

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:112
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:112

Kyrkohistorisk årsskrift 2012

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 Oloph Bexell

Vice ordförande: Professor Anders Jarlert

Sekreterare: Docent Cecilia Wejryd

Skattmästare: Teol. och fil.kand. Fredrik Santell

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

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

Webbplats: <http://www.kyrkohist.se>

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

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

Redaktionssekreterare: Teol.dr Lars Aldén, Växjö (recensioner), lars.alden@swipnet.se

Adress (böcker): Teologiska institutionen, Box 511, 751 20 Uppsala

(recensioner): Teol.dr Lars Aldén, Österleden 66 A, 352 42 Växjö, lars.alden@swipnet.se

(artiklar): Prof. Anders Jarlert, CTR, Allhelgona Kyrkogata 8, 223 62 Lund, anders.jarlert@teol.lu.se

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

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

Plusgiro: 37 05 43-1

Bankgiro: 163-6190

Medlems- och prenumerationsavgift: 250 kronor för fullt betalande, 125 kronor för registrerade
studenter och pensionärer. vid rekvisition från utomstående kostar KÅ 195 kronor. Kostnader för
porto och emballage tillkommer.

For international subscriptions:

iban: se13 9500 0099 6034 0370 5431

bic: ndeasess (nordea)

Please do not forget to include your name (or name of your organization). If you are a new subscriber,
please send us an e-mail with your name and address to b.ryman@comhem.se before paying the fee.

Utgiven med anslag från

Vetenskapsrådet, Lindauerska fonden och

Samfundet Pro Fide et Christianismo (Nils Henrikssons stiftelse)

Grafisk formgivning: Viktor Aldrin

Korsillustration: Bengt Olof Kälde

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2012

Tryck: Princo Grafiskt Center, Malmö 2012

isbn 978-91-85582-68-6

issn 0085-2619

Innehåll

Kyrkohistorisk årsskrift 2012 (Anders Jarlert).....	9	LARS ALDÉN	
Artiklar	10	Professor Carl-Edvard Normann på institutionen.	
ANNA NILSÉN		Ett amanuensperspektiv.....	119
Om ett medeltida metallfynd från		<i>Summary: Professor Carl-Edvard Normann in the</i>	
Skön i Medelpad.....	13	<i>Department. From an Assistant's point of view</i>	124
<i>Summary: On two fragments of a medieval object made of</i>			
<i>metal, found in Skön, Sweden</i>	26	LENNART SJÖSTRÖM	
Drottning Margareta, kyrkan och folket		The Quest for a Nordic Church Fellowship	
under unionstiden	29	Challenged by the Formation of The Nordic	
		Ecumenical Institute 1940.....	125
OLOPH BEXELL		Meddelanden och dokumentation	159
Inledningsanförande vid Kyrkohistoriska dagen		Svenska Kyrkohistoriska Föreningen.....	161
2012.....	29	Pris för kyrkohistoriskt relevant uppsats.....	164
VIVIAN ETTING		Stiftshistoriskt Forum.....	164
Dronning Margrete, Birgittinerne og den svenske		Det stiftshistoriska symposiet i Stockholm 2012	
kirke.....	33	(Lena Maria Olsson).....	165
<i>Summary: Queen Margrete I and her relations to the Swedish</i>		Fast mark eller textmässigt gungfly? Några	
<i>Church and the Order of St. Birgitta</i>	47	synpunkter på Bo Giertz' tidiga författarskap,	
		särskilt översättningar av Stengrunden (Rune	
BJÖRN TJÄLLÉN		Imberg).....	166
Kungens biktfader – andlig vägledning och politisk		Recensioner	183
rådgivning vid senmedeltidens hov.....	49	Allmän kyrkohistoria.....	185
<i>Summary: The Royal Confessor: Pastoral care and Political</i>		Nordisk kyrkohistoria.....	235
<i>counsel at the Late Medieval Swedish Court</i>	58		
SVEN-ERIK PERNLER		RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING	
Åskådligt, konkret och mycket angeläget:		<i>Elin Andersson (ed.), Responsiones Vadstenses.</i>	
Allmogens fromhetsliv under unionstiden.....	61	Perspectives on the Birgittine Rule in Two Texts	
<i>Summary: The devotional life of country people in Sweden</i>		from Vadstena and Syon Abbey. A Critical Edition	
<i>during the reign of Queen Margaret</i>	83	with Translation and Introduction. (Ingvar	
		Fogelqvist).....	251
JENNY BERGENMAR		<i>Eric R. Andrae (ed.), A Hammer for God: Bo</i>	
Predika utan att predika. Allmänhetens religiösa		Giertz. Lectures from the Centennial Symposia, and	
läsningar av Selma Lagerlöfs författarskap.....	85	Selected Essays by the Bishop. (Rune Imberg).....	322
<i>Summary: To Preach Without Preaching. Religious reading</i>		<i>Michael Basse, Entmachtung und Selbsterstörung</i>	
<i>practices in the public's letters to Selma Lagerlöf 1891-1940</i>	103	<i>des Papsttums (1302-1414). (Bertil Nilsson).....</i>	200
Carl-Edvard Normann 100 år	105	<i>Herman Bengtsson, Uppsala domkyrka. 6,</i>	
		Gravminnen. (Kjell O. Lejon).....	245
INGMAR BROHED		<i>Herman Bengtsson, Inger Estham & R. Axel</i>	
Carl-Edvard Normann, forskaren, läraren,		<i>Unnerbäck; med bidrag av Sabine Sten, Uppsala</i>	
personen.....	105	<i>domkyrka. 5, Inredning och inventarier. (Stina</i>	
<i>Summary: Carl-Edvard Normann as Researcher, Teacher and</i>		<i>Fallberg Sundmark).....</i>	243
<i>Person</i>	111		
CARL-GUSTAF ANDRÉN			
Carl-Edvard Normann som fakultetskolllega.....	113		
<i>Summary: Carl-Edvard Normann as a colleague in the</i>			
<i>Theological Faculty</i>	118		

<i>Ingvar Bengtsson</i> , »Allt detta lovar jag.» Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild änsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder. (Oloph Bexell).....	292
<i>Martin Berntson, Bertil Nilsson & Cecilia Wejryd</i> , Kyrka i Sverige. Introduktion till svensk kyrkohistoria. (Erik Sidenvall).....	248
<i>Per Beskow</i> , Helgonen. Hjältar, martyrer, heliga dårar och andra. (Kjell O. Lejon).....	232
<i>Oloph Bexell (utg.)</i> , Press, pietism och lokalkyrka. Kyrkohistoriska föreläsningar vid ett symposium med anledning av Harry Lenhammars 80-årsdag jämte dennes bibliografi. (Ingmar Brohed).....	338
<i>Gustav Björkstrand</i> , Maria Åkerblom. Sändebudet med makt över liv och död. (Anders Jarlert).....	311
<i>Manuel Borutta</i> , Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe. (Yvonne Maria Werner).....	229
<i>Ronnie Carlsson, Hans Göthberg, Göran Dahlbäck, Christian Lovén & Herman Bengtsson</i> , Uppsala domkyrka. 2, Domkyrkan i Gamla Uppsala. Nuvarande domkyrkans omgivningar. (Bertil Nilsson)	237
<i>James G. Clark</i> , The Benedictines in the Middle Ages. (Alf Härdelin).....	194
<i>Gregory Collins</i> , Meeting Christ in his Mysteries. A Benedictine Vision of the Spiritual Life. (Alf Härdelin)	231
<i>Anne J. Cruz & Rosilie Hernández (eds.)</i> , Women's Literacy in Early Modern Spain and The New World. (Magnus Lundberg).....	220
<i>Göran Dahlbäck, Örjan Simonsson, Christian Lovén & Herman Bengtsson</i> , Uppsala domkyrka. 1, Skriftliga källor. Arkivbildning. (Eva Odelman).....	235
<i>Tim Dalgleish & Mick J. Power (eds.)</i> , Handbook of Cognition and Emotion. (Birgit Stolt).....	203
<i>Mónica Díaz</i> , Indigenous Writings from the Convent. Negotiating Ethnic Authority in Colonial Mexico. (Magnus Lundberg).....	222
<i>Alva Ekström</i> , Och ingen utanför. Inblick och utblick i Anders Frostensons liv och författarskap. (Fredrik Santell).....	324
<i>Nico H. Frijda, Antony S.R. Manstead & Sacha Bem (eds.)</i> , Emotions and Beliefs. How Feelings Influence Thoughts. (Birgit Stolt).....	203
<i>Nico H. Frijda, Antony S. R. Manstead & Sacha Bem (red.)</i> , Emotioner och övertygelser. Hur känslor påverkar våra tankar. (Birgit Stolt).....	203
<i>Timothy George</i> , Reading Scripture with The Reformers. (Kjell O. Lejon).....	216
<i>Michael E. Goodich</i> , Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350. (Anna Minara Ciardi).....	197
<i>Joel Halldorf</i> , Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikal väckelsen. (Runar Eldebo).....	285
<i>Scott H. Hendrix</i> , Martin Luther. A Very Short Introduction. (Birgit Stolt).....	212
<i>Claes-Göran Holmberg & Thomas Andersson</i> , Halls förlag – en utgivningshistorik. (Göran Åberg)	303
<i>Renate Howe</i> , A Century of Influence. The Australian Student Christian Movement 1896– 1996. (Ruth Franzén)	307
<i>Ilkka Huhta & Juha Meriläinen (red.)</i> , Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu Mustakallion täyttäessä 60 vuotta. (Ruth Franzén)	342
<i>Rune Imberg, Artur Einarsson & Tord Gunnarsson (red.)</i> , I Jesu spår. Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner 1911–2011. (Torbjörn Larspers)	312
<i>Jonas Jonson</i> , Gustaf Aulén. Biskop och motståndsmän. (Ragnar Persenius).....	304
<i>Susan C. Karant-Nunn</i> , The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany. (Birgit Stolt)	203
<i>Thomas Kaufmann</i> , Luthers »Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer historischen kontextualisierung. (Anders Jarlert)	213
<i>Martin Kjellgren</i> , Taming the Prophets. Astrology, Orthodoxy and the Word of God in Early Modern Sweden. (David Gudmundsson)	268
<i>Eric Knibbs</i> , Ansgar, Rimbart and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen. (Henrik Janson)	187
<i>Bengt Kristensson Uggla</i> , Gustaf Wingren. Människan och teologin. (Anders Jarlert)	326
<i>Tyge Krogh</i> , A Lutheran Plague. Murdering to Die in the Eighteenth Century. (Martin Bergman)	224

<i>Sigurd Kroon (utg.)</i> , Statuter från svenska medeltida provinsialkonsilier. (Monica Hedlund)	262
<i>Hanna Källström</i> , Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund. (Kristin B. Aavitsland)	254
<i>Antti Laine & Aappo Laitinen (red)</i> , Yliopisto, kirkko ja yhteiskunta. Aila Lauhan juhlakirja. (Torkel Jansson)	340
<i>Malcolm Lambert</i> , Christian and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede. (Alf Härdelin)	192
<i>Kjell O. Lejon (red.)</i> , Diocese Lincopensis II. Medeltida internationella influenser. Några uttryck för en framväxande östgötsk delaktighet i den västeuropeiska kultursfären. (Martin Berntson)	249
<i>Harry Lenhammar</i> , Swedenborgaren Tybeck – den avsatte prästen. (David Dunér)	272
<i>Christian Lovén, Herman Bengtsson & Markus Dahlberg</i> , Uppsala domkyrka. 3, Byggnadsbeskrivning. Byggnadshistoria. Domkyrkans konsthistoriska ställning. (Gunnar Weman)	240
Lutherjahrbuch (2011). Organ der Internationalen Lutherforschung. (Birgit Stolt)	214
<i>Alexander Maurits</i> , Den vackra och erkända patriarcalismen. Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal. (Torbjörn Aronson)	277
Monasticism in Late Medieval England, c. 1300–1535. Selected sources translated and annotated with an introduction by Martin Heale. (Alf Härdelin)	194
<i>Anna Nilsén & Herman Bengtsson</i> , Uppsala domkyrka. 4, Interiörens fasta utsmyckning. (Hanna Källström)	242
<i>Anna Nilsson</i> , Lyckans betydelse. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850. (Anders Jarlert)	274
<i>Marie Ohlsén</i> Krokeks kloster – franciskanernas skogskonvent. (Carl-Johan Ivarsson)	253
<i>Gunilla Ohlsson</i> , Från ämbetsman till ämbetsbärare. Förändringar speglade i anmälningar mot präster under tre brytningstider. (Susan Sundback)	328
<i>Erik Petersson & Annika Sandén</i> , Mot undergången. Ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid. (Ingun Montgomery)	266
<i>Roland Rahn</i> , Märkligt kyrksilver i Skara stifts kyrkor (Monica Hedlund)	258
<i>Tine Reeh</i> , Kristendom, historie, demokrati. Hal Koch 1932–1945. (Lauge Olaf Nielsen)	314
<i>Virginia Reinburg</i> , French Books of Hours. Making an Archive of Prayer, c. 1400–1600. (Viktor Aldrin)	202
<i>Louis A. Ruprecht</i> , Winkelmann and The Vatican's First Profane Museum. (Kari Lawe)	226
<i>Kristiina Savin</i> , Fortunas klädnader. Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige. (David Gudmundsson)	264
<i>Herman J. Selderhuis (red.)</i> , Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis. (Martin Bergman)	185
<i>Gerd Snellman</i> , Sions döttrar. De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009. (Lilly-Anne Østtveit Elgvin)	333
<i>Per Stobaeus</i> , Från biskop Brasks tid. (Martin Berntson)	260
<i>Bengt Stolt</i> , Glimtar från gotländskt kyrkoliv. (Gunnar Weman)	313
<i>Björn Svärd</i> , Prosten Gustaf Wilhelm Gumælius. En studie i hur Gumælius livssyn fick genomslag i hans politiska agerande i riksdagen 1840–1869. (Torbjörn Aronson)	275
<i>Ulrike Treusch</i> , Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? (Alf Härdelin)	194
<i>Per von Wachenfeldt</i> , Nådens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760. (Anders Jarlert)	270
<i>Hans Wahlbom & Lennart Jonsson (red.)</i> , De ändrade relationernas århundrade. Lunds stift under 1900-talet. (Lars Aldén)	336
<i>Jonathan Willis</i> , Church Music and Protestantism in Post-Reformation England. Discourses, Sites and Identities. (Erik Sidenvall)	218
<i>Kim Östman</i> , The Introduction of Mormonism to Finnish Society 1840–1900. (Jarl Jergmar)	282

Skriftserier och medarbetarförteckning.....347

SKRIFTSERIER

Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen.....	349
Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd.....	350
Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis.....	350
Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico- Ecclesiastica Upsaliensia.....	351

MEDARBETARFÖRTECKNING.....	353
----------------------------	-----

Kyrkohistorisk årsskrift 2012

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

Det är i år 600 år sedan unionsdrottningen Margareta dog. Detta uppmärksammades vid den Kyrkohistoriska dagen i Uppsala den 19 april med temat »Drottning Margareta, kyrkan och folket under unionstiden». Här publiceras först det inledningsanförande som då hölls av Svenska Kyrkohistoriska föreningens ordförande, Professor Oloph Bexell, Uppsala. Därefter skriver Museumsinspektör Vivian Etting, Köpenhamn, om »Dronning Margrete, Birgittinerne og den svenske kirke», med rika illustrationer. Drottningens realpolitiska, ibland rent manipulativa åtgärder inom det kyrkliga området kombinerades med rikliga gåvor till kyrkor och kloster. Fil.dr Björn Tjällén, Bergen, skriver om andlig vägledning och politisk rådgivning vid senmedeltidens hov, under rubriken »Kungens bikt-fader». Dennes verksamhet syftade inte enbart till kungens andliga hälsa, utan även till att främja konstitutionella normer. Slutligen lyfter docent Sven-Erik Pernler, Romakloster, fram allmogens fromhetsliv under medeltiden som något »åskådligt, konkret och mycket angeläget», med talrika, levande exempel.

Medeltidsavdelningen i årsskriften inleds i år med en rikt illustrerad artikel av docent Anna Nilsén, Uppsala, om ett medeltida metallfynd från Skön i Medelpad. Åren 2009 och 2010 hittades två små metallfragment i en privat trädgård. För kyrkohistoriker är det ovanligt, men nyttigt att konfronteras med fynd av föremål, de metodproblem de för med sig, och de nya kunskaper som sådana icke-skriftliga källor tillför forskningen.

Universitetslektor Jenny Bergenmar, Göteborg har undersökt allmänhetens religiösa

läsningar av Selma Lagerlöfs författarskap, under rubriken »Predika utan att predika». Det visar sig att många länge läste Lagerlöf som om hennes romaner och noveller vore uppbyggelsekrifter, lärde sig långa partier utantill, och menade sig känna igen sin egen andliga tradition i författarskapet.

LUKA-dagen i Lund den 26 januari 2012 högtidlighöll 100-årsminnet av Professor Carl-Edvard Normanns födelse. Han var professor i kyrkohistoria i Lund 1960–78, med forskningsmässig tyngdpunkt på svenskt 1600- och 1700-tal. Föredragen hade alla ett vetenskaps-historiskt perspektiv. Professor Ingmar Brohed, Lund, porträtterar Carl-Edvard Normann som forskare, lärare och person, Professor Carl-Gustaf Andrén, Lund, presenterar honom som fakultetskollega, och Teol.dr Lars Aldén, Växjö, låter oss möta professor Normann ur amanuensens perspektiv. Artiklarna bildar ett historiografiskt klöverblad.

Denna del av årsskriften avslutas med en ekumenikhistorisk artikel av Prosten Lennart Sjöström om »The Quest for a Nordic Church Fellowship Challenged by the Formation of The Nordic Ecumenical Institute 1940». Denna »nordiska modell» för ekumeniskt arbete hade sin största betydelse under Andra världskriget. Samtidigt bortsåg man tidigt från hur förutsättningarna för arbetet förändrades, vilket på sikt undergrävde verksamheten. Därmed får de nordiska perspektiven en särskild tyngd i årets KÅ – från drottning Margareta och kyrkolivet till 1900-talets ekumeniska strävanden och organisationer.

Under rubriken »Meddelanden och dokumentation» presenterar Teol.dr Rune Imberg,

Göteborg, några synpunkter på Biskop Bo Giertz' tidiga författarskap, särskilt översättningar av *Stengrunden*, ett område som visar sig vara betydligt rikare och ställa fler frågor än man kunnat förvänta sig.

Rapporter från Svenska Kyrkohistoriska föreningens årsmöte och verksamhet, det stiftshistoriska symposiet i Stockholm 2012, och Stiftshistoriskt forum kompletterar denna del.

Som vanligt presenterar den fylliga recensionsdelen ett stort antal arbeten inom svensk och internationell kyrkohistoria. Inte minst värdefullt är att tysk- och spanskspråkiga arbeten uppmärksammas, och naturligtvis att recensionsavdelningen har en så stor epokmäs-

sig bredd. Flera opponentrecensioner granskar nyutkomna doktorsavhandlingar, och några ytterligare avhandlingar av kyrkohistorisk relevans ges kortare granskningar.

Kyrkohistorisk årsskrift presenterar den aktuella kyrkohistoriska forskningen för forskare och studenter inom andra discipliner, samtidigt som årsskriften granskar kyrkohistoriskt relevant forskning inom andra ämnen för kyrkohistorikerna. Genom att kritiskt granska en skiftande, omfattande bokutgivning från den interkontinentala till det lokala, blir recensionsavdelningen ett effektivt hjälpmedel för såväl forskarna som den kyrkohistoriskt intresserade allmänheten.

ARTIKLAR

ANNA NILSÉN

Om ett medeltida metallfynd från Skön i Medelpad

Två små fragment av ett bildbärande metallföremål har kommit i dagen på fastigheten Berge i nuvarande Sundsbruk, Sköns socken, Medelpad, drygt en kilometer från Sköns kyrka (fig. 1). Som fyndet i all sin anspråkslöshet är av stort intresse, kan det vara skäl att kort nämna något om ortens forna betydelse. Dess namn och historia kan följas tillbaka till folkvandringstiden. Orten har under lång tid varit bebodd av stormän, om vilket idag bland annat ett av arkeologer välbeskrivet storhögssområde vittnar. Sköns kyrka från 1850 föregicks av en romansk stenkyrka med torn på samma plats och ligger mitt i storhögssområdet, vilket tyder på kult- och säkert också maktkontinuitet. Bemärkta fynd gjorda i trakten talar om rikedom och förbindelser med andra länder: flera kittlar, bland dem en så kallad Vestlandskittel, och därtill en silverskatt (vid Sund), vidare hästmunderingar och vapen mm. Socknen var som framgår av fig. 1 i äldre tid mera omfluten av vatten än nu och hade på den tiden en hamn. Ortens betydelse bestod ett gott stycke in i medeltiden, och den var ännu på 1300-talet hemvist för stormän och säte för prostarna över Medelpad.¹

Det forna Skön var som synes ett högstatusområde, vars invånare kan förväntas ha rört sig vida, vilket gör det begripligt att ett så långväga föremål som det som nedan skall behandlas hittat till trakten.

FYNDET

Det fynd som föranleder denna uppsats består av två små metallstycken, det större med måtten 85,5 x 35 x 4,5 mm och en vikt av 42,1 gram, det mindre med måtten 45,5 x 29 x 5,5 mm

Berthelsson, Medeltidskyrkan i Skön. En undersökning rörande kyrkobyggnade, kolonisation och försvar i Medelpad under tidig medeltid. *Norrlands försvar 1941*, s. 47–51, 68; Reinhold Olsson, 1947, *Ur Skönsbygdens historia 1/1 1948*. Utgiven av Sköns hembygdsförening. Sundsvall, s. 32; Bertil Flemström, Sockennamnet Skön. *Namn och bygd 57*. 1969, s. 154–181; Nils Blomkvist, Fale Unge och spåren av en 1300-talselit i Mellannorrland. Iakttagelser i Sköns kyrka, i *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000. s. 33, passim; Tommy Puktörne, Den medeltida kyrkan i Skön, i *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000, s. 120; Sten Zackari, Skön från socken till kommun, i *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000, s. 157 f; Peter Sjölund, Sköns gamla kyrka och Skönsbygdens ställning under medeltiden. Handling i Murbergets museum innehållande bland annat frågeställningar inför en grävning. Otryckt 2007, s. 1; Peter Persson, 2009. Centralorter i Västernorrland under järnåldern. *Arkeologi i norr 11*, s. 70–83.

Författaren ber att i detta sammanhang få tacka Antikvarie Ola George vid Murbergets museum, som bistått med framtagande av fakta rörande fyndet i Skön och ställt foton i museet till förfogande, samt Sköns församling, som bidragit med tryckt material om Sköns kyrka.

1 För ovanstående historik ber författaren att få hänvisa till följande arbeten: Abraham Hülphers, *Samlingar til en Beskrifning öfwer Norrland. Medelpad 1771. Ångermanland 1780*. Umeå 1985 (faksimilutgåva), s. 79; Henrik Cornell & Axel Rappe, *Kyrkor i Njurunda och Sköns tingslag samt Sundsvalls stad* [Sveriges kyrkor, vol. 30]. Stockholm 1929, 54 f, 64; Bertil

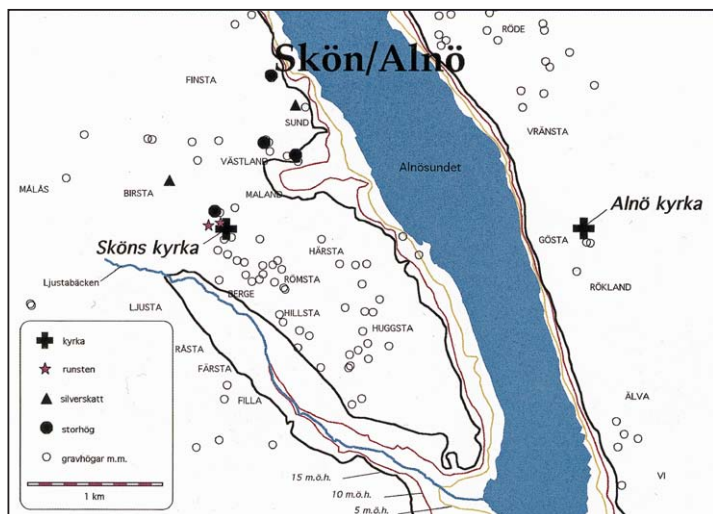


Fig. 1. Sköns socken (Me). Karta upprättad av Leif Grundberg visande de forna strandlinjerna. Svart linje: 15 meter ö h (Kr f), röd: 10 meter ö h (Vikingatiden). 10-metersnivån visar havsviken som gick in mot Skön som en tydlig säckform. De svarta punkterna avser de i texten nämnda kungshögarna. Efter Kyrkan och bygden 2000. Map of Skön parish showing the shoreline at different periods. Red line: the Viking Age (10 m. above sea level). The black dots: burial mounds, the oldest from the Great Migration era. In the Middle Ages Skön had still a harbour.



Fig. 2. Skön. a) Metallfyndet. Det större fragmentet, i texten betecknat som 1. b) Motiv 1:1. Salomo och Batseba. Detalj av a. Foto Maria Lindeberg, Murberget Länsmuseum Västernorrland 2010. a) The bigger of the two fragments found in Skön. b) Detail with King Solomon and his mother Bathsheba.



samt en vikt av 20 gram. Båda har fragment av figurmotiv. De hittades vid skilda tillfällen av en privatperson vid trädgårdsarbete på en villatomt, det större 2009 och det mindre 2010.

En avsökning med metalldetektor på fyndplatsen har gjorts, vilken enligt företrädare för Murbergets museum ställer i utsikt att fler fragment möjligen skulle kunna hittas vid ytterligare grävning. Det påpekas dock från museets håll att tomtens ursprungligen branta form innebär att fynden kan ha följt med fyllnadsjord hämtad från annat ställe vid tomtens iordningställande. De är i skrivande stund (2010) i privat ägo och inte åtkomliga för närmare studier annat än via

foton. Fragmenten hör med största sannolikhet ihop.

De två fragmenten har som nämnt bilder, det större två scener, endast delvis bevarade (1:1 och 1:2), det mindre (2) bara huvudet av en man sedd i profil (fig. 2 a–b, 4, 7 a). Endast motiven 1:1–2 tillåter tolkningsförsök.

SALOMO OCH BATSEBA

Motiv 1:1. Det vänstra av de två bevarade motiven på det större fragmentet visar en sittande kvinna och en dito man (fig. 2 b). De sitter bredvid varandra, om på samma eller på



Fig. 3. a) Blad 34 ur en tysk *Biblia pauperum*-upplaga från 1400-talets mitt. I mitten Marie kröning. Till vänster Salomo och Batebea. Den senare bär dok under kronan som i Skön (fig. 2 b). Till höger Ester och Ahasverus. Efter Kristeller 1906. b) Salomo och Batebea. Batebea här med äpple i handen. Detalj ur typologisk handskrift från sent 1300-tal. Salzburg, Benediktinerstift S. Peter, Cod. VII, 43 a, fol. 144 r. Efter Cornell 1925. a) Fol. 34 in a *Biblia pauperum* codex from c. 1450 with the Coronation of the Virgin surrounded by its prototypes in the Old Testament: Solomon and Bathsheba (left) and Esther and Ahasuerus (right). b) Detail from a typological codex from the late 1300s, showing Solomon and Bathsheba.

varsin tron kan inte avgöras. De vänder sig mot varandra. Motivet kan föra tankarna till Marie kröning. Där delar Kristus och Maria vanligtvis tron. Tronandet och mannens utsträckta hand är det enda som för tankarna till nämnda motiv. I fallet Marie kröning skulle gästen på ett eller annat sätt ha med Marias krona att göra. Kristus skulle hålla i den, vara på väg att sätta den på hennes huvud, alternativt vidröra en på hennes huvud redan befintlig krona som om han just fullbordade kröningen (fig. 3 a–b). Bilder där Kristus med en välsignande gest bekräftar upphöjelseakten förekommer också.

Men ingen av nämnda versioner överensstämmer med Skön-bilden. Den manliga figuren håller sin högerhand över ett runt föremål i den sittande kvinnans utsträckta hand, ungefär som om båda höll i det eller som om han just placerade tinget i fråga i hennes hand. Det runda föremålet föreställer troligen ett riksäpple, en

maktsymbol. Det verkar därtill som om han håller sin vänsterhand på ett liknande klot. Här är reliefen för skadad för att man skall kunna avgöra detta säkert, men likheten är stor med Kristus' gest med vänsterhanden i Marie kröningsbilder som den i fig. 3a ur en *Biblia pauperum* (BP) från 1400-talets mitt.² Båda figurerna bär krona, kvinnan en sluten sådan över dok eller möjligen en kronring nedpressad över doket, som i så fall bildar den bulliga formen på hennes hjässa. Mannen har en vanlig öppen krona. Totalt sett är detta en ikonografi som inte så lätt låter sig förena med motivet Marie kröning. Det är här inte fråga om en kröningshandling. Däremot torde den sittande konungens gest kunna betyda, att han erbjuder sin moatje att dela hans makt. Det enda motiv

2 Paul Kristeller (utg.) *Biblia pauperum. Unicum der Heidelberger Universitäts-Bibliothek.* (34-bladig) Berlin 1906.

som någorlunda skulle kunna stämma med scenen i fråga är kung Salomo inbjudande sin mor Batseba, kung Davids hustru, att dela hans tron/makt, dvs så som motivet brukar framställas i bild under medeltiden – makten i så fall symboliserad av det förmodade riksäpplet. Den beskrivna innebörden har inte stöd i Bibeln. Inte heller de rubriker (*tituli*) som mestadels åtföljer bilderna i BP antyder något liknande. De säger vanligen endast, att Salomo bjuder den inträdande modern att sitta bredvid honom.³ Den eventuella roll konsten haft för att dramatisera motivet och skildra det som en maktdelning kan inte utredas här. Grundtanken i BP bör vara att de två exemplen ur Gamla Testamentet (GT), Batseba och Ester, i GT bevisades en nåd som gjorde dem lämpliga som typologiska exempel för den som i Nya Testamentet (NT) bevisades Maria.

