Phil, professor,
Stockholm
Claes Wahlöö, fil. kand, medeltidsarkeolog, f.d.
stadsantikvarie, Lund
Andreas Wejderstam, teol. och fil. mag, doktorand,
Uppsala
Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund
Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund

Artiklar

MATTIAS MARTINSON

Reformationens ansikten. Några alternativa teckningar av reformationens skeenden och teologiska förgrundsgestalter17

Abstract in English 31

MARTIN BERTSON

Reformationen som folket inte ville ha?33

Abstract in English41

NINNA JØRGENSEN

Postiller og Lutherprædikener mellem tradition og fornyelse45

Abstract in English55

NIKLAS ANTONSSON

”En Guds tjänare till det bästa”. Undervisningen i fyra postillor om konung och överhet under det karolinska enväldet63

Abstract in English89

ERIK SIDENVALL

Biskopskrönika, handbok och nationell historik: Kyrkohistoriska textformer i omvandling i 1700-talets Sverige91

Abstract in English106

HUGH MCLEOD

God in the Stadium? Sport and Religion in the Modern Age. A Lecture to His Royal Majesty King Carl XVI Gustaf in Honour of His 70th Birthday107

Meddelanden och dokumentation115

Recensioner139