Batseba brukar i detta motiv oftast avbildas med krona och dok så som är fallet i fig. 3 a. I denna BP-version ses till vänster om mittbilden Salomo och Batseba sittande bredvid varandra på en tron, som skymtar under Batsebas fötter.⁴ Motivets i fråga utgör här den ena av de två gammaltestamentliga prefigurationerna i BP till Marie kröning. Den förmenta maktdelningen symboliseras i detta fall på ett med den nyss beskrivna bilden i Skön likartat sätt genom det gemensamma greppet om spiran, som är en med äpplet likvärdig maktsymbol. Äpplet förekommer i tidigare versioner av motivet som t.ex. i en handskrift som tillhört benediktinerna i Sankt Peter, Salzburg, daterad till det sena 1300-talet (fig. 3 b). *Titulus* till denna version säger endast *Matrem ingressam Salomon sibi*

collocat ipsam.⁵ Men upphovsmännen till bilderna i de olika BP-versionerna nöjer sig som regel inte med att uppfatta Salomos gest att, förutom övriga hedersbetygelser, låta den inträdande modern, som det här uttrycks, sitta bredvid honom eller – vanligare – sitta på hans högra sida, som blott och bart uttryck för sonlig kärlek och aktning.⁶ De tolkar situationen som att han upphöjer henne i vidare bemärkelse. Motivets antar under medeltidens gång i strid med bibeltexten alltmånga former av en kröning eller maktdelning.

Mycket tyder på att Skön-versionen av motivet är avsevärt tidigare tillkommen än något av de två här berörda exemplen ur BP. Framställningar av systematisk typologisk karaktär är belagda långt tidigare,⁷ och bildsammanställningar av typologiskt slag har enligt Henrik Cornell varit vanligare norr om Alperna än i Italien. Han nämner ett antal italienska exempel, inte minst tidiga sådana, men endast en handskrift från Venedig får en mer ingående behandling.⁸ Där avbildas bl. a. Marie kröning med en förebild ur GT, nämligen Salomo och Batseba, en version, där Batseba sitter på en tron till vänster med huvudet framåtböjt för att motta den krona som Salomo, stående till höger om henne, placerar på hennes huvud. Associationen till kröning är här otvetydig.⁹

5 Henrik Cornell, *Biblia pauperum*. Stockholm 1925, kap. Die Tituli:II, s. 49.

6 För episoden i sin helhet som den skildras i lektierna och i *Biblia Vulgata*, se *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio*. Ed. Alberto Colunga OP & Laurentio Turrado. 6. uppl. Madrid 1982, III *Regum* 2: 19–20.

7 Jfr Cornell 1925, ss. 120–48.

8 Handskriften är ingen egentlig BP enligt Cornell 1925, s. 118. Han påpekar, att bibelställda (*lectiones*) här saknas.

9 Cornell 1925 s. 205, Tafel 72. Handskriften, Classis I, cod. 151, i Bibliotheca Marciana i Venedig, dateras både hos Cornell och i katalogen *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci venetiarum, Cod. mss. latini. Tom. I*, Venedig 1868, s. 272, till 1400-talet men kan möjligen vara något äldre än så. För vänlig hjälp att spåra nämnda katalog, som är den senaste, tackar förf. Bibliotekarie Håkan Hallberg vid Uppsala Universitetsbibliotek. Bildens *titulus* lyder i detta fall endast: *Positus quoque est thronus matris regis que sedit ad*

3 Så i fig. 3 b. I fig. 3 a endast: *Bersabee Salo(mon)em*. Resten av texten hör till mittbilden. Normalt återges också aktuellt textställe (*lectio*, läsning) i *Biblia Vulgata* i sin helhet (jfr nedan, not 5), än i anslutning till bilden som i fig. 3 b, än på annat ställe som i fig. 3 a.

4 Det bör anmärkas att sittordningen här är omvänd, så att Salomo sitter på sin mors högra sida, vilket strider mot bibeltexten och mot den bildkonvention som råder för motivet. Sannolikt har upphovsmannen satt högre pris på kompositionell symmetri än på trohet mot konventionen.

En detalj i fig 2 b som bör kommenteras är att den arm som den sittande kvinnliga figuren sträcker fram ser ut att komma från mitten av hennes bröst. Den borde av sitt förhållande till resten av figuren att döma vara hennes högerarm. Detta faktum gör det hela ännu mer besvärande, eftersom det verkar finnas en högerarm redan. Men dess ställning är märklig. Den tycks sträcka sig nedåt mot hennes vänstra knä. Ingen sitter normalt så. Det skulle kunna förhålla sig så, att det man uppfattar som högerarmen i själva verket är ett inte alldeles lyckat utformat veck på hennes mantel som sveper ned från axeln och försvinner bort mot hennes vänsterknä, medan hennes verkliga högerarm kommer fram ur det kraftiga mantelvecket och sträcks fram mot äpplet. En starkt korroderad yta döljer det ställe där armen kommer fram, vilket bidrar till att fördärva sammanhanget. Mantelveck som sveper ned från axeln på detta sätt är vanliga, och på sittande personer ses manteln ofta ligga över vänster knä som här (jfr fig. 3 a, Maria).

SMÄRTOMANNEN

Motiv 1:2. Till höger på det större fragmentet är ännu mindre kvar av den ursprungliga framställningen än i föregående fall (fig. 4). Bilden visar tre figurer. Endast övre delen är bevarad. I mitten ses en man som håller båda handflatorna riktade uppåt och vända mot betraktaren som för att visa upp dem. Hans ögon är runda till formen, och hans ansikte omramas av något som



Fig 4. Skön. Metallfyndet. Det större fragmentets högra del, i texten betecknat som motiv 1: 2, visar Kristus som Smärtomannen. Foto Maria Lindeberg, Murberget Länsmuseum Västernorrland 2010. *The right part of the bigger fragment from Skön, showing Christ as the Man of Sorrows.*

kan vara en huvudbonad eller håret, troligen det senare. Det rör sig knappast om en gloria. Ingen halslinning finns på mittfiguren, vilket tyder på att hans överkropp är naken. Däremot ses i midjehöjd en tvärgående linje som antyder överdelen av ett höftkläde, något som inte kan verifieras på det som finns kvar av bilden.

Att figuren är placerad i mitten och till skillnad från de omgivande är avbildad frontalt tyder tillsammans med gestiken på att han är huvudpersonen. Han är också något större än de omgivande, och det är troligen fråga om ett värdeperspektiv. Två män i profil respektive halvprofil omger honom. Den till vänster har en tydlig halslinning och är alltså framställd helt påklädd. Av den till höger ser man bara huvudet. De båda männen avbildas antingen barhuvade med tydligt avgränsat hår eller försedda med huvudbonader, troligen det förra. Alla tre figurerna har i stilistiskt hänseende en hel del gemensamt med både bysantinska och romerska figurskildringar som t.ex. i San Vitale i Ravenna (fig. 9) eller på Konstantinbågen i Rom, där hår och ögon skildras som här. Drag hämtade från dessa konstområden var inte ovanliga i Toscana under 1200- och 1300-talen,

dextera(m) ei(us). Terti(us) Regum. Secundo capitulo, dvs Kungamoderns tron/stol har ställts så att hon sitter på hans högra sida. Tredje Konungaboken. Andra kapitlet.



Fig. 5. a) Färglagt träsnitt med Smärtomannen som del av Treenigheten, en bild med betoning på Eukaristien (kalken, oblaterna) men också på lidandet (korset, spikarna, den sårmärkta, blödande kroppen). Nedtill: bedjande själar i Skärselden. Texten är en bön till Kristus återlösaren. Ca 1470–90. Efter Heitz 1908. b) Diptyk av elfenben, högra delen med Yttersta domen, visande Kristus med sårmärkta händer samt änglar med kors och tång respektive spjut och törnekrona. Paris 1280–1300. Louvren. Foto Anna Nilsén 2011. a) Woodcut from c. 1470–90 with the Man of Sorrows stressing the Eucharist aspect. b) The right part of an ivory diptych dated to the end of the 1200s with the Last Judgement. Angels showing the cross, the tongs, the lance and the crown of thorns. So far not as many passion tools as later in the Middle Ages, here only the most important.

de århundraden som är aktuella här.¹⁰ Mannen till vänster håller i sin vänsterhand ett spjut, och i sin högra tre grova spikar. Den på motsatt sida om mittfiguren håller i sin högerhand ett kors. Det ringartade föremålet i hans bortbrutna vänstra hand är med tanke på de föremål som hittills nämnts säkerligen en törnekrona.

Figuren på bilden föreställer utan tvivel Smärtomannen i en ovanlig, troligen tidig form, dvs. en andaktsbild med Kristus, i detta fall uppvisande sina sår och lidandesredskapen, som här ovanligt nog hålls av människofigurer. Dessa föreställer troligen de knektar som tog ned kroppen från korset. Om så är fallet, är det i sammanhanget

intressant att beakta att spikarna på ett relativt tidigt stadium tillmättes en sådan betydelse som lidandessymboler att en fransk forskare ansåg att korsnedtagningens motivet rätteligen borde kallas “le décloquement”, dvs. “borttagandet av spikarna”.¹¹ Denna tanke ger visst berättigande åt knektarnas närvaro i bilden, där primära passionssymboler som korset, spikarna, spjutet och törnekronan representerar lidandet och särskilt framhävs. Det var knektarna som tog ner Kristus från korset och drog ut spikarna. Att figuren visar upp sina handflator, där spikhålen ursprungligen säkert kunnat ses, har också med det grymma fastnaglandet på korset att göra.

10 Jfr Anita Fiderer Moskowitz, 1986. *The Sculpture of Andrea and Nino Pisano*. Cambridge. ss. 119–133.

11 Citerad i Rudolf Berliner SJ, 1955. *Arma Christi, Münchner Jahrbuch*, dritte Folge Band 6: 1–2, (1955), s. 43.

I en betydligt senare tillkommen bild, mer komplicerad och med större betoning på offeraspekten, framhävd av oblaterna, ses Smärtomannen med händerna i den ovan beskrivna positionen (fig. 5 a).¹² I samma exempel visas också de grova spikarna, i detta fall fixerade på korset. De upplyfta händerna förekommer därtill i en del bilder av Yttersta domen, som t.ex. i en fransk elfenbensdiptyk från 1260–70.¹³ I detta motiv visas ibland också passionssymbolerna som då vanligen bärs av änglar liksom i fig. 5 b. Avsaknaden av basunstöande änglar gör en sådan tolkning av Skön-motivet osannolik.

Motivet med Smärtomannen förekom tidigast i östkyrkan och går i den västliga kyrkan tillbaka åtminstone till 1200-talet. Det utvecklades senare och förekommer i åtskilliga variationer. Smärtomannen i legendmotivet Gregorii mässa, som börjar uppträda mer och mer efter 1400, är ett specialfall och har till skillnad från *Arma Christi*-motivet inte så stort intresse i detta sammanhang. Kristi vapen eller *Arma Christi* visar Kristus efter genomförd frälsningsgärning, än stående i en öppen sarkofag, än på ett altare, än utan visuell anknytning till grav eller altare men alltid omgiven av eller hållande passionsymboler. Altaret symboliserar under medeltiden Kristi grav. Versionen i Skön kan ses som en variation på *Arma Christi*-motivet. Som nedre delen av bilden är bortbruten går det inte att avgöra hur motivet avslutats nedtill. Men redan närvaron



Fig. 6. Bunge kyrka (Go). Kristi vapen. Muralmålning på nordväggen i kyrkans långhus. 1300-talets senare del. Foto Anna Nilsén 1978. *Arma Christi*. Mural painting in Bunge Church, Gotland typical of the late Middle Ages with many Passion symbols. C. 1375–1400.

av pinoredskapen och den nakna överkroppen bestämmer motivets art.

Om *Arma Christi* uppges att den första sekundärkällan, dvs. den första efter evangelierna, är Pseudo-Hippolytus (2. årh. e. Kr.) samt att denne i sin *De consummatione mundi etc.* av passionsredskapen endast nämner spikarna och korset men att fler tillkommer på 1200-talet.¹⁴ Passionsymboler förekommer tidigast i bysantinska domsframställningar.¹⁵

Ingen version som liknar den i Skön har inför denna artikel kunnat spåras. Inte ens Rudolf Berliner, som 1955 i en omfattande artikel behandlat *Arma Christi*-motivet, nämner någon liknande bild. En hel del material torde ha gått förlorat, varför Smärtomannen i Skön som ovan förmodats till sin typ kan representera eller gå tillbaka på en tidig variant. Den nederländske forskaren Henk van Os påpekar i en artikel om Smärtomannen de svårigheter som forskningen haft att tillfullo utreda detta motiv i dess äldsta

12 Heitz, Paul, *Einblattsdrucke des 15. Jahrhunderts*, Bd 11. Strassburg 1908.

13 Henk van Os, 1978. The discovery of an early Man of Sorrows on a Dominican triptych, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 41 (1978), pl. 6. Även: <http://www.jstor.org/stable/750863>.

14 Engelbert SJ Kirchbaum, 1968. *Arma Christi*, *Lexikon für Christliche Kunst*, Freiburg im Breisgau, s. 183, sp. 1.

15 Berliner 1955, s. 40 f.



Fig 7. Skön. Metallfyndet. Det mindre fragmentet (a), i texten betecknat som 2, visar ett manshuvud i profil uppenbart del av en scen. Detaljförstoring av fragmentets baksida (b) visar tydligast den ljusa ytbeläggning som kan skönjas även på framsidan av båda fragmenten. Foto Maria Lindeberg, Murberget Länsmuseum Västernorrland 2010. The smaller fragment of those found in Skön. a) The head of a man in profile. b) Detail of the back showing fragments of a light-coloured top layer seen also in other places, e.g. in fig. 2 b where a piece is left on the breast of the king. It may have been a base for gilding.

delar.¹⁶ Dessa svårigheter torde fortfarande föreligga.

En framställning av *Arma Christi* i Bunge kyrka på Gotland från det sena 1300-talet utgör exempel på det ovannämnda motivet med Kristus stående i eller här eventuellt bakom en altarformad grav, omgiven av betydligt fler passionssymboler än som ovan beskrivits (fig. 6). Den utgör ett bra exempel på utvecklingen mot allt fler passionssymboler.

Bilden av Smärtomannen i en franciskansk bönbok från Genua, tillkommen 1293, anses representera den äldsta, västkyrkliga typen av Smärtoman.¹⁷ Den visar Kristus ensam i halvfigur med armarna korsade på bröstet mot bakgrund av ett kors. Händernas spikhål är vända mot betraktaren och huvudet starkt lutat åt höger. Inga lidandessymboler utom korset bakom honom avbildas. Denna bildtyp bör, trots korset, särskiljas från *Arma Christi*-motiv, vilket som den plurala beteckningen antyder

lägger större vikt vid avbildandet av passionsymbolerna. Dessa utgör i sig meditationsobjekt och kan avbildas även utan Smärtomannen.

Den lidande kristustyp som exemplet från 1293 representerar är troligen den vanligaste i *Arma Christi* under 1300-talet. Också motivet i Bunge (fig. 6) uppvisar en variation på samma typ av Smärtoman. I en del *Arma Christi*-bilder ses Kristus ensam i centrum som där, i andra omgiven av de sörjande Maria och Johannes eller andra personer förknippade med passionen samt varierande uppsättning av passionssymboler. I bilden av Smärtomannen från 1293 och dess senare likar dominerar alltså, när det gäller uttrycket, tanken på offret och det utståndna lidandet. *Compassio*, medlidande, inlevelse i Kristi lidande, skulle bli en allt intensivare anbefallen andaktsform i uppbyggelselitteraturen under senmedeltiden. Med förskjutningen mot betoningen av offret och lidandet följde behovet av adekvata bilder, och vi får, förutom den lidande Smärtomannen med sina allt fler pinoredskap, andra inlevelsebefordrande motiv som

¹⁶ Os 1978, s. 68.

¹⁷ Os 1978, s. 73 och pl. 15c.

t.ex. Smärtomodern med sitt genomstungna bröst och Pietà.

Smärtomannen i Skön ser inte alls lidande ut – snarare triumfatorisk. Hans ansiktsuttryck, i den mån det kan urskiljas på den vittrade bilden, är närmast strängt. Hållningen är rak, positionen frontal, och de som omger honom och håller lidandessymbolerna föreställer inte sörjande utan är som ovan föreslagits troligen soldater. Denna framställning saknar den nämnda uttrycksmässiga invitationen till *compassio* och den betoning av offret som successivt tilltog från det sena 1200-talet och framåt. Den visar i stället segraren omgiven av sina vapen. Rudolf Berliner framhåller kyrkofädernas syn på lidandessymbolerna som majestätstecken och konstaterar med hänvisning till en annan författare: "Das Kreuz, das Christus auf dem Wege zur Schädelstätte trug, das war also das Zeichen der Herrschaft, das Esaias vorausgesagt hatte".¹⁸

Henk van Os 1978, betonar att funktionen är oberoende av bildernas utförande. Vare sig bilden av Smärtomannen för ögat uttryckte lidande eller makt kunde den fungera som andaktsbild.¹⁹ Men bildernas skiftande och specifika utförande, där totalintrycket kan skifta mellan neutral saklighet och framhävande av en speciell aspekt, är ändå relevant och intressant. Det speglar den liturgiska utvecklingen och de varierande fromhetstyper under vilkas infly-

tande bilderna tillkommit.²⁰ Till detta kommer också andra faktorer, exempelvis sådana som har med människornas levnadsvillkor att göra. Bilden av den tronande världshärskaren, blickande ut över kyrkorummet från sin plats längst i öster med ett uttryck av allvar, makt och stränghet, föregick i kyrkornas östparti det lidandespräglade treenighetsmotivet, den så kallade Nådastolen. Smärtomannen i Skön tycks till sitt uttryck mer besläktad med den förstnämnda bildtypen än med Treenigheten, där det som fångade ögat var den sörjande Fadern som håller fram korset med den blödande, offrade Sonen. Detta var en bild lika känslövädjande som samtida framställningar av den lidande Smärtomannen, ensam eller omgiven av passionssymboler. Man kan mot denna bakgrund fråga sig om Smärtomannen från 1293 representerar den äldsta typen av motivet inom den västliga kyrkan eller om Smärtomannen i Skön utgör en äldre eller kanske parallell typ.

FRAGMENT 2

Det mindre fragmentet visar som nämnt endast huvudet av en man sedd i profil (fig. 7 a). Ingenting kan därför sägas om vad bilden kan ha föreställt. Huvudet ser inte ut att höra hemma i något av motiven 1:1–2. Men det lilla man ser av inramningen tillåter slutsatsen att det lilla fragmentet utgjort del av samma objekt som det större. Även på det mindre ses nämligen en cirkulär nod av det slag som pryder den palmlika pelare som åtskiljer motiven på det större.

DATERING OCH PROVENIENS

I väst började som nämnt bilden av Smärtomannen uppträda på 1200-talet. En förändring av det religiösa klimatet berördes ovan, och motivets

18 Berliner 1955, s. 35ff. Citatet s 36, på svenska: "Det kors som Kristus bar på vägen till huvudskalleplatsen, det var sålunda det härskartecken som Jesaja hade förutsagt." Sammanställningen av kors och härskartecken markerar främst, att Kristi offerdöd innebar hans seger över ondska och evig död men framhäver samtidigt det oerhörda i att Kristus-Majestätet möter döden på samma sätt och samma plats som den uslaste brottsling. Kontrasten var ett vanligt stilgrepp i uppbyggelseliteraturen och det religiösa måleriet under medeltiden. Om kontrastverkan, jfr Anna Nilsén, *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälardalskapen och Finland 1400–1534*, ak. avh., utg av KVHAA. Stockholm 1986, s. 498f, samt densamma, En passionssvit i Statens Historiska Museum, *Forvännan 78*. 1983, passim.

19 Os 1978, s. 73 f.

20 Nilsén 1986, passim, dock i sh ss. 338–376 och 501–512; densamma, Byggnadsskulptur, i *Uppsala domkyrka IV: Interiörens fasta utsmyckning* [Sveriges kyrkor 230], Uppsala 2010, ss. 87–90.

förekomst befordrades med all säkerhet av det fokus på Kristi lidande och offerdöd som då blev allt tydligare. 1215 hade läran om det vigda brödets förvandling till Kristi sanna kropp vid mässfrandet blivit officiellt fastslagen, den så kallade transsubstantiationen, och 1264 inrättades ett särskild liturgiskt frände med samma inriktning: *Corpus Christi*, Kristi lekamens dag.

Smärtomannens ovan beskrivna, stränga uttryck kan i förening med den strikta symmetrin och frontaliteten samt sparsamheten i fråga om återgivna passionssymboler tyda på en tidig datering av fyndet. Det finns dock stilistiska drag som gör att vi kanske inte skall blicka alltför långt bakåt. Inramningen av motiven med gotiska arkadbågar är ett sådant drag (fig. 2 a). Den påminner om motivens inramning i den sienesiske målaren Simone Martinis *Bebådelse* (1333).²¹ Någon säker datering av fyndet kan inte ges. Stildrag tenderar att leva längre i enklare föremål än i den ledande konsten. En komplettering med ytterligare bildbärande fragment skulle kunna ge fastare mark att stå på både vad gäller dateringen och funktionen.

Ovan nämndes, att det i bilden av Salomo och Batseba i Skön (fig. 2 b) inte framgår tydligt, om de båda figurerna sitter på samma tron, vilket är uppenbart när det gäller yngre versioner av motivet. Snarare kan man få intrycket att de sitter på varsin, vilket i så fall skulle vara mer i enlighet med bibelstället i *Vulgata* (III Reg. 2: 19–20). Huruvida detta kan ses som ett tecken på precedens i förhållande till de i fig. 3 avbildade senmedeltida versionerna är dock osäkert.

En del stilistiska drag pekar hän mot mellersta Italien och den pisanska konsten under 1200- och 1300-talen, framför allt den kvinnliga figurens utseende i den ovan först behandlade scenen (1:1). I Pisa, Siena m.fl. städer verkade denna tid bysantinskt och klassiskt influerade skulptörer som Nicola Pisano (ca 1220/25–ca



Fig. 8. *Madonnan och barnet*. Pisa. 1300–1350. Musée des Arts Décoratifs, Paris. Foto Anna Nilsén 2011. *Virgin and Child*. The sculpture is of Pisan origin. 1300–1350.

1284) och hans son Giovanni (ca 1245–e. 1317). Båda kom att få stor betydelse för utvecklingen inom detta konstområde, och deras inflytande var påtagligt under hela 1300-talet (fig. 8). Drag hos motiven på fragmenten i Skön som, trots det enkla utförandet, likt ett eko kan föranleda sådana associationer är bland annat de i motiv 1:1 kraftigt tilltagna formerna, det dynamiska svepet i mantelns fall kring kvinnofiguren och det högt placerade livet på båda figurerna samt i viss mån även profilerna (fig. 2 b, 7a, 8). I motiv 1:2 uppvisar Smärtomannen bysantinskt och romerskt influerade ansikts- och hårformer samt runda ögon, dvs. drag som pekar i samma riktning (fig. 4, 9).

MATERIAL OCH FÖREMÅLSTYP

Det är vanskligt att avge ett omdöme om materialet utan att ha sett objekten i verkligheten. Det skulle kunna röra sig om en legering med

²¹ I Ufficierna, Florens. Simone Martini, 1284–1344, var född och verksam i Siena.



Fig. 9. *San Vitale, Ravenna. Mosaik. Detalj med soldater och statsmän. Efter Andersson 1967. Efter Moskowitz 1986. Virgin and Child. The sculpture is of Pisan origine. 1300–1350. Detail from a mosaic in San Vitale, Ravenna.*

inslag av koppar, att döma av de blågröna utfällningar som syns i bilderna (fig. 2 b, 7 a). En ljus ytbeläggning, av vilken fragment finns kvar här och där, har möjligen bildat underlag för förgyllning (fig. 2 b, 7 b).

Motiven kan i många fall bidra till att fastställa ett föremåls ursprungliga funktion. Här är dock motivsammanställningen förbryllande. Den förutsätter nästan att fragmenten är delar av ett föremål med fler bilder och att de kvarvarande motiven hellre samspelas med andra bilder än med varandra. Att motiv 1:2 föreställer Smärtomannen i en *Arma Christi*-bild råder det knappast någon tvekan om. Det är ett andaktsmotiv. Dess omedelbara granne är av allt att döma ett motiv ur Gamla Testamentet. Sådana förekommer sällan i andaktssammanhang, där fokus brukar ligga på Nya Testamentet. Något innehållsligt eller funktionellt samspel mellan de båda bilderna kan alltså knappast föreligga, åtminstone som sammanställningen ser ut nu. Motiv 1:1 brukar förekomma som förebild i GT för Marie kröning i NT och har ingen omedelbar förbindelse med Kristus, och det är

inte en andaktsbild, medan motiv 1:2 otvetydigt är en sådan.

En möjlighet till förbindelse mellan motiven finns dock – under viss förutsättning. Om föremålet i originalskick vid sidan av Batsebas upphöjelse visat en Marie kröning och det funnits en gammaltestamentlig bild som samspelas med Smärtomannen, t ex någon anspelning på Adam och/eller syndafallet, kunde huvudmotiven ha visat Jungfru Maria och Kristus när de nått sina ärofulla slutdestinationer: Marias upphöjelse till himladrottning och Kristus, segerrik efter fullbordat frälsningsverk, belysta av typologiska motsvarigheter ur GT.

Sammanställningar av Marie kröning och Smärtomannen förekommer. Ett sent exempel är Tilman Riemenschneiders altarskåp i Creglingen (1505–08), där Marie kröning och Smärtomannen ses högst upp över mittpartiet (bild i Paatz 1963).²² Något med det här aktuella föremålet någorlunda samtida exempel har ännu inte kunnat lokaliseras, däremot en hel del jämförbara motivsammanställningar (fig. 10), dock inga åtföljda av scener ur GT.

Föremålet bör som framgått höra hemma i ett religiöst sammanhang. Fragmentens storlek antyder att det även i fullständigt tillstånd var tämligen litet och därmed portabelt. Det för tanken till pilgrimsväsendet. I Frankrike, Spanien och Italien, dit många pilgrimsresor gick från de nordiska länderna, pågick en omfattande tillverkning av religiöst anknutna föremål, underblåst av de många besökande som ville föra med sig hem något minne från färden, gärna med anknytning till ortens speciella relikier men också av mer allmän religiös karaktär, som kors, krucifix och andra föremål med religiösa motiv. Dessa var inte sällan tillverkade i enkla material och därmed överkomliga i pris. Bland de enklaste var pilgrimsmärken av billig metall, vanligen bly, som man kunde fästa på kläddräkten. Förgylld koppar var också vanlig (fig.

²² Walter Paatz, *Süddeutsche Schnitzaltäre der Spätgotik*. Heidelberg 1963.

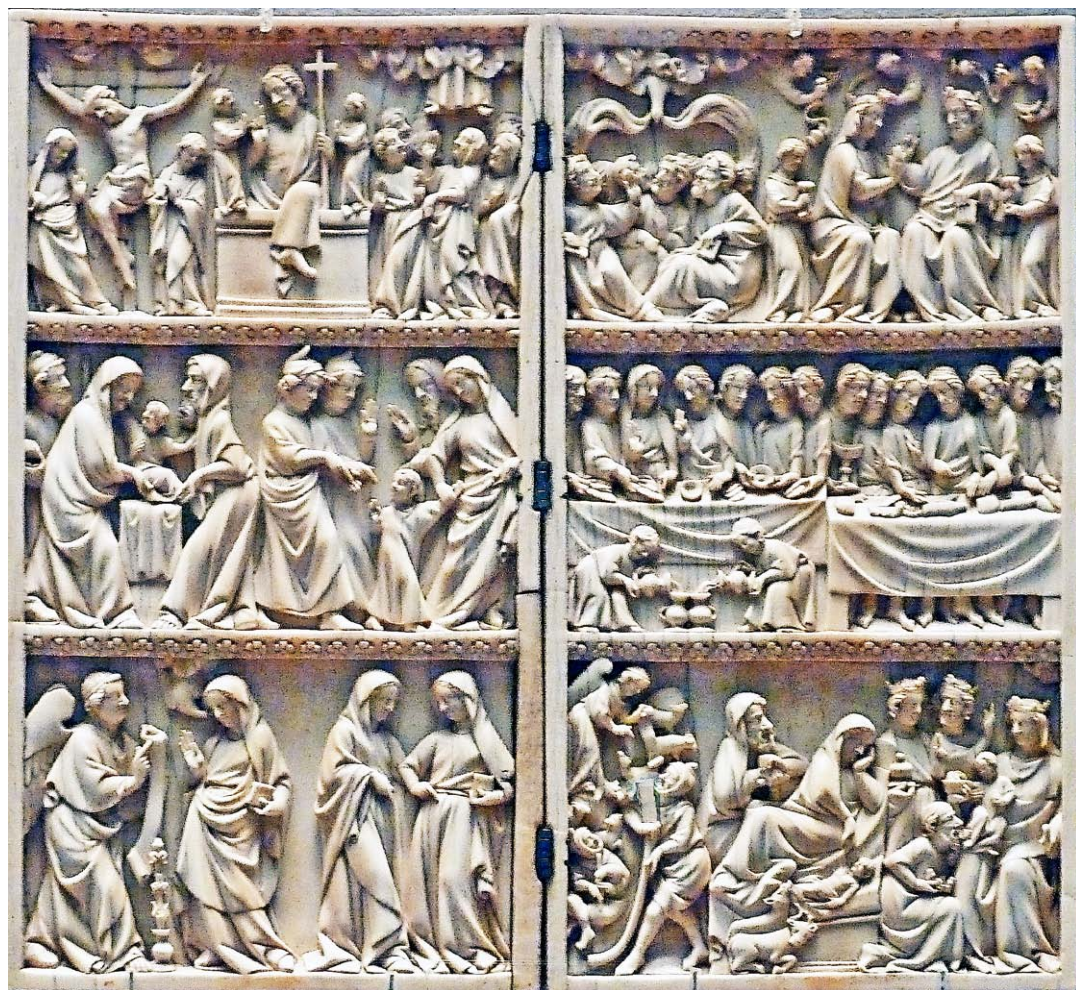


Fig 10. Diptyk av elfenben i Louvren. Paris 1330–50. Överst: Frälsningsgärningens fullbordan genom Kristus samt Marias upphöjelse till himladrottning: fr. v. Kristus dör på korset, återuppstår och anträder sin himmelsfärd, Pingstundret samt längst t. b. Marie kröning med assisterande änglar. Foto Anna Nilsén 2011. Diptyk of ivory c. 1330–1350, showing in the uppermost register Christ fulfilling his Salvation task – in the left wing his resurrection and triumph over death. In the right wing the corresponding motif is the Coronation of Virgin, the glorious summit of her role among humanity.

11). En del av dessa billiga föremål återgick till sin typ på mera dyrbara sådana. Dessvärre är det nästan bara exempel på denna mera exklusiva produktion som ställs ut eller publiceras ordentligt med bild. Det är därför svårt att komma åt jämförelsematerial. Men emaljerade krucifix tycks ha varit särskilt attraktiva, och åtskilliga av dessa tämligen enkla, emaljerade och förgyllda krucifix av koppar finns att se

i museer och kyrkor runt om i Europa.²³ Om föremålet varit förgyllt kan för närvarande inte säkert sägas. Om så skulle vara fallet kan det i likhet med de nyssnämnda krucifixen ha varit tänkt att efterlikna någon statusladdad föremålstyp i ädlare metall.

23 Britt-Marie Andersson, *Emaux limousins en Suède. Les châsses. Les croix.* [Antikvariskt arkiv 69]. Stockholm 1980; Anna Nilsén, Kring ett limogeskrucifix i Värvik på Dal, *Fornvännen* 93. 1998, också http://fornvannen.se/pdf/1990talet/1998_001.pdf.



Fig. 11. Triptyk av förgylld koppar i Clunymuseet, Paris. Ca 1420–30. Motiv: Marie död. Foto Anna Nilsén 2011.
Triptyk of gilt copper from c. 1420–1430. The motif is the Dormition of the Virgin.

De få fragmenten gör det svårt att fastställa vilken typ av föremål det rör sig om. Men man skulle kunna tänka sig en portabel altartavla för privatbruk. Utsökta sådana finns i elfenben (fig. 5b, 10), men även enklare förekom (fig. 11). Eller kanske ett resealtare med bilder kring relikgömmen. Sådana med typologiskt bildval förekommer.²⁴ Man kan också tänka sig att fragmenten kommer från en plakett med en sammanställning av motiv. Det mindre uppvisar ju en ram på höger sida. Ytterligare en möjlighet är att det rör sig om ett litet skrin. Sådana var ofta helt klädda med bilder och ornament.

Summering och konklusioner

Sköns sockens inledningsvis beskrivna betydelse bör ha bestått åtminstone fram till mitten eller slutet av 1300-talet. Då pågick

24 Jfr Cornell 1925, Taf. E: Stavelot, ca 1150.

sedan början av århundradet en allmän klimatförsämring med försämrade tider som följd, och vissa indicier tyder på att digerdöden kan ha drabbat Medelpad under senmedeltiden.²⁵ Men föremålet för denna uppsats bör tillhöra tiden före 1350, kanske det sena 1200-talet eller det tidiga 1300-talet. Det kan ha tillhört Sköns kyrka, men inga inventarieförteckningar från före 1723 är bevarade. En märklig, medeltida dopfunt härrör från den gamla kyrkan, men i övrigt finns inga föremål bevarade som vittnar om medeltiden. Man skulle kunna tro att de äldre inventarierna auktionerats bort i samband med uppförandet av den nya kyrkan i mitten av 1800-talet, vilket skedde i mer än en norrlandssocken på den tiden. Men Tommy Puktörne, som forskat i kyrkans historia utan att hitta

25 Fredrik Charpentier Ljungqvist, 2009. *Global nedkylning*. Stockholm, s. 169 f; Janken Myrdal, *Digerdöden, pestvägor och ödeläggelse*. Stockholm 2003, s. 148.

någon så handfast förklaring som en auktion, antar att de måste ha försvunnit i samband med ryssarnas skövling av kyrkan 1721 eller rensats ut i samband med den nya kyrkans uppförande 1850.²⁶ Det förra är med all säkerhet den korrekta gissningen, ty kyrkans äldsta bevarade inventarium inleds med följande lakoniska konstaterande: “Anno 1723 den 24 februarii när *Wisitatio Classica* hölts i Siön befantz dess *Kyrkos Inventarium*, sedan fienden en stor del af dess Prydnad skiöflat som följer” – och det som uppräknas på inventariets enda sida är, bortsett från en troligen nyinköpt förgylld kalk av silver och dito paten samt ett nyligen skänkt altarkläde, tämligen påvert och till en del trasigt eller “förnött”.²⁷ Rysshärjningen tycks här ha varit grundlig. Att kyrkan ägt medeltida inventarier av stort värde omvittnas emellertid indirekt av att Gustav Vasa vid två tillfällen lade beslag på föremål av silver och koppar från Sköns kyrka, en del av detta förgylt.²⁸

Ovan har som ett alternativ framförts möjligheten att detta långväga föremål kan ha kommit till socknen med en hemvändande pilgrim. Det kan sålunda åtminstone från början varit avsett för privat andakt och behöver inte med nödvändighet ha tillhört kyrkan. En bedömning av detta skulle eventuellt kunna göras om fler fragment av föremålet kunde hittas och dess funktion därmed lättare bestämmas. Det framstår därför som viktigt att platsen för skönfyndet genomsöks under arkeologiskt

betryggande omständigheter, så att eventuellt kvarvarande delar av föremålet kan bringas i dagen och kanske därmed bidra till ytterligare kunskap om detsamma. I all sin anspråkslöshet kan fyndet bli en pusselbit att lägga till bilden av socknens liv och kontakter i gången tid. Det kan också genom Smärtomannens ovanliga ikonografi bli av intresse i ett större sammanhang.

Summary

ON TWO FRAGMENTS OF A MEDIEVAL OBJECT MADE OF METAL, FOUND IN SKÖN, SWEDEN

In the years 2009 and 2010 two small fragments of an object made of metal, measuring 85.5 x 35 x 4.5 mm and 45.5 x 29 x 5.5 mm respectively, were unearthed during garden work in a private garden in Skön, Medelpad, which at least up to the middle of the 14th century was a relatively important place with a harbour (fig. 1).

Both pieces carry fragmentary pictures, of which at least the motifs on the bigger fragment indicate a religious context of the object (figs. 2, 4). Of the motif on the smaller fragment today only a head remains (fig. 7). However, the two pieces have some features in common, mainly the material and fragments of identical ornamental details, showing that they belonged together. This article discusses the origins, the motifs and the original function of the object, though – at least as to the function – without arriving at any final conclusion. It may be an example of the once common kind of simpler objects of worship that so rarely survive and thus today are of great interest from the point of view of church and social history.

The metal – not yet analyzed – is an alloy, which to judge from traces of blue-green oxidation in some places, may contain copper. The artistic level of the execution seems even originally to have been low, though the surface of both pieces, particularly the bigger one, is much damaged by oxidation, thus making any judgement difficult.

Despite the condition of the surface it is possible to discern some stylistic features pointing to the Pisan art province of northern Italy as an origin

26 Puktörne 2000, s. 105 f.

27 Sköns kyrkoarkiv, vol LI:1. Visitationsprotokoll 1723, i Härnösands landsarkiv: Domkapitlets i Härnösand arkiv (HLA). Förf. ber att i detta sammanhang få tacka Arkivarie Mai Bylund vid Härnösands landsarkiv, som underlättat sökning i HLA. *Visitatio classica* motsvarade i detta fall en biskopsvisitation. Den hölls av superintendenten i Härnösand, Georgius Wallin (1644 1/5 – 1723 8/7). Termen *superintendentur* användes i äldre tid för biskopsstol upprättad efter reformationen.

28 Olle Källström, *Medeltida kyrksilver från Sverige och Finland förlorat genom Gustav Vasas konfiskationer*. Uppsala 1939, s. 249; Anders Norberg, *Sköns pastorat på 1500-talet, i Kyrkan och bygden*. Sundsbruk. 2000, s. 46 f.

of this object. Though clumsily executed, such features could be mentioned as the heavy proportions of bodies, the somewhat Greek type of profiles (figs. 2, 7a), the high waist-lines, further the Byzantine, almost Roman way of rendering the hairs of the soldiers (figs. 2, 4, 8, 9).

The motifs on the bigger of the fragments may be Solomon and Bathsheba to the left and a version of *Arma Christi* to the right. Christ's way of showing his wounds lifting both arms as in the Skön example often occurs in certain types of *Arma Christi images*, where the *Man of Sorrows* and his suffering form an important part of the motif (fig. 5). But the same gesture sometimes also occurs in another motif, the *Last Judgement*. However, angels with trumpets seem to have been a necessary part of that motif. Their absence here makes it more likely that the motif is *Arma Christi*.

The two motifs here discussed, normally do not appear together and have no immediate connexion with each other, suggesting that they form parts of a wider context in which they each, respectively, played a role with regard to other motifs, now unknown to us. Both motifs represent early versions of their kind, particularly the *Arma Christi*, which in combination with the described stylistic features allows us to place the object to a little before or around 1300. That only a few, primary Passion symbols are rendered supports such a dating (cf. Berliner).

It may be a question of a religious object of some kind, brought to Sweden by a pilgrim or some other traveller, e.g. a tablet that once adorned a book cover, or pieces of a small travel altar (cf. Cornell 1925, Tafel E) or a mini-altar for private use, which were increasingly popular during the 13th and 14th centuries (cf. figs. 5 b, 10, 11). The fragments could also be the remains of a small box of some kind.

Most preserved examples of these kinds of object were produced by skilful artists and made of precious materials such as ivory, gilt silver, etc. However, we know that, very often, similar objects were made in simpler and thus cheaper materials – usually by less skilful artists – to be bought by less wealthy people and by pilgrims and other travellers (fig. 11). But we seldom find these less precious objects exhibited in museums, most of them probably lost through time, due to their lesser material value. An exception is the mass production of enamelled and gilded copper

crucifixes from Limoges, of which a great many examples are to be seen in museums all over Europe.

Seen against this background the Skön fragments gain in interest. Hopefully more fragments of the same object may be brought to light in the future. There may be a fair chance that only a few more fragments of the same object might tell us more of the original function of this object and thus add to our knowledge of a still rather unknown part of medieval life – that of all those who did not belong to the uppermost classes.

REFERENSER

- Andersson, Aron, *Från Augustinus till Dante*. Stockholm 1967.
- Andersson, Britt-Marie. Emaux limousins en Suède. Les châsses. Les croix. *Antikvariskt arkiv* 69. Stockholm 1980.
- Berthelsson, Bertil, 1941. Medeltidskyrkan i Skön. En undersökning rörande kyrkobyggnade, kolonisation och försvar i Medelpad under tidig medeltid. *Norrlands försvar* 1941, ss. 38–69.
- Biblia pauperum*, se Kristeller.
- Biblia Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio*. Ed. Alberto Colunga OP & Laurentio Turrado. 6. uppl. Madrid 1982.
- Bibliotheca manuscripta ad S. Marci venetiarum, Cod. mss. latini*. Tom. 1, Venedig 1868.
- Berliner, Rudolf, *Arma Christi, Münchner Jahrbuch*, dritte Folge Band 6: 1–2, (1955).
- Blomkvist, Nils, Fale Unge och spåren av en 1300-talselit i Mellannorrland. Iakttagelser i Sköns kyrka. I *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000.
- Cornell, Henrik, *Biblia pauperum*. Stockholm 1925.
- Cornell, Henrik & Rappe, Axel, *Kyrkor i Njurunda och Sköns tingslag samt Sundsvalls stad* [*Sveriges kyrkor*, vol. 30]. Stockholm 1929.

- Flemström, Bertil, Sockennamnet Skön. *Namn och bygd* 57. 1969.
- Heitz, Paul, *Einblattsdrucke des 15. Jahrhunderts*, Bd 11. Strassburg 1908.
- Hülphers, Abraham, *Samlingar til en Beskrifning öfwer Norrland. Medelpad 1771. Ångermanland 1780* (faksimilutgåva). Umeå 1985.
- Kirchbaum, Engelbert SJ, Arma Christi, *Lexikon für Christliche Kunst*, Freiburg im Breisgau 1968.
- Kristeller, Paul (utg.) *Biblia pauperum. Unicum der Heidelberger Universitäts-Bibliothek* (34-bladig). Berlin 1906.
- Kyrkan och bygden*, Utgiven med anledning av Sköns kyrkas 150-årsjubileum 1 oktober 2001. Red. Tommy Puktörne. Sköns församling. Sundsbruk 2000.
- Källström, Olle, *Medeltida kyrksilver från Sverige och Finland förlorat genom Gustav Vasas konfiskationer*. Uppsala 1939.
- Ljungqvist, Fredrik Charpentier, *Global nedkylning*. Stockholm 2009.
- Moskowitz, Anita Fiderer, *The Sculpture of Andrea and Nino Pisano*. Cambridge 1986.
- Myrdal, Janken, Digerdöden, pestvågor och ödeläggelse. Stockholm 2003.
- Nilsén, Anna, En passionssvit i Statens Historiska Museum, *Fornvännen* 78. 1983.
- Nilsén, Anna, *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälarskapskapen och Finland 1400–1534*, ak. avh., utg av KVHAA. Stockholm 1986.
- Nilsén, Anna, Kring ett limogeskrucifix i Värvik på Dal, *Fornvännen* 93. 1998.
- Nilsén, Anna, Byggnadsskulptur, i *Uppsala domkyrka IV: Interiörens fasta utsmyckning* [Sveriges kyrkor 230], Uppsala 2010.
- Norberg, Anders, Sköns pastorat på 1500-talet, i *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000.
- Olsson, Reinhold, *Ur Skönsbygdens historia* 1/1 1948. Utgiven av Sköns hembygdsförening. Sundsvall 1947.
- Os, Henk van, The discovery of an early Man of Sorrows on a Dominican triptych, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 41. 1978. Även: <http://www.jstor.org/stable/750863>
- Os, Henk van, *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300–1500*. Amsterdam 1994.
- Paatz, Walter, *Süddeutsche Schnitzaltäre der Spätgotik*. Heidelberg 1963.
- Persson, Peter, Centralorter i Västernorrland under järnåldern. *Arkeologi i norr* 11. 2009.
- Puktörne, Tommy, Den medeltida kyrkan i Skön. I *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000.
- Sjölund, Peter, *Sköns gamla kyrka och Skönsbygdens ställning under medeltiden*. Handling i Murbergets museum innehållande bland annat frågeställningar inför en grävning. Se <http://www.google.se/search?q=sk%C3%B6ns+kyrka&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:sv-SE:official&client=firefox-a>, 24 juli 2007 - 12:08.
- Sköns kyrkoarkiv, vol LI:1. Visitationsprotokoll 1723, i Härnösands landsarkiv: Domkapitlets i Härnösand arkiv. Referenskod: SE/HLA/1010180/N/- [H0001]
- Zackari, Sten, Skön från socken till kommun, i *Kyrkan och bygden*. Sundsbruk 2000.

OLOPH BEXELL

Drottning Margareta, kyrkan och folket under unionstiden

Inledningsanförande vid Kyrkohistoriska dagen 2012

När Svenska Kyrkohistoriska Föreningen enligt sin ändamålsparagraf skall främja forskningen och utbreda intresset om vårt lands kyrkohistoria har den för året 2012 valt att manifesteras, att det i höst, den 28 oktober, är 600 år sedan unionsdrottningen Margareta dog. ”Drottning Margareta, kyrkan och folket under unionstiden” är temat för 2012 års kyrkohistoriska dag.

Den period mot vilken vi därmed skall rikta vårt intresse är en av de stora i Nordens historia. Låt oss blicka ut över det historiska landskap, där vi finner dagens tema.

Det är då inte så länge sedan Sverige har tagit form. Sett i ett vidare perspektiv är det sent, under 1100- och 1200-talen, som kyrkan, och därmed den europeiska medeltida högkulturen, till sist fått ordentligt fäste på våra breddgrader. Norden hade inlemmats i den kristna världsordningen och började organiseras efter dess system. Säkert kunde ännu gammalt folk berätta om traditioner från förr, från den tid, då ännu inte äldre Västgötagens ord om att Kristus är först i vår lag kommit på pränt och blivit ledstjärna. En stiftsorganisation började växa fram, biskopar och präster vigas, kyrkor byggas, samtidigt som nordmännen tillägnade sig kontinentens agrarsystem och också så smått börjar organisera självstyrda städer. Den

demografiska organisationen börjar indela människor efter stånd – frälse, prästerskap, stadsborgare och den stora bondebefolkningen. Det är vid den här tiden som de norröna människorna börjar så att säga hyfsa till sig och bli européer. Det innebar att bli ett kristet folk med kyrkans tro och sed. Det är den svenska högmedeltidens högsommar. Det är kyrkan som successivt skapat strukturen för den europeiska gemenskapen. Tidigt, redan 1104 hade Lund blivit eget ärkebiskopsdöme i den gemensamma nordiska kyrkoprovinsen. Och förhållandevis snabbt, ett drygt halvsekel senare, hade först 1153 den nidrosiensiska kyrkoprovinsen och sedan 1164 den upsaliensiska, blivit egna ecklesiastiska områden. Kyrkans närvaro i landet markerades ytterligare från 1200-talet när dominikaner och franciskaner började bygga konvent i de små nordiska städerna och blivit levande inslag i gatubilden. Men tidsperspektivet till trosskiftets tid var ännu förhållandevis kort.

Samtidigt blev inflytandet från Tyskland starkt. Tyska orden och Hansan kom att förtydliga Norden och de kommersiella funktionerna runt Östersjön. Tyskt kapital och tyskt kunnande bidrog till att den svenska malmen börjar exploateras i Mellansverige. Detta leder till ett

ekonomiskt uppsving för våra nordliga bygder. Den franska kulturen gav starka impulser, inte minst för katedralbyggena på olika håll – Uppsaladömen är det förnämsta exemplet. Svenska studenter åkte till Paris för att insupa lärdom och vetande och återvände förhoppningsvis hem som kulturens förmedlare och kyrkliga ledare. Men Sverige var samtidigt och skulle länge förbli ett primitivt bondeland, där människor många gånger dignade under stormännens övergrepp. Bo Jonsson Grip (d. 1386) var tidens storkapitalist, kanske den förmögaste i vår historia.

Samtidigt skall vi minnas att 1300-talet var katastrofernas sekel. Digerdödens pestepidemi kunde, som ödegårdsprojektet så tydligt visat, i stort sett radera ut en bygd. Jag vill erinra också om detta och om den följande agrarkrisen; vi ska komma ihåg det idag, därför att det så oerhört tydligt fanns i människors minne vid den tid som är dagens tema. I mycket var det denna farsot som gjorde det möjligt för Bo Jonsson Grip att bygga upp sin ekonomiska sfär; jord var billig när bönder var borta och ägarsläkten inte mera fanns.

De monarkiska strävandena i de tre nordiska länderna ledde fram till dynastiskt motiverade äktenskap och under 1300-talet var Norge, Sverige och Skåneland förenade till en union och bildar en viktig bakgrund till den union som ingicks i Kalmar år 1397. Det är nu som drottning Margareta står på den politiska scenens centrum. 23 år gammal – det finns skäl att märka siffrorna – hade hon, efter 17 års äktenskap blivit änka efter den norske kungen Håkan Magnusson; tio år gammal hade hon efter en fyraårig trolovningstid, av sin far Valdemar Atterdag blivit bortgift med den då 23-åriga Håkan. Sin uppfostran hade hon fått av Märta Ulfsson av Ulvåsaätten, den heliga Birgittas äldsta dotter. Margareta levde som änka i 32 år tills hon alltså dog 1412, 61 år gammal. Och hon var faktiskt aldrig dansk drottning – fastän det danska hovet 1972 lät henne *honoris causa*

bli Margrete I, när den nuvarande drottningen Margrethe II uppsteg på tronen.

När änkedrottning Margareta började ta kommandot var det för att få sin son Olof, kung i Norge, att väljas till kung också i Danmark. När detta lyckades var hennes ambitioner att göra om samma sak i Sverige, men där kom Olofs död 1387 emellan. Hade han – som sin dominanta mammas pojke – varit en kanal för hennes egna politiska ambitioner, fick hon nu agera å egna vägnar. Hon framträdde nu själv som Norges och Danmarks stormäktiga fru och rätta husbonde och genom Dalaborgstraktaten hyllas hon snart också som sådan av de mot Albrekt av Mecklenburg (som var kusin till hennes döde man Håkan Magnusson) oppositionella svenskarna. Det är genom generösa donationer från hennes svärföräldrar kung Magnus Eriksson och drottning Blanka som det mäktiga Vadstena kloster hade kunnat byggas och invigas 1384, elva år efter den heliga Birgittas död.

Helga Trefaldighets dag 1397 kröns i Kalmar storkyrka Margaretas 15-åriga frände och fosterson Bogislav till kung över de tre nordiska rikena och han framträder sedan i vår historia med det svenska helgonnamnet Erik och tillskrivs nr XIII i kungalängden, Erik av Pommern.

Kröningen av honom är samtidigt en kröning av Margaretas egen politiska insats, att, på ett närmast genialt sätt och mot många odds, lyckas samla tre kungariket under en krona. Denna samling gör Kalmarunionen till en unik epok i nordisk historia. Den skulle i princip, om än med en del korta avbrott, bestå ända till Gustaf Vasa satte sig på tronen drygt femkvarter sekel senare, 1523. På en gång är Margareta både traditionalist och nyskapare.

Vi skall nu rikta vårt intresse mot henne och mot den svenska kyrkan under hennes tid. Det är med stor glädje Svenska Kyrkohistoriska Föreningen välkomnar tre av våra främsta kännare av denna epok. Museumsinspektören Vivian Etting är den ledande specialisten vad gäller

drottning Margareta och hennes liv och gärning och hon har skrivit det stora moderna biografen om henne. Genom fil. dr Biörn Tjällén skall vi närma oss kungahovet och se hur kyrkan och kungamakten möttes på det personliga planet, när föreläsningen skall handla om funktion och praxis hos en konungs biktfader under den här tiden. Men vi skall ändå komma ihåg, att kyrkan alltid manifesterar sig och möter det vanliga folket just där detta finns. Utan det pastorallistoriska perspektivet på det förflutna kan vi aldrig fullt ut förstå vad kyrkan är och hur den fungerat. I den tredje föreläsningen skall docenten Sven-Erik Pernler tala om allmogens fromhetsliv under Margaretas tid, hur detta manifesteras ”åskådligt, konkret och var mycket angeläget”.

Den period som är det samlande temat för dagens föreläsningar är utan tvekan en av de stora i Nordens historia och den kvinna som är Kalmarunionens arkitekt och regissör likaså en av de stora politikerna i vår historia. Vad vet vi om henne själv? Med Vadstena kloster hade hon haft åtskilligt att göra. Men *Diarium Vazstenense* sammanfattar hennes liv med ett vemodigt understatement: *Hæc in vita sua quantum ad mundum fortunatissima fuit.*¹ Under sin levnad var hon mycket framgångsrik vad det världsliga beträffar.

1 SRS I, 1, s. 132.

VIVIAN ETTING

Dronning Margrete, Birgittinerne og den svenske kirke

Vurderingerne af Kalmarunionen har varieret meget gennem tiden, og der er betydelig forskel på svenske, danske og norske historikers holdning til perioden. Denne forskel kan følges helt tilbage til middelalderen og i Sverige hænger vurderingen af unionens første tid sammen med opfattelsen af dronning Margrete, set med den svenske kirkes øjne. I denne artikel analyseres, hvordan dronningens kirkepolitik i Sverige hang sammen med Birgittinerordenens voksende indflydelse.

Både svenske og danske historikere har behandlet Birgittinerordenens politiske aspekter, som også er interessant på grund af de mange bevarede kilder. Her kan nævnes Torvald Höjer (1905), Yngve Brilioth (1925), Gottfrid Carlsson (1956, 1957 m.m.), Beata Losman (1970, 1972), Michael Linton (1971), Tore Nyberg (1988, 1991 m.m.), Jens Eiler Olesen (1991) og Anders Bøgh (2010). Blandt disse har der ofte været fokus på Birgittinerordenens kritik af dronning Margrete, baseret på den hellige Birgittas skarpe fordømmelse af den danske kongeslægt – først og fremmest Valdemar Atterdag – og ægteskabet mellem Magnus Erikssons søn Håkon og Margrete. Herved har man til en vis grad lukket øjnene for den enorme betydning, som netop Birgittiner-

ordenen og Birgittas slægt havde for dronning Margretes senere magtovertagelse i Sverige.

I det følgende vil jeg skildre dronning Margretes vej til magten i Sverige for at påvise, hvilken rolle den svenske kirke spillede i dette dramatiske kapitel i Nordens historie.

NORDEN I 1300-TALLET

Ved midten af 1300-tallet var magten i Norden delt mellem Valdemarernes kongeslægt i Danmark og Folkungerne i Sverige og Norge. Valdemar Atterdag var kommet til magten i 1340 efter mange års stridigheder, hvor store dele af Danmark havde været pantsat til tyske og holstenske fyrster. Det var sket gennem en kombination af militære erobringer og indløsning af pantelen. Skåne havde siden 1332 været pantsat til Sverige, men Valdemar Atterdag arbejdede på at få landsdelen tilbage til Danmark. Magnus Eriksson var i 1319 som barn blevet kåret til konge over både Norge og Sverige. Han ægtede i 1335 Blanche af Namur, og de fik to sønner: Erik og Håkon. Den ældste blev valgt som faderens efterfølger i Sverige, medens Håkon blev konge i Norge.

I 1359 blev Valdemar Atterdags yngste datter, den kun 6-årige Margrete, forlovet med Magnus

Erikssons 18-årige søn Håkon, og allerede fra første færd blev de inddraget i den nordiske magtkamp. Som led i aftalen skulle Valdemar komme Magnus Eriksson til hjælp, for der var opstået en voldsom strid i Sverige. Magnus Eriksson havde været så uforsigtig at overdrage den ældste søn Erik herredømmet over det sydlige Sverige, men det førte efterhånden til direkte fjendtligheder mellem far og søn. Ægteskabsaftalen mellem den yngste søn Håkon og den danske prinsesse indeholdt derfor bestemmelsen, at den danske hær skulle hjælpe Magnus Eriksson mod hans egen søn. Det passede uden tvivl Valdemar Atterdag glimrende, for det var samtidig en måde at få Skåne tilbage til Danmark. Landsdelen blev hurtigt indtaget, men da den unge kong Erik uventet døde i juni 1359, opstod en helt ny situation. Magnus Eriksson havde nu ingen interesse i en alliance med Danmark, og ægteskabsaftalen blev omgående opsagt.

Valdemar Atterdag havde imidlertid ingen intentioner om at trække tropperne ud af Skåne, og han fortsatte erobringstogtet til Gotland, som blev indtaget i juli 1361. Der var nu åben krig mod Sverige i alliance med Hansesæderne, men krigslykken forblev på Valdemars side. Kong Magnus måtte opgive krigen, og nu blev ægteskabet mellem Håkon og Margrete pludselig aktuelt igen. Den 9. april 1363 blev brylluppet fejret i København.

BIRGITTA OG DEN SVENSKA KONGESLÆGT

Den hellige Birgitta (1303–1373) var som bekendt en af tidens mest karismatiske personligheder, og hendes åbenbaringer vandt stor respekt og udbredelse. Hun var en overgang hofmesterinden for dronning Blanche, og hendes brændende ønske om at stifte en ny klosterorden blev støttet af kongeparret. I 1346 skænkede de kongsgården i Vadstena til oprettelsen af et nyt kloster, og den fine palatibygning udgør en af de bevarede

bygningssøjle – ganske vist i stærkt ombygget form.¹ Fløjen kom til at indgå i nonnernes del af klosteret, der rummede bl.a. deres kapitelsal og dormitorium. Nyere bygningsundersøgelser har vist, hvordan man ved ombygningen forsøgte at skjule bygningens oprindelige verdslige præg.

Birgitta var stærkt imod ægteskabet mellem Håkon og Margrete, der betegnes som 'Ulvens datter'. Hun sammenlignede ægteskabet med en barneleg med dukker, og spåede at: "Derfor vil der af dette ægteskab komme trængsel og ej helse for riget".² Samtidig var hun efterhånden kommet i stærk opposition til Magnus Eriksson, og begyndte ligefrem at planlægge et oprør mod kongen. Allerede fra første færd var Birgitta således optaget af den nordiske magtkamp, og for hende var der intet skel mellem religion og verdslig politik. Dette kom også i høj grad til at kendetegne Birgittinerordenen.

Oprettelsen af Birgittinerordenen (*Ordo Sanctissimi Salvatoris* – Den hellige Frelseres Orden) blev godkendt af pave Urban V i 1370, og Vadstena kloster blev ordenens hovedsæde.

DEN NY DRONNING

Nogen tid efter brylluppet blev Margrete ført til det kongelige slot Akershus i bunden af Oslofjorden. Officielt betegnede hun sig som: 'Margrete af Guds nåde dronning af Norge og Sverige', og denne titel anføres også på hendes segl. Efter storebroderens død stod kong Håkon jo også til at overtage regeringsmagten i Sverige, når faderen Magnus Eriksson engang døde.

Som hofmesterinde blev udpeget en datter af den hellige Birgitta: *Merete Ulfsdatter*, der fik ansvaret for Margretes uddannelse og opdragelse. Hermed blev den ganske unge dronning fra første færd inddraget i den birgittinske kultur, og det kom til at påvirke hende hele livet. Valget af hofmesterinde er bemærkelsesværdigt, da Birgitta jo havde været stærkt imod

1 DS V nr. 4069

2 Revelationes VIII, 9

ægteskabet mellem Håkon og Margrete. Som legekammerat og en slags fostersøster havde hun Meretes datter, den 3 år ældre *Ingegerd*, og deres nære venskab blev af stor betydning for dronningens fremtidige forhold til Birgittinerordenen. Ingegerd blev allerede 1374 nonne i Vadstena, og i 1388 blev hun valgt til klosterets abbedisse.³

Fra dronning Margretes tid på Akershus er bevaret et meget personligt brev til kong Håkon, som hun må have skrevet i 1370, kun 17 år gammel. På dette tidspunkt var hun gravid med sønnen Olav (Oluf), der blev ægteparrets eneste barn. Brevet rummer en skarp kritik af forholdene på Akershus: ”Vide skal I, min kære herre, at jeg og mine tjenere lider stor nød på mad og drikke, så at hverken de eller jeg får, hvad vi behøver. Og derfor beder vi jer, min kære herre, at I finder en udvej til at det kan bedres, så at ikke de, der er hos mig, skal skilles fra mig for hungers skyld”.⁴ Det er sandelig ikke forhold, man skulle vente at finde på det kongelige hof på Akershus. Samtidig vidner brevet om en handlekraftig kvinde, der har svært ved at stå passiv i kullisen, når situationen kræver en virkelig indsats.

MAGTSKIFTET I NORDEN

I 1364 skete et brat regeringsskifte i Sverige, der medførte at den politiske magtbalance ændredes i hele Norden. Efter et oprør blev Magnus Eriksson afsat af utilfredse stormænd, som i stedet indkaldte Albrecht af Mecklenburg til konge i Sverige. Han var søn af den magtfulde hertug af Mecklenburg, der i en lang årrække havde været med til at sætte den politiske dagsorden i hele Østersøområdet. Sverige var et valgkongedømme ligesom Danmark, og i princippet stod det derfor befolkningen frit at afsætte en konge, hvis de var utilfredse med regeringen. Norge var derimod et arvekongedømme, hvor

Folkungeslægten stadig sad på magten, og den afsatte Magnus Eriksson flygtede til Norge. Han søgte senere forgæves at genvinde magten i Sverige, og sad fængslet i Stockholm i hele seks år.

IDanmark stod Valdemar Atterdag nu overfor en koalition af fjendtlige magter ved Østersøen: Mecklenburg, Sverige og Hanseaterne. Krigen brød ud i 1367 og endte med et alvorligt nederlag til Danmark i 1370. Ved fredsslutningen blev herredømmet over Skåne og indtægterne fra det store sildemarked i Skanør og Falsterbo overdraget til Hansestæderne for de følgende 15 år.

Valdemar Atterdag døde den 24. oktober 1375. Der var ikke nogen mandlig arvtager til tronen, da sønnen Christoffer var død allerede i 1363, så derfor måtte valget stå mellem enten en søn af hans ældste datter Ingeborg, der var gift ind i det mecklenburgske fyrstehus eller den lille prins Oluf, der var søn af Margrete og kong Håkon. Da Mecklenburgerne hørte til Danmarks ærkefjender blev det Oluf, der overtog tronen der følgende år. På dette tidspunkt var han kun en lille dreng på 6 år, og derfor var det hans forældre der regerede som formyndere. Oluf forenede de nordiske kongeslægter: Folkungerne og Valdemarerne i et kommende dobbeltmonarki, og da hans far kong Håkon døde allerede i 1380, blev den 10-årige dreng konge af både Danmark og Norge. Som formynder stod Margrete nu alene, men naturligvis sammen med rigsrådet i hvert af de to lande. Denne position blev fundamentet for hendes magtposition i de følgende år, og selv om hun kun var i slutningen af 20'erne lærte hun snart de politiske spilleregler.

DEN HELLIGE BIRGITTAS DØD OG STARTEN PÅ HELGENPROCESSEN

Birgitta døde som bekendt i 1373 efter at have boet de sidste 23 år af sit liv i Rom. Hun havde til det sidste deltaget aktivt i den politiske debat, og var stærkt kritisk overfor den mecklenburgske kong Albrecht i Sverige, selv om hun jo i sin tid havde været med til at udforme den såkaldte

3 SRS 1:1, 102

4 DNI, nr. 409

'Oprørsplan' mod Folkungerne (1361).⁵ Her gav hun direkte anvisninger på, hvordan stormændene skulle sørge for kongens fordrivelse og udpegede samtidig 4 personer til at sørge for valget af en ny konge. Desværre er deres navne udraderet i håndskriftet, men Gottfrid Carlsson har gættet på, at den ene af disse formentlig har været Birgittas egen søn Karl Ulfsson. Birgitta understreger, at det skulle være en indfødt mand, og derfor er der ingen tvivl om, at hun i høj grad misbilligede valget af Albrecht af Mecklenburg til ny konge i Sverige.

Birgittas lig blev bragt hele vejen fra Rom til Vadstena, hvor man nåede frem den 4. juli 1374. På det tidspunkt var klosterkirken endnu ikke færdigbygget, og kisten måtte sættes i et provisorisk trækapel. Først i 1393 kunne hendes knogler nedlægges i det helgenskrin i klosterkirken, hvor de endnu ligger. Bestræbelserne på at få Birgitta helgenkåret startede næsten umiddelbart efter hendes død. Særlig hendes datter Katarina arbejdede utrætteligt for dette, og Birgittas skriftefædre, Peder fra Alvastra og Peder fra Skenninge, skrev en biografi – en såkaldt Vita – over Birgitta. En kopi fra 1387 af denne Vita er stadig bevaret.⁶

En helgenproces kan jo sammenlignes med en slags retssag, hvor der blandt andet skal afhøres en lang række vidner. Her er det meget interessant, at den danske gejstlige *Peder Jensen Lodehat* – der først og fremmest kendes som dronning Margretes senere rådgiver – i en periode i 1379-80 optræder som forhørsleder i Rom under processen. Dette fremgår klart af akterne i sagen, som blev udgivet af Isak Collijn i 1920'erne. Vi hører første gang om Lodehat i 1375, hvor dronning Margrete skænkede 'Vor klerk' Peder Jensen noget gods i Uby ved Kalundborg.⁷ Her betegnes han som kannik i

Roskilde og et par år senere optræder han i en retssag. Herefter ser det ud til, at han er rejst til Rom, og forbløffende hurtigt opnåede han en fremtrædende position. Hvordan han blev inddraget i helgenprocessen er stadig uklart, men som forhørsleder gennem seks måneder i 1379-80 har han spillet en vigtig rolle under afhøringen af 20 vidner.

Kirken var på dette tidspunkt gået ind i 'Det store Skisma' med to paver i henholdsvis Rom og Avignon. Ligesom England, Tyskland og store dele af Italien holdt man sig i Norden til Romerpaven Urban VI, der sad på pavestolen indtil 1389. Han viste sig særdeles lydhør overfor dronning Margretes forskellige ønsker om besættelsen af de danske bispesæder, formentlig for at bevare støtten til Rom. Også Birgittinerne kom til at nyde godt af hans velvilje, og paven har sikkert ikke været blind for, at helgenprocessen kunne bidrage til at styrke hans egen position.

I 1381 finder vi Peder Jensen Lodehat som studerende ved det juridiske fakultet i Prag, og nu var han klar til at træde ind i de højgejstliges rækker. Birgittinerne var naturligvis opmærksomme på den unge mand, som havde arbejdet for helgenkåringen af Birgitta, og da bispestolen i Växjö blev ledig i 1382 opstod pludselig en mulighed for at støtte hans karriere. Domkapitlet havde imidlertid allerede valgt deres egen kandidat, – en vis Henrik Karoli, som studerede i Paris. De sendte herefter en mand til Rom for at få paven til at stadfæste valget medbringende en beskrivelse af, hvordan alle kannikerne undtagen én havde truffet dette valg. Denne ene opholdt sig 'i fjendeland', som det udtrykkes, og her blev han åbenbart engageret til at præsentere en helt anden kandidat for paven, nemlig Peder Jensen Lodehat. Det lykkedes kanniken at komme til Rom inden domkapitlets udsending nåede frem, og Urban VI indsatte derfor Peder Jensen Lodehat som ny biskop på trods af domkapitlets vilje.⁸ Man har hidtil betragtet dette som et

5 Rev. VIII, 56 og Rev. Extravag., 80. På det kongelige bibliotek i Stockholm er bevaret to originalsider af denne åbenbaring, skrevet på svensk af Birgitta selv.

6 Det såkaldte *Codex Panispermus* på 24 fol. sider opbevares nu i Franciskaner-ordenens arkiv i Rom.

7 DD 3 rk. Bd. 9 nr. 532

8 Svenska Riks-Archivets Pergamentsbref nr. 1681, 1764 og 2077. DD 4 rk. Bd. 2, nr. 267

resultat af dronning Margretes manipulation i Rom, men som Tore Nyberg har påpeget er det langt mere sandsynligt, at det var Birgittinerne, som stod bag.⁹

Under alle omstændigheder er valget af Peder Jensen Lodehat til biskop af Växjö et rigtig godt eksempel på magtspelet bag besættelsen af bispestolene. Det gavnede både Birgittinerne og dronning Margrete, men den ny biskop har formentlig ikke været særlig populær blandt kannikerne i Växjö. Allerede i 1386 lykkedes det ham at blive overført til bispestolen i Århus, og snart blev han dronningens nærmeste rådgiver.

MARGRETE OVERTAGER MAGTEN

I sommeren 1387 opholdt kong Oluf og dronning Margrete sig i Skåne, og skildtes i Rönneby i slutningen af juli. Kong Oluf drog med sine hoffolk videre til Falsterbo slot, hvor han pludselig blev syg og døde helt uventet den 3. august. Nu var det brændende spørgsmål: hvem skulle overtage tronen i Danmark og Norge? Med Oluf døde den sidste direkte mandlige efterkommer af Folkungerne og Valdemarernes kongeslægter, men Mecklenburg kunne levere en kandidat med de rette forbindelser: et barnebarn af dronning Margretes storesøster, der var blevet gift ind i det mecklenburgske fyrstehus. En hurtig beslutning måtte træffes for at undgå Mecklenburgernes totale triumf, og kun en uge efter dødsfaldet blev dronning Margrete valgt til regent på landstinget i Lund den 10. august 1387 med den mærkelige titel: *Fuldmægtig Fru og Husbond og hele Danmarks riges formynders*.¹⁰ Som kvinde var hun udelukket fra at blive valgt til konge, så med denne titel gik man helt udenom de normale procedurer. Nogle har kaldt det et egentlig statskup. Samme titel fik hun i Norge (2. februar 1388), hvor det samtidig

blev understreget at hun skulle styre riget ”i alle hendes livsdage”.¹¹

I Sverige havde utilfredsheden med kong Albrechts regering efterhånden bredt sig til åbent oprør i protest mod favoriseringen af tyskere og den økonomiske krise. Lederne af dette var eksekutorerne af den tidligere drost Bo Jonsson Grips testamente. Hele ni af de ialt 12 svenske rigsråder tilhørte denne kreds, heriblandt også Birger Ulfsson, der var søn af den hellige Birgitta. I slutningen af marts 1388 afholdtes et møde på Dalaborg ved Vänern, hvor man valgte dronning Margrete til regent i Sverige med samme titel af ”Fuldmægtig Fru og husbond”.¹² Hun fik næsten uindskrænkede rettigheder til at udpege en ny konge hvad enten det var i hendes levetid eller efter hendes død. Til gengæld lovede hun at regere efter svensk lov og bekræftede stændernes gamle rettigheder.

Det endelige opgør med kong Albrecht fandt sted ved slaget ved Falköping den 24. februar 1389. Som bekendt led han et ydmygende nederlag, og blev taget til fange sammen med sønnen Erik. Hermed stod Margrete som regent i alle tre nordiske riger, og hun var helt klar over, at et godt forhold til den svenske kirke var afgørende for magtovertagelsen. Allerede et par uger efter slaget udstedte hun et værnebrev for Vadstena Kloster for at hindre, at nogen forgreb sig på klosterets ejendom. Senere på året ved et stort møde i Söderköping den 30. oktober skænkede hun en mægtig sum på 10.000 mark sølv til domkirker, klostre og kirker i Sverige.¹³ Til gengæld lovede ærkebiskoppen af Uppsala med flere biskopper og verdslige rigsråder, at ”de af al magt ville befordre og styrke det herskab, som nu var i Sverige og herefter ville komme”.

11 DN, III, nr. 477

12 ST II, nr. 411a, samt DD. 4 rk, Bd. III, nr. 360-362

13 ST II, s.475

9 Brilioth 1941, s. 285 f, Nyberg 1991, p. 417

10 DD. 4 rk. Bd. III, nr. 222-229-253

KANONISERINGEN AF
DEN HELLIGE BIRGITTA

På mødet i Söderköping blev der også udfærdiget en bønsskrivelse til pave Urban VI om at lade ”den glørværdige fru Birgitta indskrive i helgenrækken”.¹⁴ På det tidspunkt var paven afgået ved døden to uger før, men nyheden var endnu ikke nået til Norden. Til hans efterfølger valgtes Bonifacius IX, som viste sig endnu mere lydhor overfor dronningens ønsker. Det følgende år sendte han ligefrem en skrivelse til dronningen med forsikringer om, at skønt hendes fædre havde opnået store nådesbevisninger, ville han lade endnu større ting komme hende til del.¹⁵ Anmodningen om helgenkåringen ved mødet i Söderköping vidner om den centrale betydning, som blev tillagt netop dette spørgsmål. Uden tvivl har hendes kansler, biskop Peder Jensen Lodehat, spillet en rolle i denne sag, som også ville have stor indflydelse på den svenske kirkes holdning overfor magtskiftet i Sverige. For yderligere at sikre sig Birgittinerordenes velvilje udstedte dronningen endnu et værnebrev til klosteret under et flerdages besøg i Vadstena i november 1389, hvor hendes fostersøster Ingegerd nu var abbedisse.¹⁶ Her havde dronningen sammen med fire biskopper overværet indvielsen af en norsk kvinde til nonne.

Kanoniseringen af den hellige Birgitta blev således et prestigeprojekt for både Bonifacius IX og dronning Margrete, og endelig i 1391 kunne helgenkåringen fejres ved en stor fest i Peterskirken den 7–8 oktober. Festlighederne er udførligt beskrevet af flere øjenvidner, bl.a. klosterets generalkonfessor Magnus Persson og Lars Romer, der repræsenterede klosteret i Rom.¹⁷ Efter kanoniseringen strømmede pilgrimme til Vadstena, og som yderligere bevis på sin velvilje tilstod paven to år senere disse

pilgrimme samme aflad, som de ville have fået ved at besøge Rom i jubelåret 1390.¹⁸ Birgittinerordenens triumf var fuldkommen.

Den svenske kirke var i disse år bekymret over de retsløse tilstande i riget, og på et stort kirkemøde i marts 1396 blev man enige om at søge at bremse ”*menneskehedens tøjlesløse begær og ondskab, som i disse tider tiltager mere end sædvanligt*”. Midlet hertil blev udstedelsen af en bandbulle, som fra den 26. juli lagde hele landet under interdikt, hvilket jo teoretisk betød, at ingen kunne blive kristent begravet eller modtage den sidste olie.¹⁹ Det var derfor sikkert ikke tilfældigt, at valget og hyldningen af dronning Margretes fostersøn Erik af Pommern på Mora Sten gennemførtes tre dage inden bandlysningen trådte i kraft. Ved samme lejlighed fik kirken doneret yderligere 10.000 mark, og bandlysningen blev afløst.

GODSINDDRAGELSERNE I SVERIGE
OG DEN NORDISKE UNION

Både i Sverige og Danmark blev der i 1396 gennemført nogle særdeles gennemgribende reformer af bl.a. godspolitikken for at rette op på den økonomiske krise. Ved hyldningen på Mora sten udstedte Erik af Pommern den såkaldte Nyköpingrecess, der medførte beslaglæggelse af en mængde godser, som i den forudgående periode var overtaget uretmæssigt fra Kronen.²⁰ I modsætning til i Danmark skulle dette ske uden nogen form for erstatning! Der blev oprettet særlige retterting over hele Sverige, og i de følgende år gennemførtes sagerne med stor hensynsløshed. Særlig dronningens foged Esbjörn Djäken var frygtet for sine metoder, og der var sågar beretninger om, at han havde lagt folk i gabestok for at få dem til at makke ret. Nyköping recessen indeholdt også forbud mod al privat borgbyggeri, og alle der var blevet adlet

14 APD VI nr 5169.

15 DD 4 rk, bd. IV, nr. 281

16 DD 4 rk, bd. IV, nr. 137

17 DV afsnit 58-68; Karlsson 1901, s. 1-15; SRS I, I, s. 1105-07; SRS III, 2, s. 241-44

18 DD 4 rk, bd. V, nr. 64

19 SS, s. 91-100

20 ST II, s. 655-663; DD 4 rk, bd. 6, nr. 145

under det mecklenburgske styre blev frataget deres titel – og dermed deres skattefrihed. Med Erik Lönnroths ord var recessen ”ett förkrossande nederlag för den svenska stormannaklassen. Den strök ett streck över allt vad aristokratien vunnit ekonomiskt och politiskt efter upproret mot Magnus Eriksson”.²¹

Striden nåede også til Vadstena kloster, hvor abbedissen Ingegerd Knutsdatter blev anklaget for at støtte dronningens godsreduktioner.²² Det havde dog også forbindelse med en indre magtkamp i klosteret mellem abbedissen på den ene side og klosterets generalkonfessor og præsterne på den anden. Det endte med, at abbedissen blev afsat i februar 1403, men hun forblev dog i klosteret som almindelig nonne indtil sin død i 1412.

For at genoprette den gode forhold til Vadstena kloster og gyde olie på vandene efter den indre magtkamp rejste dronning Margrete til Vadstena i julen 1403–04, hvor hun ligefrem blev optaget som medsøster i ordenen – en såkaldt *soror ab extra*. Det var naturligvis en rent formel titel, men med denne handling demonstrerede dronningen klart, at hun støttede Vadstena ubetinget. Diariet beretter, at hun før sin afrejse tog afsked med alle nonnerne og siden munkene ved at kysse dem på hånden. Optegnelserne beretter også om en episode, hvor dronningen havde en fortrolig samtale med en af munkene. Hun havde da fortalt om en kvinde, som havde været i stor nød, men så modtog en åbenbaring fra den hellige Birgitta, der havde sagt: ”Elsk brødrene i Vadstena og du skal blive befriet fra alt dette”. Og dronningen tilføjede: ”Engang skal jeg sige jer denne kvindes navn, men brødrene forstod, at det var hende selv, hun sigtede til”.²³

I Nyköping recessen henvises til et fremtidigt møde mellem det svenske, det danske og det norske rigsråd, hvor man skulle aftale aldrig at

føre krig mod hinanden, da alle tre riger havde én herre og konge. Uden tvivl hentydes her til det berømte møde i Kalmar det følgende år, hvor den nordiske union blev oprettet i forbindelse med kroningen af den unge Erik af Pommern til konge over Danmark, Norge og Sverige. Selve ceremonien blev foretaget af den svenske og den danske ærkebiskop, og det store kroningsbrev dat. 13 juli 1397 blev beseglet af ialt 67 personer, ærkebisper, biskopper, riddere og svende fra de nordiske riger.²⁴ En egentlig traktat om de nærmere bestemmelser for unionen blev dog aldrig udfærdiget, hvilket siden skulle få alvorlige konsekvenser.

Forholdet mellem dronning Margrete og hendes fostersøn Erik af Pommern var efter alt at dømme udmærket. Det fremgår af den såkaldte instruktionsskrivelse, som Margrete skrev i forbindelse med hans rejse til Norge i 1405, hvor han skulle modtage sin kommende hustru, prinsesse Philippa af England.²⁵ I skrivelserne bliver han strengt formanet til at følge hendes anvisninger i en lang række sager, og den afsluttes med et kærligt ønske om, at de med ”Guds hjælp vil komme tilsammen igen med ære, fred og ro, både i sjæl og legeme”. Kong Erik og dronning Philippa blev iøvrigt varme støtter af Vadstena kloster, der blev gjort til en slags kirkeligt centrum for unionen. Philippa blev optaget som en slags lægsøster i 1415, og da hun døde i klosteret den 5. januar 1430 blev hun begravet i nordre sideskib. Kong Erik donerede penge til oprettelsen af et særligt præstekollegium, der skulle bære en kappe med et rødt kors på gul bund ”der kaldes rigets banner”. Desuden deponerede kongen to gyldne kroner i klosteret, som skulle udlånes, når fremtidige konger og dronninger af unionen skulle krones.

21 Lönnroth 1969, s. 16

22 Norborg 1958, s. 56-58 og 272-283. Rosén 1950

23 SRS I:1, s. 116

24 DD 4 rk. bd. VI, nr. 344-345

25 DD 4 rk. bd. X, nr. 13

KAMPEN OM BESÆTTELSEN AF DE SVENSKE BISPESTOLE

Dronningen og Peder Jensen Lodehat, der i 1395 havde overtaget bispestolen i Roskilde, manipulerede uden skrupler med udnævnelsen af de svenske biskopper. Da den svenske ærkebiskop døde i 1408 samledes domkapitlet allerede dagen efter for at vælge hans efterfølger, der blev sendt til Rom for at få pavens velsignelse af valget. Dronningen og Peder Jensen Lodehat havde imidlertid udvalgt deres egen kandidat, en kannik ved navn Jens Gerekeson Lodehat, der 'tilfældigvis' var en nevø til Peder Jensen Lodehat. Han opholdt sig netop i Rom, hvor valget blev gennemtruffet og paven godkendte den nye ærkebiskop.

Fra en kopibog i Vadstena kloster ved vi, at Vadstena kloster var indblandet i affæren. I et brev skriver en ukendt munk til den ny ærkebiskop, at han beder til *"at Gud selv vil give Eder kærlighedens, visdommens og forstandens ånd, hvorved alle Eders mangler kan dækkes"*. Brevet afsluttes med følgende svada: *"Vi, som har været en virksom årsag til Eders udnævnelse, frygter meget Guds dom, hvis I opfører Eder noget andet end godt!"*²⁶ Brevet havde desværre ingen større indvirkning på den ny ærkebiskop, for hans embedsperiode blev en katastrofe. Han endte med at blive afskediget i 1421, men blev senere udnævnt til biskop på Island som en slags kompensation. Her blev han druknet af ophidsede bønder i 1433.

Endnu et eksempel på dronningens manipulation finder vi i striden om besættelsen af bispestolen i Strängnäs 1409–10. Domkapitlet valgte ærkedegnen Gjord, medens dronning Margrete pegede på den tilsidesatte kandidat fra ærkebispestolen.²⁷ Det endte naturligvis med, at dronningens kandidat gik af med sejren, men udnævnelsen skabte stor splid, og enkelte breve vidner om, at nogle ligefrem arbejdede

på at få dronningen bandlyst. I en kopibog, der tilskrives Linköpingkanniken Johannes Hildebrandt, findes to interessante breve, der tydeligt vidner om stemningen indenfor den svenske kirke. Her refereres følgende ordveksling med den miskendte biskop: *"Ligeledes adspurgte jeg biskoppen hr. Gjord, om han ville udvirke en exkommunikation over dronningen"*, hvorpå der blev svaret lidt henholdende: *"Dissetyranner er exkommunicerede af hele Guds kirke på grund af deres misgerninger, hvis de ikke angrer"*.²⁸ Det gjorde det heller ikke nemmere, at 'Det Store Skisma' i denne tid gik ind i en ny fase. Kardinalerne afsatte begge paver og valgte i stedet en ny pave under navnet Alexander V. Ingen af de afsatte paver accepterede imidlertid deres afsættelse, så dermed var der nu 3 paver. Vadstena og dele af den svenske kirke tilsluttede sig den ny pave, medens Margrete holdt sig til Romerpaven Gregor XII. Striden blev dog bilagt, da den nyvalgte pave pludselig døde, og dronningen siden gik over på efterfølgeren Johannes XXIII's parti.

Dronning Margrete døde i 1412, og fik følgende tvetydige eftermæle i Vadstena klostres Diarium: *"Hun var i sit liv – hvad det verdslige angår – meget velundt af lykken"*.²⁹ Mange har fokuseret på hendes benhårde magtpolitik og manipulation, som jo også er tydelig i hendes holdning overfor kirken og besættelsen af de svenske bispestole. Samtidig er der dog efter min mening ingen tvivl om, at hun nærede en oprigtig hengivenhed overfor Birgittinerne. Kanoniseringen af Birgitta blev en mærkesag for både dronningen og hendes kansler Peder Jensen Lodehat, og de sørgede for at klosteret i Vadstena i vidt omfang undgik godsreduktionerne. I sine sidste år arbejdede dronningen desuden på at stifte et Birgittinerkloster i Danmark, der med navnet Maribo kom til at ligge i Skemminge på Lolland. Klosterkirken fungerer i dag som domkirke.

²⁶ Losman 1970, s. 51; Brilioth 1925 s. 216 ff.; Klosterets kopibog C:19 f. 149v-150v.

²⁷ Brilioth 1925, s. 265 f, 305 ff; Losman 1970, s. 8-13.

²⁸ Johannes Hildebrandts Kopibog C6 opbevares på Uppsala Universitetsbibliotek

²⁹ DV, 48:5; SRS I:1, 132

Dronning Margretes personlige religiøsitet fremgår utvetydigt af de mange donationer, gavebreve og instiftelser af sjælemesser.³⁰ Hun er uden tvivl en af nordiske regenter fra middelalderen, der har skænket mest til kirkelige institutioner. I enkelte tilfælde viser kilderne, at dronning Margrete også var opmærksom på de lidelser, som den jævne befolkning havde lidt under krigen. I 1403 bestemte dronningen, at bønderne i Uppsala stift skulle fritages for de tunge ekstraskatter, og blandt de testamentariske bestemmelser, som dronningen udstedte året før sin død skænkede hun en stor sum penge til ”*de kvinder og møer, som man kan spørge og få at vide er blevet krænkede og fornedrede i disse tre rigers krige østen for Øresund*”. Andre penge blev givet til messer for ”*de sjæle, som er døde i disse krige både til lands og til vands, hvad enten de har været med riget eller imod*”.³¹ Her ser man en ganske anderledes side af dronningens karakter, end hendes kyniske magtpolitik vidner om. Ved samme lejlighed skænkede hun et beløb på 2000 mark, som skulle bruges til pilgrimsrejser. Ikke mindre end 125 personer skulle sendes ud til valfartssteder i hele den kristne verden for at bede for dronningens sjæl, blandt andre Jerusalem, Betlehem, Rom, Santiago da Campostella, Aachen, Køln, Canterbury og naturligvis også til Birgittas grav i Vadstena.

Kalmarunionen blev aldrig det drømmebilede, som man i Romantikken forestillede sig. Det var langt hen ad vejen kynisk magtpolitik, men kombineret med ideologi, entusiasme og religiøsitet. Her stod Birgittinerordenen midt imellem en unionstro fløj og en skarp fordømmelse af dronningens politik. Det har uden tvivl været et dilemma for ordenen, for ingen kunne være i tvivl om, at dronning Margrete spillede en særdeles vigtig rolle for både kanoniseringen

og Birgittinerne succes og betydning i den nordiske union.

Vurderingerne af dronning Margrete kom i svensk historieskrivning til at hænge tæt sammen med synet på Kalmarunionen. Allerede i 1470'erne skrev Ericus Olai i sin: ’*Chronica Regni Gothorum*’, at danskerne næsten betragtede Margrete som en helgen, men fra svensk side ”*..är hon värd det djupaste helvete*”.

Kilder og litteratur

KILDER

- Acta et processus canonizacionis beate Birgitte*. Red. Isak Collijn. Samlingar utg. Av Svenska Fornskriftsällskapet, Serie 2, Lat. Skr. 1. Uppsala 1924–1931. AB
- Acta pontificum Danica*. Red. A.Krarup e.a. København 1904–43. APD
- Diarium Vadstenense. The Memorial Book of Vadstena Abbey. A critical Edition with an Introduction*. Red. Claes Gejrot. Stockholm 1988. DV
- Diplomatarium Danicum*. Red. C.A. Christensen København 1966 ff. DD
- Diplomatarium Norvegicum*. I–XIX. Red. C.C.A. Lange m.fl. Kristiania 1849–1901. DN
- Diplomatarium Suecanum*. VIII.: 1–3. Red. J.Liedgren m.fl. Stockholm 1953–66. DS
- Revelationes Sanctæ Birgittæ*. Lübeck 1492. Rev.
- Scriptores rerum Sueciacarum medii ævi*. I–IV. Red. E.M. Fant. Uppsala 1818–1874. SRS
- Statuta synnodalia veteris ecclesiæ Sveogothicæ*. Red. H.Reuterdaahl. Lund 1841. SS
- Svensk Diplomatarium från och med år 1401*. Red. C.Silfverstolpe. I–III, Stockholm 1875–1902. Diplomerne er desuden publiceret via Riksarkivet database SDHK. SD

30 Bøgh 2010; Johannsen 2011

31 SD, nr. 16083 (3. Maj 1403); DD 4 rk, bd. XII, nr. 334–337; Larsson 1997, s. 110; Losman 1972, s. 55 ff.

LITTERATUR

- Andersson, A. 1983 *Vadstena Klosterkyrka*. Stockholm.
- Brilioth, Yngve, 1925 *Svenska kyrka, Kungadöme och Påvemakt 1363-1414*. Uppsala Universitet.
- Bøgh, Anders, 2003 *Sejren i kvindens hånd. Kampen om magten i Norden ca. 1365-89*. Århus.
- Bøgh, Anders, 2010 "Dronning Margrethe, kirken, det hellige og det hinsidige". I: *Middealderens verden*. Århus, s. 445-459.
- Den hellige Birgitta. Kilderne til hendes historie og udvalg af hendes skrifter*. Red. Johanne Skovgaard. København 1921.
- Carlsson, G., 1956 "Helige Birgittas upprorsprogram". I: *Archivistica et mediaevistica Ernesto Nygren oblata*. Stockholm, s. 86-102.
- Djurklou, G., 1894 "Jöns Gerekeson ärkebiskop i Uppsala 1408-1421". I: *Historisk Tidskrift* (svensk) XIV Stockholm.
- Etting, Vivian, 1997 "Margrete og Birgittinerordenen". I: *Margrete 1. Nordens Frue og Husbond*. Udstillingskatalog. Red. Poul Grinder-Hansen. Danmarks Nationalmuseum, s. 250-255.
- Etting, Vivian, 2009 *Margrete 1. - en regent og hendes samtid*. Gyldendal (3 udg.)
- Höjer, Torvald, 1905 *Studier i Vadstena klostres och birgittinordens historia intill midten af 1400-tallet*. Uppsala.
- Johannsen, Birgitte Bøggild, 2011 "Cum tota posteritas digne ut meruit simul honorare nequeat". I: *Living Memoria. Studies in Medieval and Early Modern Memorial Culture*. Red. Rolf de Weijert e.a. Hilversum.
- Karlsson, K.H. , 1901 Lars Romares Berättelse om den heliga Birgittas kanonisering. I: *Samlaren XXII*, s. 1-15.
- Larsson, Lars-Olof, 1997 *Kalmarunionens tid*.
- Lindblom, Andreas, 1942 "Birgittinernas konst och den nordiska unionstanken". I: *Ord och Bild* 51, s. 241-248.
- Linton, Michael, 1971 *Drottning Margareta. Fullmäktigt fru och rätt husbonde. Studier i Kalmarunionens förhistoria*. Århus.
- Losman, Beata, 1970 *Norden och Reformkoncilierna 1408-1449*. Göteborg.
- Losman, Beata 1972 "Drottning Margareta ekonomi och donationspolitik". I: *Scandia*, s. 26-58.
- Lönroth, Erik, 1969 (1934) *Sverige och Kalmarunionen 1397-1457*. Göteborg.
- Margrete 1. Nordens Frue og Husbond*. Udstillingskatalog 1997. Red. Poul Grinder-Hansen. Danmarks Nationalmuseum.
- Norborg, Lars-Arne, 1956 "En historisk Birgittakommentar från drottning Margareta tid". I: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 56, s. 61-72.
- Norborg, Lars-Arne, 1958 *Storföretaget Vadstena kloster. Studier i senmedeltida godspolitik och ekonomiförvaltning*. Lund.
- Nyberg, Tore, 1988 "Birgittinerkulturen och unionen". I: *Saxo. Kulturhistorisk Årsbok för Skåneland*, s. 35-49.
- Nyberg, Tore (red), 1991 *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*. Odense.
- Nyberg, Tore, 1991 *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. Uppsala.
- Olesen, Jens E., 1991 "Kongemagt, Birgittenerne og Kalmarunion" I: *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*. Red. Tore Nyberg. Odense, s. 169-219.
- Rosén, Jerker, 1950 "Drottning Margareta svenska räfst". I: *Scandia XX*, s. 169-246.
- Ståhl, P. 1995 "Två apokalyptiska brevformulär från början av 1400-talet om drottning Margareta och påveschismen". I: *Symbolae septentrionales. Latin Studies Presented to Jan Öberg*. Red. M.Asztalos e.a. Stockholm.

Illustrationer



Denne romantiske allegori over Kalmarunionen blev malet af den dansk-norske kunstner Erik Pauelsen i 1784. De tre jomfruer med hver sit rigsvåben symboliserer naturligvis Danmark, Sverige og Norge. Fot. Det kgl. Danske Kunstakademi.



Dette segl anvendt dronning Margrete i årene 1375–76. Indskriften bekendtgør, at hun er dronning af Norge og Sverige. Efter A. Thiset: Danske kongelige Sigiller.



Billede af den hellige Birgitta, der giver sin klosterregel til nonner og munke i Birgittinerordenen. Hun er omgivet af en mængde symboler, bl.a. en pilgrimshat, et skjold med Roms valgsprog fra antikken SPQR (Senatus populusque Romanus) og Kristus-symbolet IHS (Jesus Hominum Salvator). Træsnit fra 1400-tallet.

Illustrationer

Albrecht af Mecklenburg blev valgt som svensk konge efter afsættelsen af Magnus Eriksson i 1364. Denne illustration fra Den Mecklenburgske Rimkronike, 1378 viser ham med faderen, den gamle hertug af Mecklenburg, ved sin side. Fot. Mecklenburgisches Landeshauptarchiv.



Figuren af dronning Margrete på sarkofagen i Roskilde domkirke viser et idealiseret portræt af dronningen, som var knap 60 år ved sin død i 1412. Sarkofagen blev opsat af Erik af Pommern i 1423. Fot. Det danske Nationalmuseum.



Sct. Birgitta af Vadstena (1303–1373). Træskulpturen fra ca. 1430 er udført i Nordtyskland og blev opstillet i Vadstena klosterkirke (136 cm høj), hvor den stadig kan ses. Oprindeligt havde figuren en pen i den ene hånd medens den anden hånd hvilede på en opslået bog. Formentlig skal Birgittas himmelvendte øjne indikere, at hun netop modtager en åbenbaring. Fot. Statens Historiska Museet, Stockholm.

Illustrationer

Kort over Norden i midten af 1300-tallet. Efter Etting, 2009.



(Venstre) Denne prægtige alterkalk i forgyldt sølv blev skænket til det nystiftede Birgittinerkloster i Maribo. Under foden ses et kronet M i sølv på rød emaljebund, hvilket må referere til dronning Margrete. Fot. Det danske Nationalmuseum.

(Højre) Pilgrimstegn fra Birgittas grav i Vadstena, fundet i en grav i Æbelholt kloster i Nordsjælland. På indskriften står: Ave Maria santta Berids in Vadstena. Højde: 5,2 cm. Fot. Det danske Nationalmuseum.



Erik af Pommern blev kronet i Kalmar den 17. juni 1397 som konge over den nordiske union. Selve kroningsbrevet er dog først dateret 13. juli og blev besejlet af i alt 67 personer. Fot. Det danske Rigskarkiv.

(Venstre) Den energiske biskop Peder Jensen Lodehat, der senere blev dronning Margretes nærmeste rådgiver, arbejdede i 1379-80 ved kanoniseringsprocessen for Birgitta i Rom. Senere blev han biskop i Växjö, Århus og Roskilde. Han døde i 1416 og gravlagdes i Roskilde domkirke under denne gravsten.



(Højre) Denne malede scene fra Birgitta altertaugen i Vadstena klosterkirke viser, hvordan den hellige Birgittas kiste blev båret hele vejen fra Rom. Altertaugen blev udført i Lübeck af den kendte kunstner Johannes Stenrat og opsat i klosterkirken i 1459. Efter A. Andersson, 1983



Summary

QUEEN MARGRETE I AND HER RELATIONS TO THE SWEDISH CHURCH AND THE ORDER OF ST. BIRGITTA

This article deals with the strong connections between Queen Margaret I. (1353-1412) and the new Order of St. Birgitta (*Ordo Sanctissime Salvatoris*), which had received papal approval in 1370. The 14th century was characterized by endless wars between the Nordic kingdoms, and in this chaotic political climate the new Order gained strong influence on the historical development.

In 1364 the Swedes dethroned the old king and elected Albrecht of Mecklenburg as new king of Sweden. Denmark was ruled by King Valdemar IV, but at his death in 1375 there was no male heir to the Danish throne. It was therefore decided to choose the son of his daughter Queen Margrete, who was married to King Haakon of Norway.

From her childhood queen Margrete had been influenced by the Bridgettine culture. After she was married only 10 years old, she was brought to Norway and a daughter of St. Bridget was appointed as mistress of the royal household. She brought up the young queen with her own daughter Ingegerd, who later became abbess in the mother convent in Vadstena, and kept a close friendship with the queen. In 1370 queen Margrete bore a son Oluf, who became king of Denmark after the death of his grandfather king Valdemar. When his own father died in 1380 he took over the throne in Norway as well, but under the regency of his mother queen Margrete.

The Church had entered the period known as the great Schism (1378-1417) with two popes in Rome and Avignon. The Scandinavian kingdoms supported the pope in Rome, and this turned up to be a wise decision. The canonization of the holy Birgitta (1303-1373) became an important issue, and a Danish canon Peder Jensen Lodehat was appointed deputy for the examining judge in the canonization process in Rome. He later became bishop and close chancellor of queen Margrete, and for decades he was one of the most powerful men in the Nordic countries. In 1391 the canonization of St. Birgitta could finally be celebrated in Rome.

In the meanwhile the political situation in Scandinavia had changed again. The young king Oluf of Denmark and Norway suddenly died in 1387 only 17 years old, and both kingdoms decided to elect his mother, queen Margrete, as regent. She had turned up to be a clever and strong ruler, who was an excellent dealer at negotiations. Now her attention was drawn to Sweden, where dissatisfaction with king Albrecht of Mecklenburg developed into open uproar. Large parts of the Swedish nobility decided to point at queen Margrete as new regent in Sweden, and secret negotiations were initiated. The final battle between the two rivals took place on February 24th 1389. Queen Margretes army won a great victory and king Albrecht was taken prisoner. Now the queen was regent in all three kingdoms and it was time to organize a new government.

In Sweden it was of vital importance for the queen to gain the support of the Swedish Church, and here the Order of St. Birgitta became a crucial instrument. Only a few weeks after the battle she promised to protect the Convent of Vadstena, and later the same year she sent a humble request to the pope about the canonization of St. Birgitta. In 1403 the queen herself was received into the Order as '*soror ab extra*', even though this evidently was a formal gesture to demonstrate her support.

The founding of the Nordic Union in 1397 signaled the queen's total victory. She had recently issued a new legislation, which ordered that all estates taken from the Crown since 1363 should be restored and special courts appointed in each jurisdiction. The reforms in Sweden were carried out ruthlessly, and in Vadstena the abbess Ingegerd was accused of supporting the confiscations. After an internal dispute in the convent she was dismissed, but remained in Vadstena as an ordinary nun.

Queen Margretes manipulation of the appointment of bishops in Sweden provoked great dissatisfaction, and here the most spectacular case was the appointment of a new archbishop in 1408. The chapter in Uppsala had chosen their own candidate, but the queen persuaded the pope to point at Jens Geresesson Lodehat, who happened to be a nephew of her chancellor. A secret letter to the new archbishop reveals that a monk in Vadstena had played an important role in the intrigues, and the letter

ends with the following reflection: “We who have been active in your appointment fear very much God’s punishment, if You do anything other than good”. Nevertheless Jens Lodehats time as archbishop became a disaster, and he was finally dismissed in 1421.

Although queen Margretes policy towards the Church was quite ruthless and took every

advantage of corruption at the papal court, she gave many gifts and donations to churches and monasteries. The founding of a Bridgittine convent in Maribo in Denmark was a token of this enthusiasm. However in Sweden the feelings towards the queen were mixed, and the convent of Vadstena was criticized for their support of the queen.

BIÖRN TJÄLLÉN

Kungens bikt-fader – andlig vägledning och politisk rådgivning vid senmedeltidens hov

Fämta dödhelika synden är giri. J henne maa menniskian swa rannsakas om hon haffuir nakath oräthlika afflat för giri skuldh, antiggia stulith, röffuath ällir olaghligha skattat.¹

Olaglig beskattning är en dödssynd, jämförbar med plundring och stöld. Det är Ingeborg Gerhardsdotter, abbedissa i Vadstena, som påminner sin systerson Christian, kung över Nordens tre riken (1457-1464). Den omedelbara anledningen till att kungen bör reflektera över väldets beskattning är bikten. Han skall rannsakas i botsakramentet och Ingeborg antyder att även rikets styre kan bli föremål för frågor.

Botens sakrament var naturligtvis ett viktigt didaktiskt verktyg för kyrkan. Det gav möjlighet att omsätta teologisk doktrin och kyrkorätt till handlingsmoral för den enskilde kristne. Men i vilken mån användes botsakramentet för att även förmedla politiska normer? Medeltidens politiska författare uppfattade kungens inre liv som en central politisk arena. De intresserade sig mer för furstens personliga kvaliteter än för institutionella förhållanden, mer för kungens dygder än för hans relation till rådsförsamlingar, ämbetsmän och parlament. Det lättaste sättet

att påverka politiken i ett samhälle med svagt utvecklade institutioner var trots allt att påverka fursten. I det sammanhanget är själavården av kungen och den klerk som hade denna uppgift också politiskt-historiskt intressant. Här fanns en möjlighet att påverka kungens inre liv, hans värderingar och ambitioner. Den som ansvarade för detta exklusiva pastorala fält var kungens bikt-fader.

Men vad vet vi om de kungliga bikt-fädernas verksamhet vid hovet? Vilka var de, och hur gestaltade sig deras karriärer i skärningspunkten mellan kyrkan och den världsliga makten? Nedan nämns några exempel ur det svenska materialet som belyser förekomsten av bikt-fäder vid hovet. Men huvudsaken i det följande är det politisk-didaktiska innehållet i de bikt-manualer som vägledde dem i det pastorala arbetet med kungen. Manualerna uttrycker kyrkans förväntningar på kungen men ger också en bild av konkreta problem i det politiska livet. De relaterar kungens politik till hans själsliga hälsa. Fanns det andliga faror som följde särskilt med kungamakten och synder typiska för dess innehavare? Blev kungens politik en fråga för bikt-fadern?

¹ *Fjorton råd om et gudeligt leverne*, R. Geete (utg.), *Skrifter till uppbyggelse från medeltiden*, SFSS (Stockholm 1904-05), s. 159-204.

BIKTFÄDER VID DET SVENSKA HOVET

Kungens hov var i hög grad en klerikal miljö. Det var delvis ett resultat av centralmaktens administrativa behov. Klerkerna hade den utbildning som krävdes för att formulera maktens dokument och kyrkan själv uppfattade rådgivning till kungen som en plikt.² Vi skymtar denna miljö i de medeltida diplomerna. De nämner notarier, kanslerer, sekreterare och andra klerker i kungens tjänst.³ Och det är framförallt som skrivare och ämbetsmän som det svenska hovkleresiet har uppmärksammas av historiker. Frågan om t.ex. det kungliga kapellet – en institution som nämns första gången 1284 och som måste ha varit en säregen kulturmiljö i det medeltida Sverige – har typiskt nog utförligast behandlats i relation till uppkomsten av kanslerämbetet.⁴ Men flertalet kaplaner vid detta kapell var naturligtvis sysselsatta med liturgin och själavården. Och man kan förvänta sig att det även fanns andra och mer specialiserade religiösa funktionärer vid hovet. En av dessa var den kunglige biktfaeder (*confessor regis*) som förmedlade botsakramentet till kungen. I Frankrike uppträder sådana påvligt sanktionerade kungliga biktfaeder från mitten av 1200-talet.⁵ Vad kan vi säga om deras verksamhet vid hovet i Sverige?

Biktfaderns funktion och särställning bland de andra klerkerna vid hovet gör honom till ett högtintressant men svårångat historiskt objekt. Han hade direkt tillgång till kungens person och det var hans uppdrag att hjälpa detta biktbarne att moralisera över sitt eget agerande. Men det gäller en exklusiv och omgärdad sfär – kungens och hans närmaste omgivningens privata religiösa

liv – som inte avsatt mycket material. Diplomen presenterar åtminstone de juridiska konturerna av detta ämbete samt upplysningar om ett antal individuella innehavare och deras karriärer. Nedan följer exempel ur det svenska materialet.

Det var påvliga bullor som etablerade den kungliga biktfaderns juridiska existens och ramarna för hans pastoral verksamhet. En första upplysning om påvligt sanktionerade kungliga biktfaeder i Sverige har vi från år 1281, när Magnus Birgersson beviljas rätten att välja en sekulär eller ordenstillhörig klerk att avlösa i alla ärenden som inte specifikt reserverats för påven.⁶ Vi fokuserar här istället på ett senare fall, från en mer väldokumenterad kontext, år 1347, då ett antal brev från Magnus Eriksson från Avignon. Det var goda nyheter för kung Magnus. I synnerhet två påvliga beviljanden bland breven har uppmärksammas. Clemens VI gav Magnus rätt att använda 20 klerker med kyrkliga inkomster för olika ändamål vid hovet. Han fick också utnämningrätt till ett antal poster vid svenska domkyrkor.⁷ I forskningen har naturligt nog den kyrkopolitiska och institutionella betydelsen av denna korrespondens betonats. Yngve Brilioth uppfattade Magnus rätt att tillsätta handplockade kandidater till de svenska domkapitlen som en vändpunkt i relationen mellan kyrka och kung i riket. Det var ett första steg mot en svensk nationalkyrklighet där kungen höll i tömmarna.⁸ Herman Schück noterade att 20 betalda klerker innebar ett nytt och stabilare fundament för den kungliga administrationen i riket.⁹ Vi saknar besked om de förhandlingar som låg bakom det goda utfallet för Magnus. Men Clemens tackade för några vita falkar och för andra gåvor från kungen i Norden.¹⁰

2 H. Millet & P. Moraw, "Clerics in the State", W. Reinhard (utg.), *Power Elites and State Building* (Oxford 1996), s. 173-88

3 G. Inger, "Kapellgeistlighet", *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, vol. 8 (Malmö 1963), sp. 262-4

4 H. Schück, "Kansler och capella regis under folkungatiden", *Historisk tidskrift* (1963), s. 133-187

5 X. de La Selle, *Le service des âmes à la cour: confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle* (Paris 1995), s. 39

6 SD 735

7 SD 4226 (Magnus supplik med Clemens beslut); SD 4235

8 Y. Brilioth, *Svenska kyrkans historia*, Vol. 2 (Stockholm 1941), s. 95

9 Schück, "Kansler och capella regis", s. 173-180

10 SD 4241

Mot bakgrund av dessa bullors kyrkopolitiska och institutionshistoriska betydelse är det förståeligt att historiker intresserat sig mindre för två andra brev ur samma korrespondens. Båda gäller det religiösa livet vid hovet. Det ena ger Magnus rätt att utse en lämplig prästvigd person till sin personliga biktfader. Denne får avlösa i alla typer av fall, utom de som särskilt reserverats för den påvliga jurisdiktionen.¹¹ Det andra brevet slår fast att där kungen hör mässan kan prästen ge 40 dagars avlat från ålagd botgöring till alla närvarande.¹² Tillsammans ger de två dokumenten bilden av en särskild, privilegierad andlig ekonomi vid hovet. Kungens biktfader pålägger botgöring men påföljande mässa lättar bördan betydligt.

Att själv få välja en lämplig biktfader istället för att nöja sig med den ordinarie sockenprästen var ett privilegium som fördelades av påven. Men man kan inte utesluta förekomsten av biktfäder bara för att det saknas sådana bullor. Ett exempel, som dessutom visar på ett vidare verksamhetsfält för kungens biktfader, kommer från år 1334. Då befinner sig en dominikan med denna titel i sällskap med Magnus sekreterare i Frankrike. Dit hade de rest för att förhandla om kungens giftermål.¹³ Det är väl troligt att det var det specifika ändamålet med resan som motiverade deltagandet av en Magnus närstående klerk, men det är inte unikt att finna biktfäder som diplomatiska envoyéer i Europa. För denna egenskap kom den kanoniskt sanktionerade tystnadsplikten till nytta. Det var hårda straff för den som röjde bikthemligheter. Men det innebar också att kungen genom biktfadern kunde sända förseglad information, godkänd att lyftas endast för en specifik avsedd mottagare.¹⁴ Biktfaderns verksamhet kunde i själva verket

vara synnerligen bred. En studie av kungliga biktfäder i Frankrike visar att dessa haft en allsidig omsorg om det kungliga hushållets religiösa förkovran: utöver bikt och predikan förekom även undervisning av prinsbarnen och författande av teologiska traktater för lekmän. De kunde få rätt att administrera även andra sakrament än botten eller meddela avvikelser från bestämmelser om kost vid fastedagarna. Men biktfaderns roll begränsades i praktiken inte till arbete med själavård och liturgi. Han har även fungerat som testamentsexekutor och förärats rent administrativa ärenden. I 1400-talets Frankrike återfinns han regelbundet på en plats i kungens råd.¹⁵

Vad det blev av Magnus biktfader efter dennes Frankrikeresa är oklart. Men i allmänhet fungerade kungliga uppdrag som en språngbräda i den kyrkliga karriären. Elisabeth Mornet visar hur två av tre dignitärer vid svenska domkapitel haft någon form av professionell karriär, vid sidan av de rent kyrkliga plikterna. Mestadels innebar det naturligtvis arbete för biskopen. Majoriteten av biskoparna hade dock en bakgrund i tjänst hos den världsliga maktens företrädare. Beroende av sådana kontakter innebar också att det i viss mån var det storpolitiska spelet som avgjorde dragningen av de klerikala karriärvägarna. Det blir tydligt om man ser på tillträdet till digniteter vid domkapitlen, där det fanns kungliga patronat och påvliga reservationer som kunde utnyttjas av spelarna. Före 1430 var det t.ex. Margarata och Erik som dispenserade de kungliga patronaten till sina kandidater. 1438 – när det politiska lyckohjulet definitivt vänt för Erik i Sverige – vägde en rekommendation från marsken (Karl Knutsson) eller rikets råd betydligt tyngre än ett brev från kungen. Det var anhängarna till de som *de facto* hade makten som kom på fråga för de kyrkliga

11 SD 4228. I SD 4229 ges samma privilegium åt drottningen. Att döma av svaret givet i suppliken (SD 4226) hade Magnus dock önskat och beviljats rättigheter för sin biktfader att avlösa i alla typer av fall.

12 SD 4227

13 *Sverges traktater med främmande magter*, Vol. 1 (Stockholm 1877), s. 221

14 K. Plöger, *England and the Avignon popes: the practice*

of diplomacy in late medieval Europe (London 2005), s. 76-79

15 de La Selle, *Le service des âmes à la cour*, s. 45-51, 141-159, 231-254

ämbeten där kungen hade patronatsrätt.¹⁶ Ambitiös klerikal karriärplanering omfattade med andra ord politiska överväganden. Det gällde att hamna inom en krets, gärna nära den kung eller regent som hade framtiden för sig.

Ingen klerk var förmodligen närmare kungen än hans bikt-fader. En blick på några av de innehavare av ämbetet som vi känner vid namn antyder att samma karriärvillkor gällde för dem. Att bli bikt-fader till kungen var en väg till biskopshatt. Några exempel: År 1364 ersätter Gotskalk Falkdal (ytterligare en av Kung Magnus dominikanska bikt-fäder) biskopen i Linköping.¹⁷ År 1419 utnämns Arend Johansson (bikt-fader åt Kung Erik)¹⁸ till biskop i Strängnäs. Johan Håkansson (Vadstenabroder och även han bikt-fader åt Erik) når toppen av den svenska kyrkan när domkapitlet accepterar honom som ledare av Uppsalastiftet år 1421.¹⁹ Kungen hade uppenbarligen förtroende för dessa män som biktat och förmodligen predikat och undervisat i det kungliga hushållet. Han måste ha litat på att deras lojalitet skulle bestå även efter att de befordrats till någon av rikets domkyrkor. I unionstidens Sverige var kontrollen av episkopatet en politiskt central angelägenhet för kungen. Biskoparna var självskrivna medlemmar i rikets råd, och bland annat därför var det politiskt intressant för kungen att de som tillsattes var honom lojala. Ärkebiskopen var rådets preses. Mot bakgrund av denna rent politiska betydelse av ämbetet är det begripligt att t.ex. Kung Erik protesterade när domkapitlet (som i kanoniskrättslig mening hade rätt att

välja) år 1432 utsåg Olof Larsson. Erik ansåg att Olof försökte förminska hans kungliga höghet (*maiestatis regie diminucionem*).²⁰

Den goda relation som sannolikt förklarar utnämningarna av före detta bikt-fäder till biskopar kunde naturligtvis uppfattas som en fördel även av den klerikala part, det enskilda domkapitel, som var mer eller mindre tvunget att acceptera kungens kandidat. Krönikeskrivaren Ericus Olais beskrivning av Johan Håkanssons utnämning är talande i det avseendet. Ericus rapporterar att Johan mycket riktigt valdes av domkapitlet ”eftersom han varit konfessor och andlig fader åt herren konungen och var mycket omtyckt av denne”. Genom att acceptera kungens bikt-fader gjorde man honom till viljes. Men därmed förbättrade man också sin relation till majestätet. Förhoppningen var att få kungens öra. Enligt Ericus föll det väl ut med Johan Håkansson. Den förre bikt-fadern behöll sitt inflytande över kungen även som ärkebiskop: ”under sin tid styrde han i hög grad kungen med sina råd”.²¹

Bullorna till Magnus Eriksson visar att påvligt sanktionerade kungliga bikt-fäder även fanns i Sverige. Liksom på kontinenten lär innehavarna av ämbetet ofta haft uppdrag utöver den pastorala verksamheten vid hovet, t.ex. som diplomatiskt sändebud åt kungen. Granskningen av ett antal kända innehavare antyder också att ämbetet var en språngbräda i den kyrkliga karriären. Bikt-fadern hade rimligtvis kungens förtroende. Han

16 E. Mornet, “Les dignitaires des chapitres cathedraux suédois à la fin du Moyen Âge”, *Le clerc séculier au Moyen Age* (Paris 1993), s. 208-211

17 J. Liedgren, ”Gotskalk Falkdal”, *Svenskt biografiskt lexikon*, Vol. 15 (Stockholm 1956), 188-192. Gotskalk omnämns som Magnus bikt-fader i korrespondens med Urban V år 1363: *SD* 6856. Det dröjer dock ett decennium innan han tillträder sitt stift och han dräps kort därefter.

18 S.-E. Pernler, *Sveriges kyrkohistoria. Vol. II, Hög- och senmedeltid* (Stockholm 1999)

19 B. Losman, ”Johannes Haquini”, *Svenskt biografiskt lexikon*, Vol. 20 (Stockholm 1975), s. 215

20 A. Lindblom, *Akter rörande ärkebiskopsvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* (Stockholm 1903), no 14

21 *Ericus Olai Chronica regni Gothorum*, utg. Jan Öberg och Ella Heuman (Stockholm 1993), LI 12-13 [...] electus fuit per capitulum [Upsalensem] dominus Iohannes Haquini de Vastenis ordinis Salvatoris, eo quod esset confessor et pater spiritualis eiusdem dominis regis et ab eo multum dilectus. Quem non eligisset capitulum Upsalense, si eligendi potestatem liberam habuissent; sciebant enim regis animus huius domini Iohannis promocionem immodice anhelare. Unde hoc modo vexacionem suam redimentes, cum dies mali essent, et ecclesie consuluerunt indempnitati et regie satisfecerunt voluntati. Erat enim homo ille devotus, modestus et prudens, morosus quidem in factis suis sed sani consilii et ad omnia occurrence sciens invenire responsa et consilia oportuna; qui et regem tempore suo pro magna parte consilii dirigebat.

kunde bli biskop som belöning för trogen tjänst men också för att kungen behövde betrodda män på politiskt viktiga poster. Men dessa juridiska och professionella konturer av biktfäderna säger ingenting om deras viktigaste arbete: själavården av kungen.

KUNGENS BIKTFADER I ARBETE

Biktfadern i färd med själavården av kungen är naturligtvis det som är svårast att belysa. Bikthemligheterna skyddades av tystnad och har därför inte avsatt några rapporter. Vad som mer specifikt avhandlades under mötena mellan biktfader och kung kommer vi alltså aldrig att få veta. Men med en annan typ av material – manualer för biktfäder – kan vi åtminstone se vad han förväntades undersöka i de själavårdande samtalen med kungen. Genom dem får vi en bild av kyrkans förväntningar på fursten och av de själsliga faror som förknippades med styret.

Biktmanualerna fyllde ett verkligt behov inom kleresiet. Botsakramentet, eller skriftermålet som det kallades i Norden, blev efter Laterankonciliet 1215 allmän och obligatorisk.²² Den uppgift som därmed pålades den enskilde sockenprästen var avsevärd. Att hjälpa botgöraren genomsöka sitt samvete, värdera graden av allvar i de begångna synderna och åläggla lämplig kompensation krävde både en teoretisk förståelse av synden och en stor portion mänskligt omdöme. Det var, kan man anta, en mer krävande uppgift än utdelningen av de övriga sakramenten. Det fanns ett behov av vägledning och det växte snart fram en praktiskt orienterad litteratur kring botens sakrament. Den utsovrade det praktiskt mest väsentliga ur andra mer svårtillgängliga teologiska och juridiska utredningar av enskilda frågor. Den försåg den stora massan av präster med vad de verkligen behövde för att fullgöra sin konkreta uppgift i själavården.

Men instruktioner för bikten spreds inte bara till de klerker som administrerade sakramentet. Vid medeltidens slut fanns biktspeglar avsedda för lekmän, även på nordiska språk.²³ Av särskild betydelse för att belysa själavården av kungen är den svenska undervisning av Christian I som citerades i inledningen. Avsändare av dessa *Fjorton råd om et gudeligt leverne* var, som nämndes i inledningen, Ingeborg Gerhardsdotter, kungens moster och abbedissa i Vadstena.

Ingeborg rekommenderade böner och andra fromma övningar för kungen. Christian skulle t.ex. börja morgonen med bönen *Jesus nazarenus rex*. Därefter rekommenderades han två timmars gudstjänst med betraktelser av Guds fyra goda gärningar. Liknande meditationer skulle återkomma under dagen. Och när Christian satte sig till bords skulle han påminna sig om de bittra rätter som serverades vår herre. Rollen som kung över Nordens tre riken uttrycks i råden bland annat genom en särskild uppmärksamhet av ländernas skyddspatroner. Christian skall vända sig till Erik och de andra rikspatronerna i Sverige, Knut i Danmark och Olof i Norge.²⁴ Ingeborgs *Fjorton råd* behandlar alltså annat än bikten. Men det är ändå kungens självrannsakan som ges det största utrymme i texten. Christian skulle beakta om han befann sig i nåden eller i synd, och därmed i behov av botens sakrament.²⁵

Ingeborgs tionde och elfte *råd* fungerar som en biktspegel. De skulle vara Christian till hjälp i hans privata introspektion och därmed bidra till en uttömmande bikt. Råden diskuterar t.ex. hur kroppens fem sinnen lockar till synd och redovisar de sju dödssynderna. Christian fick alltså tillfälle att betänka hur han syndat i vad han sett, hört och känt. Han fick identi-

23 Se t.ex. C. Bruun (utg.), *Modus confitendi. Et tabt dansk Skrift fra ca. 1500* (Köpenhamn 1866)

24 Geete, *Skrifter till uppbyggelse*, s. 199. Om kulten av de svenska rikspatronerna: S. Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidedärd och mässa* (Lund 2001), s. 172-231

25 Geete, *Skrifter till uppbyggelse*, s. 186

22 J. Gallén, "Botsakrament", *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, vol. 2 (Malmö 1957), sp. 181-188

fiera sin egen högfärd, vrede och frosseri, osv. Ingeborg förklarade även hur Christian skulle bete sig under själva bikten. Hon uppmanade till en rättfram och tydlig framställning av de syndfulla gärningarna. Omständigheterna kring olyckan skulle förklaras enligt ett givet schema. Uppgifter om vad, hur, när, hur ofta, var och med vem borde framgå av bekännelsen. Ingeborg avrådde bestämt från allmän bikt, som inte nämner enskilda försyndelser, men också från onödigt prat. ”*Langha thalan*” är utan effekt i sammanhanget. Det gör dessutom ”*stundom scriptofadhrenom ledho*”.²⁶

Ingeborg rekommenderade att Christian skulle bikta sig en gång i veckan. Det var en betydligt intensivare rutin än den årliga bikt som var obligatoriskt för alla kristna. Men bikt varje vecka var förmodligen inte ovanligt i de miljöer där man hade råd att hålla sig med egen huskaplan.²⁷ Christian uppmanades att till ändamålet förse sig med en biktfa-der med lämplig kompetens. Rådet ger en bild av biktfa-derens roll vid hovet:

Ok thy aldra wärdughasta herra haffuin altiðh när idhir en gudhelikan lärðhan och mykith opplystan j the hælgha script man och lærefadhír, hwilkin som kan oc vil jdhir oc idhra tiänara oc vndirdhana andelica styra oc lära mädh scriptomalom oc predican, fför hwat thingom oc syndom J skulin idhir vakta oc hwat J skulin göra och huru J maghin skäligha oc gudhelica liffwa.²⁸

Biktfadern skall vägleda monarken och hans hov mot ett fromt och förnuftigt liv. Verktyg för att forma det kungliga livet är predikan, botens sakrament och möjligen även andra former av undervisning. Biktfadern är en pastoral mångsysslare vid hovet, som i exempen från Frankrike ovan, där både predikan och undervisning av prinsbarnen ofta var en del av verksamhetsfältet.

Ingeborg förklara att hon har haft sin egen biktfa-der till hjälp när hon kompilerat *Fjorton råd*. Sannolikt var det Vadstenas generalkonfes-

or, Magnus Unnonis. Han hade själv författat en latinsk *Epistula de devoto modo vivendi* till kungen.²⁹ Han hade naturligtvis egna erfarenheter av att administrera botssakramentet. Men även skrivna förlagor har bidragit till *Fjorton råd*. En kortare version av texten nämner särskilt en traktat kallad *Opus tripartitum* som inspiration.³⁰ Förmodligen avsågs den andra delen av ett populärt verk i tre delar av Jean Gerson.³¹ Mycket av det som berör bikten i *Fjorton råd* kan kallas allmängods. Det gäller t.ex. formeln för korrekt redogörelse av omständigheterna kring synden (Lat. *quis, quid, ubi, per quos, quoties* etc.) och utläggningen kring de olika dödssynderna.³² Men även mer överraskande källor har bidragit till texten. I den handskrift som innehåller *Fjorton råd* (Uppsala universitetsbibliotek C50) finns även en annan text som manar monarker. Det är en svensk översättning, *Konung Ludvigs hälsosamma råd till Sonen Filip*, där Ludvig den helige står som förebild för furstlig fromhet och god regering. Ingeborgs uppmaning att Christian bör förse sig med en kompetent biktfa-der, som citeras ovan, läggs i denna text i munnen på St Ludvig.³³ Magnus Unnonis latinska epistel till kungen, *Fjorton råd* och denna översättning av Ludvigs maningar till sonen ger alla råd till en kung. Möjligen har Ingeborg och Magnus arbetat på ett mer

29 Uppsala universitetsbibliotek C 15: 353r-371r

30 Geete, *Skifter till uppbyggelse*, s. XIV

31 Jean Gerson, *Opus tripartitum de praeceptis Decalogi, de confessione et de arte moriendi* (Köln 1467)

32 T.ex. hos Raymond av Penaforte: M. J. Haren, ”Social Ideas in the Pastoral Literature of Fourteenth-Century England”, C. Harber-Bill (utg.), *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late-Medieval England* (Woodbridge 1991), s. 46-48.

33 Uppsala universitetsbibliotek C 50: 166r-169v. Geete, *Skifter till uppbyggelse*, s. 208: Tridhia sancti lodovici raadh oc manilse är Kärsti son, jag manar tik at thu tik idhelika scripta, oc wäl tik wt beskeedelica oc wäl lärðha scriptafadhír hulke tik kunno lära oc vnder viisa aff hwat tingom thu skal tik wakta oc göma, oc hwat the ting äru som tik bör göra Oc haff tik swa säfflica at thine scriffthafadhír oc andre thine wini tryggelica dirffwins tik awita. Jämför med Ingeborgs maning ovan samt nedan, not 45.

26 Geete, *Skifter till uppbyggelse*, s. 190

27 Gallén, ”Botsakrament”, sp. 187

28 Geete, *Skifter till uppbyggelse*, s. 189

ambitiöst program med texter för andlig och världslig rådgivning till Christian.

Hur skulle den bikt-fader som Ingeborg föreslagit förbereda sig inför sina möten med Kung Christian? Möjligen skulle han friska upp sina kunskaper med ett besök vid biblioteket. Vadstenabröderna var djupt engagerade i själavården. Det är uppenbart när man ser närmare på klostrets boksamling som nu förvaras i Uppsala. Vadstenahyllorna tyngdes bland annat av verk om botsakramentet. Där fanns åtskilliga manualer för bikt-fäder, med titlar som *Speculum* eller *lumen confessorum*, *Aureum confessionum* och *Ars artium*.³⁴

Men föremålet för vår tänkte bikt-faders pastorala nit var inte vem som helst utan kung över Nordens riken. Hade det någon betydelse för rannsakingen av synderna i bikten? Fanns det synder som man ansåg var typiska för den världsliga fursten och andliga faror som följde särskilt med hans ämbete? Blev kungens politik en fråga för bikt-fadern? Man kan också fråga sig hur biktsituationen påverkades av den stora statuskillnaden mellan kung och bikt-fader.

Även för den specifika situation där en kung skulle bikta var manualerna till hjälp. Deras anvisningar tar ofta hänsyn till botgörarens sociala ställning. De förmedlar formulär med frågor – interrogatorier – avsedda för olika professionella eller sociala grupper. Bikt-fadern skulle skilja på *rustici*, *burgenses*, *advocati* och *milites*, pojkar, munkar och åtskilliga andra kategorier. Bikt-fadern skulle inte fråga alla botgörare samma sak utan fokusera på de synder som typiskt förekom inom den grupp där bikt-barnet kunde placeras. Christians bikt-fader kunde alltså bläddra förbi det mesta i manualerna och börja anteckna först när han kom till frågor som mer specifikt berörde världsliga

herrar. Även flera av Vadstenabibliotekets bikt-manualer riktades på detta sätt *ad status*.³⁵

Vad bekände våra kungar? Tystnadsplikten omöjliggör naturligtvis ett fullständigt tillfredställande av vår nyfikenhet. Det finns inget material som tillåter oss att tjuvlyssna på de medeltida furstarnas bekännelser. Men bikt-manualerna presenterar åtminstone föreställningar om de själsliga faror som förknippades med det världsliga styret. Det är ett normativt material snarare än ett beskrivande. Men manualerna skrevs med ett praktiskt ändamål i syfte och det är därför inte omöjligt att de i någon mån belyser vad som försiggick vid dessa intima sessioner.

Vi vet inte om någon av de svenska kungarnas bikt-fäder tog intryck av någon särskild manual. Men vi kan utgå från att de varit bekanta med den typ av råd som gavs i dessa texter och därför som ett exempel ta del av en som var populär under medeltidens sista decennier. Det är Antonio Perozzis *Defecerunt* (också känd som *Confessionale*), en bikt-manual som när den trycktes översvämmade Europas bibliotek med 19 kända utgåvor.³⁶ *Defecerunt* representerar en typ av moralisk och teologisk värdering av furstens politiska agerande som förekom även i andra liknande texter.

BIKTMANUALER OCH POLITISK DIDAKTIK

Antonio Perozzi – mer känd som St Antoninus – hade som ärkebiskop i Medicis Florens tillfälle att reflektera över moraliska och teologiska aspekter på mäktiga mäns politiska beteende.

35 De båda manualerna i samlingshandskriften *Uppsala universitetsbibliotek C 72 – 20r-47r* (*Speculum confessorum*) och 100r-146r (*Aureum confessionum*/*Ars artium*) – är på detta vis ordnade *ad status*. De behandlar kungar och andra världsliga herrar på 39v, respektive 123v.

36 Antonio Pierozi, *Defecerunt Reverendissimi Antonini archiepiscopi flo. ordinis predicatorum necnon cum aliquibus conclusionibus ac decesionibus in foro conscientie nuper repertis et impressis* (Venedig 1499); P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge* (Louvain 1962), s. 73

34 J. Gummerus, *Beiträge zur Geschichte des Buss- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters* (Uppsala 1900) presenterar relevanta handskrifter i Uppsala universitetsbibliotek.

Han motsatte sig t.ex. när stadens republikanska författning åsidosattes under påtryckningar från den inflytelserika familjen. I stadens råd röstade man enligt lagen anonymt (med en svart böna för ja och en vit för nej). Systemet garanterade att den enskilde rådmannen kunde rösta efter egen vilja, utan att frukta repressalier. Sådana konstitutionella bromsklossar uppskattades inte av Medicis anhängare, som genom hot fick nejsägare att träda fram. År 1458 utfärdade Antoninus en bulla som bestraffade beteendet med bannlysning.³⁷ Aktionerna är en konkret illustration av hur politiska förbrytelser kunde hanteras i en teologisk och kyrkorättslig kontext. Ett konstitutionsvidrigt agerande bemöttes med en teologiskt motiverad kyrkorättslig sanktion. Antoninus bannbulla var en reaktion på en konkret politisk händelse. Men sannolikt var det inte politiskt engagemang som i första hand motiverade intresset för liknande frågor i *Defecerunt*. Syftet var pastoralt. Folk syndade i det politiska livet lika väl som de gjorde det i det professionella livet eller det äktenskapliga. Manualen presenterade exempel som hjälpte biktfadern att identifiera sådana fall.

I *Defecerunt* sammanfattar Antoninus både juridiska och teologiska frågor kring botens sakrament. Texten redogör för biktfaderns makt att avlösa. Den upplyser om olika grader av synd (dödssynder och mindre allvarliga synder). Men det är de praktiska konsekvenserna av sådana frågor som står i fokus. Texten ger också konkreta instruktioner både för biktfäder och botgörare. Den mest omfattande delen av *Defecerunt* är interrogatoriet, som presenteras i olika delar. Det inleds med exempel på brott mot de tio budorden (som olika typer av falskt vittnesbörd). Sedan följer exempel uppställda enligt de sju huvudsynderna (som girighet och vrede), av det slag som Ingeborg i inledningen av denna artikel presenterade för Christian. Båda dessa kategorier är potentiellt tillämpbara på alla som skall bikta. Men liksom andra författare menade Antoninus att spörsmå-

len därutöver skulle anpassas efter botgörarens stånd. Simoni, påpekar han i *Defecerunt*, finner man naturligt nog bland klerker, medan *luxuria* (lustan) vanligen förekommer bland ynglingar. För att kunna ställa lämpliga frågor måste biktfadern alltså först höra sig för om biktbarnets civilstånd, ståndstillhörighet (klerk eller lekman?) och yrke.³⁸ Antoninus skjuter därefter in sig på olika professionella eller sociala kategorier och deras ståndstypiska försyndelser. Ett urval av det urbana Europas professioner – läkare, advokater, guldsmeder, studenter, biskopar och kaniker med mera – undersöks i texten. Antoninus har också världsliga furstar som särskild kategori: *principes*, *rectores* och *barones*.³⁹

I *Defecerunt* utreds omkring 60 fall av syndfullt furstligt agerande. Framställningen staplar exempel på varandra, ofta utan tydligt tematiskt sammanhang. Ambitionen är att tydliggöra allvaret av varje enskilt övertramp; om Fursten t.ex. tillägnar sig allmänningar (gemensam skog eller ängar) så är det en dödlig synd. I åtskilliga fall specificeras att förseelsen resulterar i exkommunikation; det sker t.ex. när fursten tar kättare i försvar. Ibland kommenteras omständigheter som påverkar bedömningen av synden; om furstens förseelse utöver rent personliga påföljder också resulterat i interdikt av hans stad bedöms den allvarligare. I *Defecerunt* ges inga rekommendationer om vilken typ eller omfattning av botgöring som motiveras av gärningen. För sådant fanns det annan litteratur, som botlängder, att tillgå.⁴⁰

Ett mindre antal fall i *Defecerunt* berör frågor om moral i furstens privatliv och vid hans hov (för vars *mores* han naturligtvis också ansvarade). Antoninus diskuterar förvisso jonglörer, konkubiner och överdrivet flådig klädsel. Men denna typ av moraliskt pedanteri tar inget större utrymme i *Defecerunt*. Texten

38 Antoninus, *Defecerunt*, 24v

39 Världsliga furstar berörs i *Defecerunt*, 76v-79r. För nedanstående exempel hänvisas till dessa sidor.

40 Gallén, "Botsakrament", sp. 186-87

37 L. Martines, *April Blood. Florence and the Plot Against the Medici* (Oxford 2003), s. 53

fokuserar till en övervägande del på frågor som mer uppenbart berör furstens styre. Det är centrala områden av den medeltide regentens verksamhet som sonderas: Missförhållanden i Furstens relation till kyrkan, hans jurisdiktion, beskattning, ekonomiska politik, översyn av ämbetsmän och krigföring bedöms i termer av synd. Antoninus politiska realism var inte unik. Johan av Ehenheims manual *Aureum confessionum*, som fanns bland hyllorna i Vadstena, behandlade även den *corrupta iusticia*, *rapinis* och *violencia*. “*Peccat autem domini temporalis in talliis et exactionibus*”!⁴¹

Det är inte oväntat att frågor om kungens förhållande till kyrkan och kleresiet är framträdande i en text skriven av en ärkebiskop. Manualerna ger naturligtvis främst kyrkans syn på saken. Inte minst de känsliga gränserna mellan världslig och kyrklig jurisdiktion kartläggs: Att förhindra någons tillgång till den kyrkliga rättvisan är *damnabile*, menar Antoninus. Att rigga kyrkliga val är värre än en vanlig dödlig synd, alltså *ultra mortale*! Att fångsla klerker leder naturligtvis till bannlysning.

Domsmakten var furstens kanske viktigaste ansvarsområde. Rättskipningen var av yttersta vikt inte minst för maktens legitimering. Men Antoninus frågor visar prov på en världsmedveten klarsyn och erfarenhet av hur den politiska makten lätt böjer rätten efter eget syfte. I *Defecerunt* finns exempel på olika fall som understryker de själsliga faror som följer med furstens plikt att skipa rätt inom sitt välde. Biktfadern skall t.ex. efterfråga om fursten straffat med böter på grund av egen girighet snarare än i avsikt att tillrätavisa förbrytaren, om han lemläst som straff av hämndbegär snarare än för att skipa rätt, eller bortsett från vad som är rätt för att vinna anhängare och behålla makten. Frågorna i Antoninus interrogatorium uttrycker även en förväntan på fursten som ansvarig för den allmänna ordningen: Har han t.ex. underlåtit att sätta stopp för rövarband, fastän han

hade kunnat? Han har naturligtvis ett ansvar för upprätthållandet av ortodoxin i sitt territorium. Ger han beskydd åt kättare: bannlysning!

Och skatter? Orättvisa skatter bedömer Antoninus och andra författare till biktmanualer som *rapina* (rån eller plundring). Även Ingeborg förklarade alltså att olagliga skatter är ett uttryck för girighetens dödliga synd. Andra frågor av betydelse för det ekonomiska livet i furstens domän berörs i *Defecerunt*. Beskyddar han ockrare? Tillåter han missvisande mått och vikter i sitt land och orättfärdiga priser? Hindrar han befolkningen från att sälja bröd till kleresiet? Antoninus diskuterar också furstens inblandning i krig (rättfärdiga eller orättfärdiga?), förhållandet till vasaller (både egna och andras) och översyn av egna (ibland tyranniska) ämbetsmän.

Botsakramentet var ett komplex av olika moment. Bekännelsen (*confessio*) och avlösningen (*absolutio*) skulle föregås av ånger (*contritio*) och föresats till bot och bättring (*satisfactio*).⁴² En synpunkt som diskuterades var om den som orättfärdigt tillägnat sig annans egendom måste återlämna det stulna för att komma på fråga för avlösning.⁴³ Denna syn slår igenom också i manualernas handlingsrekommendationer. Till exempel: Fursten som tjänat pengar på förekomsten av ockrare inom hans välde måste återlämna denna förtjänst. Det är naturligtvis inte ockrarna som skall få pengarna tillbaka, utan offren för deras verksamhet. Den första och mest grundläggande fråga som diskuteras i Antoninus *interrogatorium* för furstar gäller usurpation. Har fursten kommit till makten med rättfärdiga medel? Om inte så måste han återlämna makten till den det vederbör. Så länge han styr som usurpator lever han i synd.

Antoninus presenterar furstemaktens själsliga fallgropar. Utgångspunkten är inte fromma kungliga ideal som St Ludvig utan

42 Gallén, ”Botsakrament”, sp. 181

43 Se t.ex. A. B. Wolter (utg.), *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy* (St. Bonaventure, N.Y. 2001), s. 28-35.

praktiska konstitutionella normer som ställts inför typiska problem med maktmissbruk och mänsklig svaghet. Det är frestelserna i de vardagliga centrala funktionerna i styret som exemplifieras i *Defecerunt*, ett politiskt fält där mutor, rivalitet och egna ambitioner förleder till synd. Antoninus ger en dystert men förmodligen realistisk bild av denna politiska verklighet. Men det finns också en hoppfull, didaktisk ambition i denna del av furstens själavård. Om biktfadern förmedlade botsakramentet enligt riktlinjerna i *Defecerunt* så bidrog det inte bara till regentens själsliga hälsa utan också till att han konfronterades med en uppsättning politiska ideal. Han skulle förstå att hans konstitutionsvidriga agerande försatt honom i dödlig synd. Hans föresats till bättring innebar ett löfte om att försöka regera med oväld.

Men hur skulle kungen ha reagerat om han ställts inför dessa frågor under bikten? Christian I som kom till tronen efter att en svensk aristokratisk falang sänt Karl Knutsson i exil, skulle möjligen finna frågor om usurpation opassande. Han skulle säkerligen inte välkomna påminnelsen om att den kanoniska rätten stipulerade exkommunikation för våld mot klerker; Christian hade trots allt slängt den svenske ärkebiskopen, Jöns Bengtsson, i fängelse.⁴⁴ Skillnaden i social status mellan kungen och hans biktfar gjorde möjligen dessa sessioner märkliga. Vi kan kanske förlåtas för misstanken att det var omöjligt för kungens biktfader att samvetsgrant göra sitt jobb. Christians moster Ingeborg var medveten om problemet. Hon uppmanade sin kungliga släkting att vara ”sävlig”, så att biktfadern kunde djärvas att förebrå – i de fall där det kunde behövas.⁴⁵

44 B. Tjällén, ”Induced by the devil? Christian I and the privilegium canonicum”, J. Øyrehaugen Sunde (utg.), *Encounters of Legal Cultures in the Nordic Realms in the Middle Ages* (under utgivning)

45 Geete, *Skrifter till uppbyggelse*, s. 189: ”O kärasti brodhir haffwin idhir swa säffweligha liwfflika oc ödmiwkligha aadhe han jämwäl adhre adhre jdhre wjni maghin til dirffwas at vnderwisa oc awita jdhir hilsamligha oc tryggheligha j thy som j finnins wara

Summary

THE ROYAL CONFESSOR: PASTORAL CARE AND POLITICAL COUNSEL AT THE LATE MEDIEVAL SWEDISH COURT

Authors of medieval political thought were more concerned with the personal qualities of the prince than with political institutions. They wrote more about his virtues than about his role in parliament. This article examines the sacrament of penance as one of the didactic means by which such norms were communicated to the prince. The royal confessor was the crucial link in this transfer, and this article traces his appearance at the late medieval Swedish court and also discusses the confessional manuals that were produced to help him interrogate his royal confessant. The Swedish court is relatively unexplored as a locus of devotion and little is known about its clerical personnel. This article presents the appearance of the papally-sanctioned royal confessor, in the reign of Magnus Eriksson in 1347, and offers a brief discussion of the careers of a number of later incumbents of this office, suggesting that the post of royal confessor was a likely path to a bishopric. The main part of the article is a scrutiny of manuals for confessors and penitents, which elucidates the political norms communicated through the pastoral care. At the centre of this discussion is a Swedish instruction for royal devotion – *Fjorton råd om et gudeligt leverne* (c.1457), compiled by the Vadstena abbess, Ingeborg Gerhardsotter, for King Christian I – and a popular Latin manual for confessors that included a specific interrogatory for temporal lords, the *Defecerunt* of St Antoninus of Florence (print 1499). What, according to these texts, were the particular spiritual dangers of holding power? And did the confessor examine the policies of the king? The *Defecerunt* provides didactic examples that demonstrate how princes sin in their exercise of central governmental concerns, such as jurisdiction, warfare, relations to the church, taxation and usurpation. Ideally, if administered in accordance with the advice in the *Defecerunt* and similar manuals, the sacrament of penance would not

awitandis”. Även här har den svenska översättningen av Ludvigs IX råd stått modell, cf. s. 208: ”Oc haff tik swa säfflika at thine scriffthafädhir oc andre thine wini tryggelica dirffwins tik awita”.

only benefit the spiritual wellbeing of the king, but also instill a set of constitutional standards.

LITTERATUR

- Brilioth, Y., *Svenska kyrkans historia*, Vol. 2. Stockholm 1941
- La Selle, de X., *Le service des âmes à la cour: confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*. Paris 1995
- Gallén, J., "Botsakrament", *Kulturohistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, vol. 2. Malmö 1957
- Gummerus, J., *Beiträge zur Geschichte des Buss- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters*. Uppsala 1900
- Harber-Bill, C. (utg.), *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late-Medieval England*. Woodbridge 1991
- Helander, S., *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*. Lund 2001
- Inger, G., "Kapellgeistlighet", *Kulturohistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, vol. 8. Malmö 1963
- Liedgren, J., "Gotskalk Falkdal", *Svenskt biografiskt lexikon*, Vol. 15. Stockholm 1956
- Losman, B., "Johannes Haquini", *Svenskt biografiskt lexikon*, Vol. 20. Stockholm 1975
- Martines, L., *April Blood. Florence and the Plot Against the Medici*. Oxford 2003
- Michaud-Quantin, P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge*. Louvain 1962
- Mornet, E., "Les dignitaires des chapitres cathedraux suédois à la fin du Moyen Âge", *Le clerc séculier au Moyen Age*. Paris 1993
- Pernler, S-E., *Sveriges kyrkohistoria. Vol. II, Hög- och senmedeltid*. Stockholm 1999
- Plöger, K., *England and the Avignon popes: the practice of diplomacy in late medieval Europe*. London 2005
- Reinhard, W. (utg.), *Power Elites and State Building*. Oxford 1996

- Schück, H., "Kansler och capella regis under folkungatiden", *Historisk tidskrift* 1963
- Wolter, A. B. (utg.), *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*. St. Bonaventure, N.Y. 2001
- Øyrehagen Sunde, J. (utg.), *Encounters of Legal Cultures in the Nordic Realms in the Middle Ages* (under utgivning)

TRYCKT KÄLLMATERIAL

- Antonio Pierozzi, *Defecerunt Reverendissimi Antonini archiepiscopi flo. ordinis predicatorum necnon cum aliquibus conclusionibus ac decesionibus in foro conscientie nuper repertis et impressis*. Venedig 1499
- Bruun, C. (utg.), *Modus confitendi. Et tabt dansk Skrift fra ca. 1500*. Köpenhamn 1866
- Ericus Olai *Chronica regni Gothorum*, (utg.) Öberg, J. & Heuman, E. Stockholm 1993
- Geete R. (utg.), *Skrifter till uppbyggelse från medeltiden*, SFSS. Stockholm 1904–05
- Jean Gerson, *Opus tripartitum de praeceptis Decalogi, de confessione et de arte moriendi*. Köln 1467
- Lindblom, A. (utg.), *Akter rörande ärkebiskopsvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan*. Stockholm 1903
- Svenskt diplomatarium. Stockholm 1829–
- Sverges traktater med främmande magter*, Vol. 1. Stockholm 1877

HANDSKRIFTER

- Uppsala universitetsbibliotek C 15
- Uppsala universitetsbibliotek C 50
- Uppsala universitetsbibliotek C 72

SVEN-ERIK PERNLER

Åskådligt, konkret och mycket angeläget

Om allmogens fromhetsliv i Sverige på drottning Margaretas tid

FRUSTRERANDE DROTTNING, IFRÅGASATT BIRGITTIN

Drottning Margareta avled natten till apostlarna Simons och Judas fest, den 28 oktober 1412. Hon befann sig då på sitt skepp i hamnen utanför Flensburg. När kännedomen om dödsfallet nådde Vadstena, noterade prästbrodern Tore Andersson detta i klostrets diarium, men gjorde samtidigt en kommentar: ”Hon var mycket framgångsrik i sitt liv, vad gäller världsliga ting.”¹ Broder Tores lakoniska omdöme om en kvinna som var medsyster i klostret och delaktig i klostrets andliga tillgångar,² som alltsedan hon blev drottning över Sverige 1389 besökt och på olika sätt främjat klostret,³ som mycket aktivt verkat för den heliga Birgittas kanonisering,⁴ och som fyra år före sin död lagt grunden till ett nytt kloster av hennes orden på Lolland,⁵ är förbryllande. Inte ett enda uppskattande ord om hennes insatser för klostret eller om hennes andliga liv. Man ifrågasatte i

Vadstena näppeligen allvaret i hennes kristna tro,⁶ men hennes sätt att som drottning utöva sitt ämbete hade kanske lämnat en del övrigt att önska om hon hade velat framstå som en kristen drottning, i betydelsen en avbild av Kristus konungen, i linje med de samtida furstespeglar Birgitta själv anknöt till i sina uppenbarelser.⁷ Drottningens märkliga försök år 1399 att lägga Vadstena landsby under kunglig beskattning och skilja den från klostret hade exempelvis gruvligen misslyckats, eftersom ”Gud allsmäktig bestämde annorlunda” som broder Tore då uttryckte det.⁸ Å andra sidan gav hon året därpå Vadstena stadsrättigheter i stället, till stor nytta för klostret.⁹

Tveklöst var man hösten 1412 inom den svenska kyrkoprovinsen ambivalent till Margareta, det enade Nordens drottning.¹⁰ Hon blev ju som ung fostrad och handledd i Norge av Märta Ulfsdotter,¹¹

1 DV 218.

2 DV 123.

3 DV 49:2f, 83, 91, 110:4f, 120, 169:1. Fritz 2000a, s 83.

4 Höjer 1905, s 113f.

5 DV 221:3. Höjer 1905, s 259f.

6 DV 123:1.

7 Holtsmark 1964, sp 61–68. Klockars 1971, s 78–87. Klockars 1976, s 163–167. Härdelin 1998, s 90–94, 215f.

8 DV 103. Fritz 2000a, s 83.

9 Fritz 2000b, s 119.

10 Larsson 2003, s 96f. Jfr Petré 1990, s. 46.

11 Larsson 2003, s 102. Syster Patricia 2003, s 302.

den heliga Birgittas äldsta dotter, och var därmed barndomsvän med den första invigda abbedissan i Vadstena, Ingegerd, Märtas dotter, hon som efter cirka två decennier på grund av oegentligheter tvingades lämna sitt ämbete i februari 1403 men fortsatte att leva som syster i klostret ”i godhet och ödmjukhet”.¹² Kyrkans förväntningar på att Margareta mot denna sin bakgrund skulle respektera principen om *libertas ecclesiae*, kyrkans frihet, hade emellertid redan i ett tidigt skede naggats i kanten. Som drottning önskade hon helt tydligt kontroll även över kyrkan och kyrkolivet. Hon riskerade därmed att hamna i konflikt med den kanoniska rätten, kyrkans egna, universella rätt, exempelvis genom att på otillbörligt sätt blanda sig i kyrkliga utnämningsärenden. Det kunde ske i en gråzon genom vädjanden och utfästelser till påvestolen, eller genom påtryckningar på biskopar, domkapitel och präster. Hon hade bytt sida i påvekonflikten för att uppnå egna syften och hon hade 1410 lyckats utnyttja påven mot dennes egna anhängare i landet.¹³ Sådana erfarenheter uppvägs tydligen inte av det faktum att hon, trots ett ansträngt ekonomiskt läge, också kunde vara generös med gåvor till biskopar, domkyrkor, kloster och kyrkliga institutioner, ofta då i utbyte mot något annat, materiellt eller andligt.¹⁴

KONCILIEKRITIK I ARBOGA 1412

Det ackumulerade kyrkliga missnöjet med drottningen kom till tydligt uttryck under det veckolånga provinsialkonciliet i Arboga kring mitten av september 1412, en och en halv månad innan Margareta gick ur tiden. Mötet riktade skarp kritik mot henne på flera punkter. Hon hade exempelvis tvingat styresmannen över Enköpings hospital att avgå, varpå den nye ärkebiskopen Jöns Gereksson, som var av dansk härkomst och blivit ärkebiskop efter Margare-

tas och kung Eriks hänvändelse till påven, insatt den föreståndare Margareta önskat i Enköping. Kyrkomötet underkände denna handläggning. Drottningen ägde inte att besätta platsen som föreståndare, varför den tidigare föreståndaren återinsattes. Två av kronans fogdar hade därtill lagt beslag på fastigheter som tillhörde Uppsala domkyrka och hotades nu av exkommunikation om inte fastigheterna återlämnades inom sex veckor från beslutets kungörande.¹⁵ Drottningen kritiserades likaså för att hon inte hade genomfört utlovade skattelättnader i landet. Bristen på skattelättnader kan i sin tur ha bidragit till att sockenbor i Strängnäs stift en längre tid vägrat att lämna underhåll till sina kyrkors underhåll och bygghälsa, vilket mötet tillrättavisade dem för.¹⁶

Det är tveksamt om drottningen verkligen hann nås av protesterna. Å andra sidan kan hon inte gärna ha varit okunnig om stämningläget i Sverige och inom den svenska kyrkoprovinen. Till denna hörde också Gotland, en ö som hennes far Valdemar Atterdag härjat ett halvsekel tidigare och där såren ingalunda var läkta.¹⁷

ALLMOGE I ETT AGRART SVERIGE

Mot den här bakgrunden ska vi försöka närma oss frågan hur allmogen i Sverige levde sitt kristenliv, främst då i det agrara samhället, på drottning Margaretas tid. Adeln och de besuttna får den här gången skymta i marginalen, hur betydelsefulla de än var i vissa trakter för exempelvis kyrkorummens utgestaltning, anskaffandet av bilder och paramenta samt klostrens expansion. Det kan förefalla vanskligt att försöka göra en samlad bedömning av allmogens fromhetsliv i den svenska kyrkoprovinen i slutet av 1300- och början av 1400-talet. Redan allmogebegreppet i sig är ju vagt

12 DV 118:2, 215. Nyberg 1991, s 238–264. Syster Patricia 2003, s 302f.

13 Brilioth 1941, s 292–294, 298, 300, 305–315. Pernler 1999, s 108–113.

14 Larsson 2003, s 44, 109–111.

15 SD 1619. Brilioth 1941, s 312–314.

16 SD 1621.

17 Till belysning se Siltberg 2002, s 25–40.

och diffust.¹⁸ Här kommer det att brukas om den stora massan av folket i det agrara Sverige, alltså om självägande bönder och deras familjer, men också om landbor och bergsmän. Mycket av det som fortsättningsvis kommer att beröras är samtidigt applicerbart på majoriteten av de framväxande städernas befolkning, alltså på de icke burskapsägande och deras familjer. Den ekonomiska spännvidden inom dessa grupper var samtidigt betydande. I vårt sammanhang betyder det mindre, då vi endast sällan och bara mycket begränsat kan röra oss på individnivå eller ens familjenivå.

Mer problematiskt är exempelvis att på ett rättvisande sätt försöka transponera domkyrkans rika liturgiska liv till den mycket lilla landskyrkans liv, med dess i flera avseenden begränsade resurser.¹⁹ Likaså är det svårt att konkret komma åt hur man formade sitt andliga liv, inte minst det sakramentala livet, på gårdar som kunde ligga miltals från kyrkan, alltså i extremt vidsträckta och glesbefolkade socknar. Hur ofta kunde människor från dessa gårdar de facto i sin sockenkyrka eller något kapell fira de cirka 100-talet helgdagar så som det idealiter var tänkt? Sistnämnda fråga finns det egentligen inget svar på.

MATERIAL- OCH METODPROBLEM

Grundmaterialet för undersökningen är inte direkt överflödande, även om det förvisso finns ett och annat i textväg att tillgå såväl på fornsvenska som på latin, därtill belysande bilder och intressanta föremål. Bland de skriftliga materialgrupperna kan nämnas mirakelsamlingar, exempelvis relaterade till Helga Lösen i Stockholm, biskop Brynolf i Skara eller Birgitta Birgersdotter och hennes Vadstena, landskapslagar och partikulärrättsliga kyrkliga dokument, bönböcker och predikningar, samt formulär för signelser och besvärjelser. Men tolkningsproble-

men, liksom metodproblemen, är betydande. Ta till exempel den materialgrupp som rikast låter oss tänga individnivån: mirakelsamlingarna. De handlar vanligtvis om lekmän, män och kvinnor, unga som gamla. Men deras berättelser och vittnesmål är nedtecknade och redigerade av kyrkans män. Det är alltså de sistnämndas ordval, uttryck och tolkningar som når oss. Men hur hade den berörda bonden, pigan eller handelsmannen själv uttryckt sig i sitt berättande? Det vi idag läser, kan alltså vara tillrättatlagat såväl språkligt som ideologiskt, utan att miraklet i sig därför behöver skymmas.

Samtidigt tror jag att det i utgångsläget kan vara fruktbart att arbeta med tydliga indikatorer när man vill gripa sig an ett ämne som vårt. Låter sig detta göra för en tid och ett samhälle där den agrara miljön är så totalt dominerande och där de urbana inslagen ännu närmast är att uppfatta som viktiga men geografiska starkt begränsade undantag? Ja, jag tror det. Jag tänker exempelvis på inledningsorden till Gutalagen, en av de lagar som biskopen av Linköping hade att beakta i sin tjänsteutövning. Där sägs bland annat att ”vi ska ... alla tro på en Gud allsmäktig och bedja honom om hjälp, att han ville giva oss gott år och fred, seger och hälsa...”.²⁰ Fyra ting betonas uttryckligen: gott år (alltså god skörd och boskapslycka till exempel), fred, seger (som inte nödvändigtvis behöver avse främst yttre fiender) och hälsa (som underförstått leder till en god död när tiden är ute). Allt detta är allmänmänskligt och har sina motsvarigheter i de flesta religioner från olika tider. Tankarna går igen i fromma folkliga formuleringar i runskrift likaväl som de möter i den kristna liturgin med dess böner.

Till indikatorerna vill jag också räkna in erfarenheter från den fas under 1500-talet som innebar en nedmontering av kyrkliga seder och bruk som varit praktiserade i århundraden i landet. Vilken blev människors reaktion när Kristus inte längre som förr fick (eller kunde)

¹⁸ Larsson 2003, s 130–141.

¹⁹ Helander 1991, s 194–205

²⁰ GL 1. Pernler 1984, s 67–71, 84.

vara ständigt sakramentalt närvarande i sockenkyrkan? När man inte längre tilläts be för döda anhöriga, än mindre fira mässa för dem? När vallfärder förbjöds som botgöring eller gottgörelse och när helgonen förklarades uteslutande kunna tjäna som förebilder, inte förebedjare? Eller omvänt: vad hade alla dessa och andra företeelser en gång positivt betytt?

Inom detta spänningsfält mellan å ena sidan bondesamhällets universella, urgamla ambition att med alla till buds stående medel säkerställa hälsan och livet, och å andra sidan 1500-talets nordeuropeiska idé om den nationella kyrkan under kungamaktens beskydd, med en befolkning befriad från okunskap och vidskepelse och påvlig maktutövning, kommer vi att röra oss, låt vara att vi här begränsar oss till drottning Margaretas era.

VIDSKEPELSE ELLER BEPRÖVAD ERFARENHET?

När det gällde formerna för att säkerställa livet, och då inte enbart människans, kan man sannolikt ana en konflikt mellan hierarkin, alltså kyrkans ledning, och lantprästerna i fråga om förståelse. De sistnämnda var oftast födda och uppvuxna i en agrar miljö, antingen som bondsöner eller som prästsöner. Kanske hade de därför inte riktigt samma rädslor eller betänkligheter inför det som stiftsstadens lärda prelater benämnde ”vidskepelse” men som bönderna själva såg som beprövad erfarenhet. Därmed inte sagt att lantprästerna, som ju samtidigt själva var bönder, praktiserade samma bruk fullt ut. Men dessa prästers erfarenhet av och förståelse för böndernas villkor skulle kunna förklara varför vi vid denna tid har så få exempel på att människor verkligen ställs till svars för sin ”vidskepelse”.

Ännu flera århundraden efter drottning Margaretas tid kan vi belägga hur människor exempelvis brukar förkristna och kristna kors parallellt. Vid de förkristna korsens fot läser man signaler och besvärjelser, slaktar smådjur

för boskapslycka, eller så leder man boskapen runt dessa kors i samma syfte. Alternativt ber man vid dem om att vilsegången boskap ska återkomma eller återfinnas. Vid de gamla källorna offerar man ull, nålar, mynt eller annat för att ens boskap eller man själv ska befrias från olika typer av sjukdomar, oavsett om källan har en kristen benämning eller någon annan benämning. På berg, vid gårdens vådräd eller under höga träd ute i skogen räknar man med andliga krafter som ska främja livet. Exemplet skulle kunna mångfaldigas.²¹ Här fanns en allmänmänsklig, förkristen symbolvärld som kyrkan kunde anknäta till, men inte alltid lyckades kristna.

Förkristna var i grunden också de väderleks- och fruktbarhetsprocessioner som hölls, och där kyrkoledning och allmoge heller inte alltid drog jämt. På denna punkt tycks emellertid problemen ha varit mindre i Norden än på kontinenten, eller så saknas inhemskt material som skulle kunna ge oss information. Väder och vind var av avgörande betydelse för liv eller död. Om skörden slog fel på grund av torka eller som följd av för mycket regn eller köld, kunde det bli svårt för människor och djur att överleva. Därför hade man om våren processioner ut över åker och äng, med bön om gott väder, god växt, god skörd. I processionen kunde bäras krucifix, processionsfana, relikskrin, en skulptur av kyrkans patron(a) samt rökelsekar och vigvattenkärl. Sådana dagar var Markusdagen (25/4), gångdagarna (måndag, tisdag och onsdag före Kristi himmelfärdsdag) samt i Uppland även Erikdagen (18/5). Under processionerna sjöngs litanior samt sånger med omkväden på svenska. Samtidigt angav många av kalendariets eller kalenderstavens helgondagarna tiden för sådd och skörd, jakt och fiske. Kyrkoåret hade med andra ord integrerats i det agrara året.²²

Av delvis annan inriktning var de imbredagar

21 Ström-Honko 1961, sp 373–375. Arwidsson 1965, sp 54–56. Pernler 1984, s 70f

22 Johansson-Virtanen 1960, sp 187f. Johansson 1968, sp 470f. Beskow 1999, s 236f. Härdelin 2005, s 152–154.

som inföll fyra gånger om året. De omfattade onsdag, fredag samt lördag och var fastedagar, men samtidigt böne- och processionsdagar. Den första perioden började sju dygn efter Askonsdagen, den andra Fjärdedag Pingst, den tredje onsdagen närmast efter Korsmässan 14 september, medan den fjärde slutade lördagen närmast före julafton. De omspände alltså hela året och dess liv, men hade inte specifikt funktionen att vara agrara märkesdagar.²³

Till säkerställandet av livet kan vi kanske också hänföra fenomenet med Mariabilder som förlorat sitt Jesusbarn, alternativt har ett barn som inte länge har kvar sitt löstagbara huvud. Man har velat förklara detta med att Jesusbarnet(s huvud) brukat läggas i sängen hos barnaföderskan för att hon, likt Maria, skulle undgå födslosmärter och förlossningen sluta lyckligt.²⁴ Om barnet trots allt hotade att dö under förlossningen, kunde det döpas innan det ännu var helt framfött, också detta i syfte att säkerställa barnets (eviga) liv.²⁵ Kanske kan skulpterade men idag förlorade kor i helgonskap med S:ta Brigida på motsvarande vis förklaras med att man emellanåt brukade dem i ladugården eller ute på markerna när kvigor och kor skulle kalva?²⁶

KAMPEN MOT SVARTKONST, TROLLODOM OCH MAGI

Kyrkomötet 1412 gjorde kraftfulla uttalanden mot svartkonst, trolldom, spådomskonst, drömydning, bokstäver och skriftliga uppteckningar med trolltecken eller andra tecken, vilka ansågs vara verksamma mot eld, vatten, svärd och andra döds- och sjukdomsfaror. Likaså fördömde och förbjöd man all skrift i bly, på oblater och på väggar mot tandvärk, feber eller andra sjukdomar som drabbade människor eller

dragdjur. Man fördömde även olika sätt genom vilka människor menade sig kunna återfinna undangömt tjuvgods eller försökte undvika ”egyptiska dagar”, alltså olycksdagar, i arbetet. De sistnämnda var ofta markerade i kalendrar för borgerligt bruk. Alla de som utövade något av detta skulle bestraffas, och det med samma straffsats som vid dödsynd.²⁷

Hur ska man tolka och förstå detta? Hur frekvent var det som här aktualiserades, och hur hanterades sådana problem på lokalplanet, i socknarna? Att det som kyrkomötet tog upp varit något vanligt förekommande kan inte betvivlas. För detta talar också de många bevarade besvärjelserna, signerierna och annat som fortlevde och praktiserades århundraden framöver.²⁸ Anlitandet av spåmän, siare och trollpackor för att komma tillrätta med bekymmer i vardagslivet var något som angreps också i Birgitta Birgersdotters uppenbarelser. Enligt uppenbarelserna var det likaså synd att lita till ödet eller bruka besvärjelser för att uppnå exempelvis fiskelycka.²⁹

I varje tid har i varje samhälle funnits en undervegetation som ibland varit svår att förena med den förhärskande officiella religionen eller tron, i detta fall den romersk katolska. Märk dock att det som kyrkomötet här tar upp samtidigt är något delvis artsilt från vad vi tidigare behandlat. Det kyrkomötet går till rätta med är nästan genomgående företeelser som inte gemene man kan eller förväntas hantera, något som inte alla har gåvan att kunna utföra. Företeelserna förutsätter tvärtom i vissa fall närmast professionella, yrkesmässiga utövare. Intressant i sammanhanget är också en botbok från Skara från början av 1400-talet.³⁰ Däri anges att ärenden rörande trolldom, liksom åkallandet av demoner eller utförandet av andra handlingar för att skåda in i framtiden, tillkom-

23 Gjerløw-Jansson 1962, sp 361–363.

24 Stolt 2001, s 75–91.

25 Pernler 1994b, s 195.

26 Pernler 2010b, s 40f.

27 Ejerfeldt 1966, sp 217f.

28 Se exempel i Linderholm 1927, 1929, 1939.

29 Edsman 1974, sp 664f.

30 Edsman 1974, sp 664.

mer det biskopen att handlägga. Den som ägnat sig åt spådom, teckentydning eller djävulska besvärjelser, eller som trott på sådant, hade att göra bot i sju år. Samtidigt: kvinnor vilka som sjukdomsbot eller som hälsokur satt sitt barn på taket eller i en grop eller en ugn hade att göra bot i ett år, alltså ett betydligt mildare straff. De ville ju ändå gott genom att önska säkerställa sitt barns hälsa och liv.

FÅ KÄNDA KÄTTARE

Var bruket av beprövad erfarenhet för boskapslycka eller gott år kätteri, ett svek mot Kristus och kyrkan? Bönderna såg det uppenbarligen inte så. De uteblivna anmälningarna från prästerskapets sida talar också sitt eget intressanta språk. Vad prästerna kunde klaga på i samband med visitationer och samlingar var sällan sockenbornas bristfälliga kristna tro eller kunskap, deras uteblivande från gudstjänsterna eller deras utövande av hedendom. Nej, kom något i kritiska ordalag upp inför biskopen eller prosten låg det vanligtvis på sedlighetens område. Likaså kan vi se att det nästan alltid förelåg konflikter vad gällde prästens avlönande i form av tionde. Ibland lyste det också igenom att lekmän försökte få inflytande inom områden som enligt den internationella kyrkorätten var förbehållna kyrkans män.³¹ Men kätterier i betydelsen förnekande av kyrkans hävdvunna tro, nej.

Samtidigt är just kätterianklagelserna ett av de få sammanhang utöver mirakelberättelserna där vi utifrån det bevarade materialet verkligen kan närma oss individnivån. Det är då intressant att notera att kända kättare i specifik mening i den medeltida, svenska kyrkoprovinsen kan räknas på ena handens fingrar. Fram till år 1412 handlar det om en namngiven uppländsk bonde i Gottröra 1311, en väpnare som talat emot magister Mattias, alltså Birgitta Birgersdotters rådgivare, samt en präst vid S:t Olofs kyrka i

Visby 1393.³² Hur ska det tolkas? Givetvis fanns det fler än dessa som motsagt fundamenta i den kristna tron, också offentligt. Men kätterier var uppenbarligen inte något stort problem ute i socknarna. Visst kan man finna markeringar mot kätterier såväl i stifts- som provinsialstatuter, men de flesta som varit i farozonen tycks ha kunnat talas tillrätta och inte behövt ställas inför kyrklig domstol, i Sverige i praktiken inför biskopen. De nyssnämnda var alltså närmast undantag. Av dem hade bonden Botulf i Gottröra återfallit i ett manifest förnekande av att Kristus var kroppsligen närvarande i altarets sakrament. För detta överlämnades han efter den kyrkliga processen till den världsliga rättvisan.³³

Kyrkomötet i Arboga 1412 aktualiserade emellertid en annan sida av kätteri, som verkligen låg i tiden, när man förklarade att den som sade sig inte stå under påven och hans förordningar borde anses som kättare.³⁴ Det uttalandet riktade sig däremot näppeligen till allmogen, utan mot personer i helt andra samhällsskikt.

Den faktiska förekomsten av sådant som kyrkan bekämpade såsom missbruk och vidskepelse, där de grövsta uttrycken i form av förgörande av människor och djur reglerades i landskapslagarna,³⁵ förändrar inte helhetsintrycket. På det stora hela taget förefaller biskopar och präster i den svenska kyrkoprovinsen att ha varit nöjda med lekfolkets utövande av den kristna tron. Det som vägde över i landet var vad Kristus i en uppenbarelse till Birgitta angivit som sådant som åstadkom respektive påskyndade en själs frälsning: Kristi lidande, mässoffret, helgonens förböner, goda gärningar, de goda människornas böner på jorden, allmosor, återställande av sådant man

32 Gallén 1965, sp 72f. Röster från svensk medeltid, s 113–117.

33 DS 1789. Lesch 1926, s 55–78. Wieselgren 1950, s 109–118. Röster från svensk medeltid, s 110–117.

34 Gallén 1965, sp 70.

35 Edsman 1974, sp 663.

31 Pernler 2000, s 205f.

kommit över på orätt sätt, pilgrimsfärder, liksom botövningar till förmån för avlidna vilka själva inte hunnit fullgöra sådana. Allt detta goda inte bara uppvägte och balanserade de fåkunnigas missgrepp, utan övervägde. Vid S:t Mikael's själavägning vägde därför djävlarne angrepp lätt för dem som levde kyrkans liv.³⁶

ETT LOKALT JERUSALEMS TEMPEL I CENTRUM

Kyrkan var socknens centrum, i många fall även geografiskt. Alla var därtill medvetna om att det kyrkorum man uppfört var teologi manifesterad i sten, trä, glas och andra material: kyrkan var inget mindre än Jerusalems tempel i den egna socknen. Detta hade tydligt markerats av biskopen inte bara vid kyrkans invigning, utan också av sockenprästen vid den årliga kyrkmässodagen till minne av invigningen. Samtidigt framhölls lika tydligt den döpta människan själv som ett Guds tempel. Böner, sånger och predikningar betonade sambandet mellan kyrkan och Jerusalems tempel, det jordiska, materiella templet såväl som det himmelska, immateriella. Också sockenkyrkan hade förgårdar (kyrkogården och vapenhuset), det heliga (långhuset) och det allra heligaste (koret) inbyggt i sin struktur. Tempelns förhållande mellan det heliga och det allra heligaste hade sin motsvarighet i kyrkorummets tydliga markering mellan långhus och kor. Mer vanskligt var det att försöka återfinna templet måttangivelser i den egna byggnaden.³⁷

Genom dopet kom man in i kyrkan, vilket markerades genom dopfontens placering nära ingången. Genom Kristus kom man in i det allra heligaste, ofta tydliggjort genom det krucifix som hängde i korbågen. Under detta, genom Kristus, måste man gå in exempelvis när man ville ta emot Kristus i altarets sakrament eller konfirmeras, vilket ofta skedde i det allra

heligaste. Mellan långhuset och koret kunde det också finnas ett genombrutet korskrank.³⁸ Genom detta skrank såg eller anade man vad som under gudstjänsten skedde i det allra heligaste. Man fick en försmak av himmelen, av paradiset i öster. Ljusen, den tidlösa sången, bönerne, rökelsen – allt talade samma språk: himmelen var nära. Man var ännu inte där helt och fullt, men man befann sig i en tillvaro på jorden som var helig.

Templet var vigd åt Gud. Även kyrkan var vigd till Guds ära, men den var också vigd till jungfru Marias ära, hon som genom sitt eget liv var en prototyp för kyrkan. Därutöver kunde kyrkan vara vigd till ytterligare någons eller någots (t ex det heliga Korsets) ära. Detta framgick av kyrkans namn liksom av det inskriftsband som ofta fanns väl synligt i kyrkans främre del. Kyrkans namn-dag, patronatsdagen, var liksom kyrkmässodagen (motsvarande tempelinvigningensfesten) en stor högtid, på sina håll förenad med marknad. Tillströmningen av människor också från grannsocknarna kunde vara avsevärd när man på dessa ”samfundsdagar” sökte sig till kyrkor som S:t Stefan i Knivsta, S:ta Elin i Götene eller S:t Ilian i Hemse.³⁹

Medvetenheten om kyrkan som heligt rum hindrade inte att störande element kunde förekomma. Människor med alkoholproblem exempelvis har alltid funnits. Detta förklarar förekomsten av inskrifter typ ”Du bondbock, vad gör du här! Detta är platsen för dem som sjunger och inte för andra!” vid ingången till koret i sofliga kyrkor.⁴⁰ Något förbud för lekmän att beträda koret fanns emellertid inte. Däremot önskade man inga störningsmoment i kyrkan under gudstjänsten, framför allt inte i korpartiet, det allra heligaste.

36 Rev.VI:66.

37 Roosval 1943, Härdelin 1991, s 157–188. Borgehammar 2010, s 64–77.

38 Nilsén 1991, s 27–49, 73–84.

39 Andren 2006, s 33–37.

40 Pernler 1999, s 71.

ATT STIMULERA ALLA SINNEN

I gudstjänsten stimulerades och aktiverades människans alla sinnen för att hon skulle få maximal hjälp att erfara Gud och det heliga, likaväl som hon skulle få fördjupad kunskap om livet med Gud. De fem klassiska sinnen var syn, hörsel, smak, lukt och känsel. Man såg Kristus i den upplyfta och belysta hostian, såg helgonen levandegjorda av ljuslågornas skiftningar, erfor spelet mellan ljus och mörker, avläste prästens kroppsspråk. Man hörde klockorna klämta från höjden, mässans böner och sånger och orgelljud från koret. Man smakade Gud i kommunionen. Man kände doften av himmelen med hjälp av rökelsen och örtbuketterna, vilka samtidigt fördrev den unknä lukten av lik. Man kände Guds och de heligas närvaro rent fysiskt när man kysste eller berörde deras bilder eller kyrkans relikier.⁴¹

Allt detta skedde på jorden, i ett lokalt Jerusalems tempel som sockenkyrkan eller klosterkyrkan. Det var också därför människorna med hjälp av rimmade versar och böner själva uttryckte samma sak i sitt eget inre som prästen vid altaret framförde tyst eller endast halvhögt. Det han sade på latin, hade man innehållsligt i sig på folkspråket.⁴²

Inskrifter på kalkar, paténer och andra föremål bekräftade mässans mysterium. En latinsk text på en patén i Götene säger: ”Det står fast att på altaret skapas kött av brödet. Denna mat är Gud. Den som förnekar detta är skyldig.”⁴³ Man var därför synnerligen mån om att tillbedja Kristus, närvarande i altarets sakrament. Även för dem som inte tog ”Guds lekamen” eller ”sin Gud” annat än i samband med påskmässan var skådandet och tillbedjan av Kristus i brödets och vinets gestalt något viktigt, ja en andlig kommunion. Ständigt på nytt aktualiserades julnattens mysterium i den

egna sockenkyrkan. Ordet vart kött inför deras ögon. Jesus själv steg ned i det bröd och den kalk som prästen lyfte upp, och de tillbad honom så som herdarna och heliga tre konungar en gång gjort.⁴⁴

Stimulerandet av alla sinnen finns med i bakgrunden också för många kyrkoårsbundna traditioner, såsom att under fastan inför påsk täcka krucifix och helgonskulpturer med fastedukar, inte bruka (alternativt med träklossar dymla i stället för att ringa i) kyrkklockan under stilla veckans sista dagar, eller att rituellt ta ner Kristus från korset, svepa och gravlägga honom (alternativt gravlägga ett krucifix eller en hostia) på en plats apterad som Kristi grav i kyrkorummet långfredagens kväll, för att påskdagens morgon vid den tomma graven fira hans uppståndelse. De lokala variationerna var här och under andra högtider stora.⁴⁵

Vid särskilda tillfällen hade det vigda brödet därtill börjat placeras i en monstrans att ställas fram på ett altare eller bäras i procession. I detta bröd såg och tillbad man Kristus. Fromheten var i allra högsta grad centrerad kring dennes närvarande i sakramentet. I förlängningen av detta har vi att förstå framväxandet av sådana företeelser som böner inför Kristi fem sår, inför bilden av Kristi ansikte eller hans sju blodsdroppar.⁴⁶

FOLKLIIG TRO OCH
TEOLOGISK BILDNING

Uppsatsens rubrik motsäger på intet vis en bakomliggande, djup tro eller en genomreflektad teologi. Tvärtom är allmogens fromhetsliv ett utflöde av detta. Sverige utgjorde vid denna tidpunkt en kyrkoprovins med många välutbildade teologer och med ett klosterfolk som ingalunda var intellektuellt underlägset

41 Pernler 1993, s 105–110.

42 Se exempel i Pernler 1993, s 123–128.

43 Rahn 2011, s 56f.

44 Pernler 1993, s 117f. Pernler 1999, s 82f.

45 Björkman 1957, s 198–332. Helander 1991, s 196–204. Stolt 1993, s 20–49.

46 Björkman 1957, s 117–123.

domkapitlens och skolornas främsta företrädare.⁴⁷ Detta visar sig bland annat om man gör en genomgång av den litteratur som möter i biblioteksförteckningar och testamenten.⁴⁸ Självfallet fanns också bland lekfolket sådana som teologiskt var boklärd och som ägde eller hade tillgång till böcker. Främst möter dessa i överklassen, om man får tro efterlämnade bön- och andaktsböcker.⁴⁹ Men vi ska för den skull inte underskatta klockarnas och kantorernas kapacitet ute i socknarna. Många gånger var klockare och kantor där en och samme person. För att kunna fylla sin liturgiska funktion måste han kunna läsa såväl latin som notsystem, däremot inte med nödvändighet förstå den latinska texten. Men det är tveksamt om han kunde klara sin uppgift om han inte kunde förstå åtminstone så mycket av de liturgiska böckernas instruktioner att han kunde återfinna de tillämpliga alternativen för kyrkoårets olika dagar. Detta gäller även när man hade att transformera domkyrkans mässa till en mässa firad i en lantlig sockenkyrka långt från stiftsstad.

Samtidigt vore det djupt orättvist att uppfatta den stora massan av sockenborna som närmast illitterata, passiva konsumenter av religion vid denna tid. Redan klotter och putsinskrifter med såväl runor som latinska bokstäver avslöjar deras tankar och böner, de senare inte sällan traditionella böner på kyrkans traditionella, liturgiska språk i Norden: latinet. Eller rättare sagt: latinet så som man uppfattade det, därtill försökte transkribera med runor.⁵⁰ Men givetvis uttryckte man sig i skrift även på folkspråket.⁵¹ Samtidigt finns det tecken som tyder på att lekfolket många gånger betraktade prästernas språk, latinet, som verkningsfullare än folkspråket.

47 Härdelin 2005, s 211f.

48 Härdelin 2005, s 207–228.

49 Gallén 1957b, sp 505–507. Härdelin 1998, s 123f. Härdelin 2005, s 112f.

50 Pernler 1994a, s 105, 114–118.

51 Pernler 1994a, s 105–118. Gustavson 1994, s 127–141.

ATT VIDAREFÖRA TRON

Det ålåg husbonden att se till att gårdens barn och husfolk erhöi en grundläggande kristen fostran. Kristna seder och bruk skulle man lära sig i hemmet, därtill trons elementa såsom trosbekännelsen, Fader vår och Hell Maria. Sockenprästen hade i samband med dopet att informera sig om att föräldrar och faddrar behärskade dessa elementa. Detta var viktigt, eftersom föräldrar och faddrar delade inlärningsansvaret, inte minst efter det att dopbarnet i 7-årsåldern fått ”förståndsgåvor” och skulle beredas för bikt och första kommunion. Trons elementa i denna mer begränsade omfattning lärde man sig främst genom att praktiskt bruka dem i andakts- och gudstjänstlivet.⁵²

Den kateketiska undervisningens omfattning hade successivt utvidgats. Prästen skulle söndagligen vid gudstjänsten uppläsa, och ibland utlägga, viktiga katekesstycken, vilka även kunde inläras genom efterhärkning. Till dessa hörde kring sekelskiftet 1400 exempelvis de tio budorden, de sju barmhärtighetsverken, de sju huvudsynderna och de sju sakramenten. Det flitigt återkommande talet sju, liksom andra tal, brukades i pedagogiskt syfte som hjälp för inläring. Bevarat predikomaterial visar också att predikningarna till sin struktur och/eller sitt innehåll ofta anknöt till dessa och andra katekesstycken. I samband med den bikt alla biktberättigade årligen skulle undergå, kunde prästen kontrollera kunskaperna samt ge individuell undervisning. Inför denna årliga bikt kunde också andra katekesstycken fokuseras: de sju huvudsynderna, de sex synderna mot den helige Ande, de nio främmande synderna, de fyra ropande synderna, de tolv förbannande synderna med flera.⁵³

Genom att den grundläggande tron lärdes ut på gården, vävdes den samtidigt in i nedärvda folkliga föreställningar och mönster. Någon

52 Pahlmblad 1998, s 114–118.

53 Kilström 1963, sp 354–356. Pernler 2000, s 208f.

konflikt mellan kristen tro och gammal, beprövd erfarenhet och kunskap torde sällan ha uppstått i det dagliga livet. Man växte ju från barnsben upp med en tro som var vardagsnära, tillämpad och mångfacetterad.⁵⁴

BILDER OCH BILDBRUK

Idag kan det vara svårt att föreställa sig hur en kyrka såg ut och fungerade vid tiden innan de många altarskåpen, bilderna och målningarna togs bort eller slutade användas. Allt detta var ju bruksföremål, inte dekorationer. I de svagt upplysta rummen kunde man se hur inte minst de skulpterade gestalterna i det fladdrande skenet från tranlamporna, blossen och vaxljusen rörde sig, såg på en, log, nickade, grät. Helgonen och himmelen var verkligen levande och nära i den egna sockenkyrkan, likaväl som Kristus var närvarande i det vigda bröd som fanns i kyrkans sakramentshus. Vanligt enkelt folk kunde erfara detta lika väl som de ”boklärdade”.

En fornsvensk parafras över Moseböckerna, nedskrivna på 1300-talet, lär oss att bilderna precis som korsen och krucifixen i kyrkorna skulle fungera som lekmännens böcker.⁵⁵ Åsynen av korset och helgonen skulle uppväcka människornas kärlek till Gud när de kom att tänka på vad Gud hade gjort. Till en del hade bilderna alltså ett pedagogiskt syfte: de skulle hjälpa människorna att aldrig förtvivla.

Inte sällan möter i senare litteratur ganska ensidigt tanken att de många målningarna i kyrkorummen under medeltiden skulle ha brukats som pedagogisk rekvisita i samband med predikningarna. Prästen skulle alltså ha predikat genom att peka och berätta för det enkla folket. Problemet är bara att det bevarade predikomaterialet inte stöder en sådan tanke, fränsett sådana predikningar som uttryckligen kretsar kring katekesmoment. De många bilderna av heliga män och kvinnor i

kyrkorummet var sålunda inte primärt tänkta som predikoillustrationer, för att uttrycka det försiktigt. Förutom att de som kom till kyrkan skulle erfara sig indragna i och omslutna av den heliga historien och alla heligas gemenskap som en förberedelse inför mötet med Gud i den heliga mässan, fungerade altarskåpen, målningarna och belätena (bilderna) därvid som underlag och stimulans för trosförmedling, trostolkning och bön snarare än som predikoillustrationer.

Tydligare framstår den pedagogiska dimensionen i muralmålningar som framställer trosbekännelsen och dess olika led, bönerna Fader vår och Hell Maria (*Ave Maria*), tio Guds bud, barmhärtighetsverken, dygderna samt olika grupper av synder, vilket samtidigt återspeglar kyrkans ständigt växande kateketiska program.⁵⁶ Till de pedagogiska motiven bör man kanske också hänföra enskilda bilder som varnar för skvaller eller tjuveri, liksom sådana som uppmuntrar till kamp mot det onda i olika former.⁵⁷

Identifikationsmöjligheterna var oändliga, och i viss mening kan man tala om ett behovsrelaterat bildskapande. Jag tänker då exempelvis på Kristus- och Maria-bildernas varierade motivval. Deras ikonografi genomgick en påtaglig förändring under den tid vi här behandlar. Den tidigmedeltida, närmast triumfalistiska, framgångssagan hade under 1300-talet fått den ena törnen efter den andra. Krig katolska kristna emellan, missväxt med åtföljande nödår, pest och bråd död – allt sådant bidrog till att man behövde få möta delvis nya gestaltningar och motiv för att kunna identifiera sig med den Kristus och den Maria som mötte i kyrkorummet. Tyngdpunkten försköts. Det var samme Kristus, samma Maria, men vad ur de heliga skrifterna och den muntliga traditionen man valde att knyta an till var i hög grad tids- och situationspräglad.⁵⁸

54 Pernler 2000, s 208–210, 215f.

55 Pernler 1999, s 78.

56 Kilström 1962, sp 338f.

57 Kilström 1962, sp 339.

58 Se som exempel Pernler 1999, s 72f.

Somliga skulpturer var helt eller delvis klädda med riktiga kläder och riktiga smycken, skänkta av bygdens folk, därtill försedda med kronor eller kransar. Många av dem sågs som nådabilder, vilka ibland benämndes ”undergörande” bilder.⁵⁹ Även om teologer tydligt angav att det inte var bilden i sig som var undergörande, utan att det var Gud som hjälpte den bedjande, kan givetvis enkelt folk ändå ha haft i sitt huvud att bön inför en speciell bild eller löfte till ett visst helgon kunde vara av särskilt vikt när man ville ha hjälp i nöd. Också här talade erfarenheten. Att det särskilt ”lönade” sig att åkalla vissa helgon i rummet eller be till Kristus inför ett visst altare framgick av de votivgåvor som placerats nära intill som tecken på att människor blivit bönhörda: små fiskar och ax av silver, miniatyrer av kroppsdelar eller barn av vax, liksom miniatyrskopp i silver eller trä.⁶⁰ Detta endast som exempel. Votivgåvorna signalerade samtidigt till utsocknes besökare var man erfarenhetsmässigt fick svar på bön. På motsvarande vis markerade information om avlat i anslutning till altarskåp, bilder, relikskrin och annat om sådana platser i rummet där man särskilt borde förrätta sin botgöring.

VALET AV BILDER

Många var de helgon som hade sin plats i folkets dagliga liv. S:t Staffan anropades som hjälp när man hade att bota sjuka och svaga hästar, S:ta Brigida när korna sinade eller när få och mjölkprodukter behövde skyddas mot älvor och vättar. S:t Antonius kunde anropas om våldelig hotade gården, S:ta Gertrud och S:ta Kakwkylla när råttplågan blev svår. Snart sagt varje helgon hade från och med 1300-talet sina särskilda ansvarsområden i det folkliga medvetandet. Det var som regel inte tillfälligheter som avgjorde vilka bilder som fanns i kyrkorummet, än mindre

vilka helgon man vände sig till. Man kunde alltid vända sig till jungfru Maria med bön om beskydd i faror, om hjälp under sjukdom eller i dödens närhet, liksom vid barnsövd. Likaså kunde man alltid åkalla sitt eget skyddshelgon eller namnhelgon. Men det växte också fram en skara nödhjälpare, bestående av martyrer som själva hade genomlidit mycket svårt under sitt jordeliv och ändå lyckats bevara sin tro och sitt hopp. De förväntades därför bättre kunna förstå och hjälpa också sentida människor i nöd. I folkets dagliga liv fick somliga av dem mycket jordnära funktioner: Margareta av Antiokia anropades vid barnafödande, Blasius vid halsont, Dionysius (den halshuggne biskopen) vid huvudvärk, Katarina av Alexandria inför nära förestående död och Kristoffer under strapatser vid resa, för att nämna några exempel.⁶¹

TILLBEDJAN OCH VÖRDNAD

När bilder kommit på plats i kyrkan, var det angeläget att biskopen i samband med sin visitation välsignade eller vigde dem. Allra högtidligast skedde detta vid krucifix samt Kristus-, Treenighets- och Nådastolsbilder, därefter vid bilder av jungfru Maria, samt i enklare form vid övriga helgonbilder. Bevarade pontificalen talar i sammanhanget om benediktation, medan avlatsbrev ofta använder termen konsekration, alltså vigning.⁶² Givetvis följde biskoparna pontificalens ritual, men de benämnde samtidigt akten på ett sätt som gav den och bilderna ökat anseende samt mer långtgående rättsskydd..

Av bevarade bönböcker, avlatsbrev och predikningar framgår tydligt att man hade att skilja mellan den tillbedjan som tillkom Gud och den vördnad som tillkom kyrkans helgon.⁶³ Att tillbe ett helgon skulle ha varit liktydigt med avgudadyrkan. Däremot kunde man be om helgonens hjälp och förbön. Detta framstår

59 Lundén 1956, sp 535f. Lundén 1961, sp 357. Pernler 1999, s 78.

60 Edsman 1976, sp 253–256. Pernler 1999, s 77f.

61 Pernler 1999, s 79.

62 Pernler 1999, s 76f.

63 Pernler 1999, s 80.

särskilt tydligt när man läser de vädjanden som ännu är bevarade på skåp, ord som skulle vara folkets: ”Jungfru Maria, bed med from röst för oss!”, ”Bed för oss, helige Dionysius!”, ”Helige Olof, hjälp oss!” osv. Inskrifterna var på folkspråket eller latin, alternativt på något annat språk om det handlade om ett importerat arbete.⁶⁴ Man bör lägga märke till att vädjandena som regel är korporativt formulerade, inte individualistiskt. Särskilt bland välbeställt folk förekom det att man lät ett ljus eller en lampa brinna framför bilden av något betydelsefullt skyddshelgon.⁶⁵

Vördandet av jungfru Maria intog givetvis en central plats i varje kyrka. Hon, liksom socknens kvinnor, hade sin plats på Kristi högra sida (cf Ps 45:10), den mest välsignade sidan. Mariaaltaret vid kyrkans norra vägg måste nämligen tolkas ikonografiskt rätt, alltså ses med Kristi ögon från triumfkrucifixet i korbågen eller från högaltaret.

BIBELRELATERADE BRUK

Det förtjänar att observeras att många av medeltidens yttre bruk – även utanför liturgins ramar – var starkare bibelrelaterade än människor idag ofta tänker sig. Bruket att röra vid bilder av Kristus och de heliga, liksom vid relikier, gick direkt tillbaka på människornas önskan i nytestamentliga skildringar av att få röra vid Jesus och apostlarna, eller vid föremål som tillhörde dem. (Matt 9:20 – 22. Mark 5:25 – 29. Luk 8:43f. Apg 19:11f)) Ja, redan att skuggan från dem skulle falla över en själv var något att längta efter. (Apg 5:14f) Det behöver med andra ord inte vara en tillfällighet, inte heller tecken på vanvård, när vissa medeltida skulpturer, bilder eller skrin är speciellt nötta på något visst ställe. Blankslitna områden på ett Jesusbarns armar eller ben exempelvis kan tvärtom vara ett tecken på kärlek, resultatet av tusentals kyssar

och lätta beröringar. Inte heller kan det anses ärerörigt att man emellanåt brukade lottkastning vid utväljandet av ett helgon att åkalla eller en vallfartsort att besöka.⁶⁶ Apostlakollegiets elva medlemmar bad ju och kastade lott inför sitt utväljande av en tolfte medlem efter den bortgångne Judas Iskariot. (Apg 1:24 – 26) De folkliga bruken på medeltiden hade alltså ingalunda tillkommit på måfå. Somliga hade förkristna rötter eller inslag, germanska eller gammaltestamentliga, men påfallande många är direkt hänförliga till Nya testamentet och kyrkans allra första tid.

Vad gäller för- eller utomkristna rötter bör utövarens aktuella tolkning av ett bruk få vara avgörande för dess kristna legitimitet. I flera fall har nämligen den förkristna förståelsen sannolikt klingat av under århundradenas lopp. Detta kan gälla även om ett sådant bruk som att beröra eller stryka sig med S:t Olofs yxa,⁶⁷ vare sig den var av metall eller inte, som ibland setts som ett utflöde ur ontavvändande ”metallmagi”.⁶⁸ Man kan samtidigt fråga sig om inte det stora antalet förlorade yxor från Olofsskulpturer kan vara ett tecken på att sådana yxor lånades för att brukas i helande syfte utanför kyrkorummet. Mer entydigt förkristna är däremot många av de inhemska bruken som praktiserades och ännu praktiserats under jultiden.⁶⁹

DE »DÖPTA» KLOCKORNA

Metallens betydelse och funktion aktualiseras även i bruket av kyrkklockor. Ringandet var inte enbart till för att kalla *all moghen* till kyrkan, markera att prästen anlät till kyrkan samt att, ofta med två klockor, markera högmässans början.⁷⁰ En bra sammanfattning av klockornas funktion i kyrkolivet och det folkliga tänkandet ger en relativt vanlig klockinskrift vilken möter

66 Om sådana bruk se Aldrin 2010, s 147–154, 245.

67 Lidén 1999, s 214f.

68 Se till detta Ejerfeldt 1966, sp 214–218.

69 Weiser-Aall 1963, sp 6–14.

70 Bringéus 1963b, sp 521.

64 Pernler 1999, s 80.

65 Härdelin 2005, s 160–162

i kortare eller längre form och som i svensk översättning lyder: *Jag prisar den sanne Guden. Jag kallar folket. Jag samlar prästerskapet. Jag begråter de döda. Jag driver pesten på flykten. Jag ger glans åt festerna. Min röst är alla demoners skräck.*⁷¹ Det är alltså inte konstigt att klockorna var angelägna att bruka och att lyssna till. De var inte enbart predicatorer, förkunnare, för onda som goda. De var också redskap i kampen för det goda och mot det onda, därtill informatörer om viktiga händelser som berörde socknen, såsom någon sockenbos död, hotande bränder eller annalkande fiendehärlar.⁷² Allt detta bidrog till att understryka vikten av att klockorna ”döptes”, benedicerades med vatten, olja och rökelse innan de togs i bruk, varvid de ofta också fick ett namn.⁷³ Att bruka ”odöpta” kyrkklockor ansågs av allmogen långt fram i tiden vara riskabelt.⁷⁴ Dagligen ringdes morgon- och aftenringning, på många håll även middagsringning. Under 1300-talets lopp förknippades dessa ringningar bland folket allt oftare med bedjandet av *Ave Maria / Angelus*, vilken även var en bön för fred, nog så angelägen vid denna tid.⁷⁵

LITURGISK FÖRNYELSE

Kyrkoåret och dess högtider som sådana kommer inte att här särskilt behandlas. Däremot kan man fråga sig vilka kyrkliga dagar och handlingar som var innovationer ca 1360 – 1412 och hur de arbetades in i sockenlivet. Här ska endast antydast sådant som man inom allmogen knappast kan ha undgått att påverkas av.

En våg av nya fester drog över landet kring sekelskiftet 1400. Inte minst handlade det om ett växande intresse för de inhemska helgonen, således inte enbart för den år 1391 helgonför-

klarade Birgitta av Vadstena.⁷⁶ Detta intresse knöts samman med det gamla engagemanget för det svenska riket och dess välfärd, något som med tiden skulle visa sig konfliktskapande inom den år 1397 upprättade Kalmarunionen.⁷⁷ Även om det skulle dröja innan man tillskapade en ”Sveriges skyddshelgons fest”,⁷⁸ tonades dessa skyddshelgon fram i något skiftande konstellationer i de olika stiftet. Deras kult, fortfarande knutna till separata dagar, intog successivt en allt fastare ställning inom allt fler av provinsens stift. Betydelsen för gemene man av fler inhemska skyddshelgon (låt vara ofta med utländsk bakgrund), således inte enbart ett enda stiftshelgon, kan knappast överskattas, särskilt inte när de kopplades samman med böner för det egna landets välfärd. Detta fenomen innebar dock inte att de stora inhemska helgonen i de andra nordiska länderna eliminerades ur kalendariet. Kyrkan var ju till sitt väsen övernationell.

Bland Mariadagarna ska här nämnas *Visitatio Mariae*, Marie besök (2/7), vilken påbjöds av påven Urban VI för hela kyrkan 1389. Den föreskrevs 1412 såsom *festum terre* som en sjätte Mariadag för hela landet och försågs snart med oktav.⁷⁹ Den bör därmed avsevärt ha stärkt det redan stora intresset för Maria och den heliga familjen ute i socknarna.

Ett område som så smått börjat genomgå en förändring gällde folksången. Andliga visor på folkspråket, alternativt en blandning av latin och folkspråk, hörde främst hemma i hemmen, i gillena och på torgen, i sistnämnda fall exempelvis i samband med kyrkliga spel.⁸⁰ Men en viss förändring kan skönjas i början av 1400-talet, bland annat fokuserad kring altarets sakrament och sakramentsprocessionerna. En motivering för att sjunga *in wlgari* löd: ”för att folket må lära sig att värda detta ousägliga sakrament”.

71 Åmark 1960, s 24f, 216f, 249.

72 Bringéus 1963b, sp 521.

73 Bringéus 1963a, sp 515f. Härdelin 2005, s 56.

74 Se t ex Åmark 1952, s 248f.

75 Bringéus 1963b, sp 521f.

76 Helander 2001, s 176–178.

77 Helander 1989, s 217. Helander 2001, s 175.

78 Helander 2001, s 208–211.

79 Helander 1959, sp 244f. Helander 2001, s 178f.

80 Liedgren 1926, s 11–60. Moberg 1965, sp 17–19.

Motivet skulle alltså vara pedagogiskt-pastoralt.⁸¹ Att folket sjungit med i själva mässpartierna är däremot mindre sannolikt, möjligen med undantag för inskottsverserna i sekvenserna.

Observeras bör också att fast installerade orglar från och med andra delen av 1300-talet blev allt vanligare även i landskyrkor. Orglarna utvecklades successivt till att bli melodiinstrument som kunde beledsaga den enstämmiga, liturgiska sången. Därigenom och därutöver förstärkte de säkerligen upplevelsemässigt olika moment i mässan.⁸²

Högst osäkert är däremot om bruket av rosenkransen, alltså mediterandet med hjälp av ett radband inför olika händelser (mysterier) relaterade till Jesus och Maria, hade börjat praktiseras inom den svenska allmogen redan vid denna tid. Dock brukades sedan länge pater-nosterband, alltså hjälpmedel vid bedjandet av ett visst antal Fader vår, samt andra bönesnören.⁸³

GRÄNSÖVERSKRIDANDE GILLEN

Från och med 1300-talets slut uppstod allt fler landsbygdsgillen. De bar som regel samma namn som sockenkyrkan och var nära knutna till denna och socknens kyrkoherde. Gillena var i princip öppna för alla sockenbor som hade ett gott rykte och betalade den fastlagda inträdesavgiften. Även barn och tjänstefolk kunde få deltaga vid sammankomsterna. Att på grund av dåligt rykte inte få tillhöra gillet, eller på grund av högmod inte vilja göra det, torde ha skapat stora svårigheter att fungera i närsamhället.⁸⁴

Sockengillenas syfte var att hjälpa människor att leva väl här i tiden, samt att säkerställa att de

efter sin död för all framtid skulle vara omslutna av förböner och delaktiga av allt det goda som medlemmarna kunde frambära inför Gud. Bland annat det sistnämnda syftet bidrog till att gillena sinsemellan, men också med kloster och konvent, utväxlade ”broderskapsbrev”. Därigenom uppstod formliga nätverk mellan gillen och ordenshus i form av övernationella bönegemenskaper.⁸⁵

Syftet att hjälpa sockenborna att leva väl i tiden innebar en form av moralisk fostran: de förpliktade sig till inbördes kärlek och frid. Samtidigt skulle de lära sig att komma samman till fest utan att öldricket behövde sluta i träta, misshandel eller annat uppträdande som var ovärdigt kristna människor.⁸⁶ För att ingen skulle glömma kontexten, utbringades i samband med gillessammankomsterna skålar till Treenigheten, Vår Herre eller Kristus, Vår Fru samt gillet/sockenkyrkans skyddshelgon.⁸⁷ Bestämmelserna i gillenas skrän antyder något om de allvarliga problem den stora ölkonsumtionen kunde skapa vid andra typer av gästabud liksom vid krogbesök.

Ansvar för dem som gått ur tiden tog sig uttryck i firandet av själamässa, samt i gästabud med gravöl i samband med begravningen. Vid mässan skulle gillesmedlemmarna delta och gillet bistå med ljus.⁸⁸ Medlemmarna var även förpliktade att specifikt ”höra mässan” vid ytterligare några tillfällen under åren, varierande från gille till gille. Normalt var det dock inte särskilt många gillessamlingar med gästabud som hölls i just denna typ av gillen under ett år.

DET EGNA LIVETS STORA HÖGTID

Inledningsvis noterades att man i det agrara samhället var mån om att säkerställa livet

81 DS 1669. Pahlmblad 1998, s 231. Pernler 2000, s 211. Piltz 2012, s 73.

82 Wester 1936. Unnerbäck-Söderström 1967, s 692-696. Pernler 1999, s 150f.

83 Pernler 1996, s 558f.

84 Åmark 1947, s 23-41. Collmar 1952, s 40-54. Ljung-Niitmaa 1960, sp 302-308. Pernler 1986, s 67-92. Reinholdsson 1993, s 365-408. Pernler 2000, s 212f.

85 Pernler 1996, s 563.

86 Pernler 1986, s 72-75.

87 Jonsson 1971, sp 65f. Pernler 1986, s 75f, 86.

88 Pernler 1986, s 77f.

med alla de medel man kände till. Detta gällde också den enskilda människans liv. Därför var man förpliktad och mån om att döpa alla som föddes, i yttersta nöd redan innan barnet var helt framfött om så krävdes. Ansvaret för att alla blev döpta var således inte enbart prästens. Därför skulle också varje människa lära sig att kunna förrätta dop om en krissituation skulle uppstå.⁸⁹

Likaså var ansvaret gemensamt för den människas väl som stod inför sitt livs stora mysterium och högtid: att gå ur tiden. Visserligen var det prästen som hade att bikta och smörja den sjuke, ge sista vägkosten samt leda likvakan och begravningen. Men det var sockenbornas gemensamma ansvar att påminna varandra, och inte minst den döende, om att livet fortlevde också efter det att man gått ur tiden. Platsen där himmel och jord möttes och där tid och rum upphörde att existera kände alla till: mässan. Likaså kände man till vikten av den egna bönen för de döda, inte minst i form av vandring under bön på kyrkogården.⁹⁰ Att vårda sig om sjuka och begrava döda ingick bland barmhärtighetsverken.

Därför var det också angeläget att vara med när någon i socknen skulle beredas för utgåendet ur tiden och ingåendet i evigheten. På motsvarande vis som man skådade hur Ordet blev kött i mässan, ville man likt de första lärjungarna ”följa sin Gud” när hostian, det vigda brödet, från sakramentshuset i procession bars genom socknen till någon sjuk eller döende. Prästen bar oljebehållaren och ciboriet med hostian, klockaren ljuslykta, vigvatten och klocka. De som hörde klockklangen förstod vad det handlade om. Förutom att visa den sakramentalt närvarande Kristus sin vördnad, anslöt de till processionen.⁹¹ Hur ofta detta utspelades i en socken varierade givetvis från år till år. Det var beroende av socknens invånarantal, epidemier,

olyckor och andra exceptionella händelser. Men eftersom en förutsättning för att på detta sätt få bikta, smörjas och ta emot kommunionen var att man uppnått *anni discretionis*, var alla barn uteslutna, ibland upp till 14 års ålder.⁹² Det var samtidigt just bland barn som dödligheten var frekvent. Denna typ av processioner var således inte alldagliga, och någon alternativ processionsform, exempelvis med monstrans, till barn på dödsbädden förefaller inte vara känd.

Ett skäl till att prästen kanske inte heller alltid kallades till en människa som låg på sitt yttersta kan ha varit att den döende vägrade inse eller acceptera sitt faktiska tillstånd. Eftersom smörjandet benämndes den sista smörjelsen fanns möjligheten att man av rädsla inte ville bejaka att jordelivets slut var nära förestående, en hållning som kan källbeläggas. Att prästerna i predikan och undervisning framhöll att smörjandet också kunde leda till återvunnen hälsa,⁹³ vägde lätt. I anslutning till uttalandena vid mötet i Arboga 1412 angående praktiserandet av icke önskvärda handlingar, samt de över tiden återkommande formuleringarna om vikten av bikt, smörjelse och kommunion som dödsberedelse, kan man undra om inte ganska många vände sig just till alternativa utövare av ”läkekonst” i olika former för att förlänga sitt liv. För detta talar inte minst kvardröjande signaler och besvärjelser,⁹⁴ låt vara att det ibland är svårt att säga vilka av dem som kan ha brukats redan under 1300- eller 1400-talet. En motsvarande skygghet inför mottagandet av främst smörjelsen fortlever ännu idag i vissa kulturer och åldersgrupper inom den romersk katolska världen, trots att sakramentet numera benämns de sjukas smörjelse.

Samtidigt: ingen ville bli bortglömd, särskilt inte när man gick ur tiden. Årsdagsmässor och själågävor var tecken på detta. Också här framträder

89 Fæhn 1958, sp 413f, 418. Pernler 1994b, s 195.

90 Nilsson 1987, s 133 – 148. Andrén 2006, s 23f.

91 Fallberg Sundmark 2008, s 91 – 107.

92 Fallberg Sundmark 2008, s 49.

93 Hårdelin 1998, s 414f, 432. Fallberg Sundmark 2008, s 222f.

94 Se exempel i Linderholm 1927, 1929, 1939.

den gemensamma omsorgen, även manifesterad i de evighetskalendrar där man för varje datum, men utan årtalsangivelse, i sockenkyrkan kunde anteckna namnen på dem som gått hädan och som denna dag skulle nämnas i mässan.⁹⁵

BARMHÄRTIGHETSVERKEN – DE GODA GÄRNINGARNA

Barmhärtighet är ett centralt begrepp i det medeltida fromhetslivet. Vid den tid vi här behandlar konkretiserades begreppet utifrån domsscenen i Matt 25:34-36 och Tobit 1:17 i att mätta de hungrande, bistå de törstande, härbärga de husvilliga, klä de nakna, vårda de sjuka, besöka fångar samt begrava de döda. Detta var goda gärningar som ofta föreslogs som gottgörelse i samband med bikt. Ja, som man också kunde bruka som biktspegel inför sin bikt.⁹⁶ Längre fram skulle de sju handlingarna även komma att möta i kalkmåleriet i ett antal kyrkor.⁹⁷ Det sista ledet – att begrava de döda – hade lagts till under 1100-talet. Det var nog så viktigt under drottning Margaretas tid, präglad av missväxtår, återkommande pestvågor och till dels även krigshändelser.

Man behövde inte själv vara ekonomiskt sett rik för att kunna visa barmhärtighet. Var och en hade möjlighet och förmåga till det. Behoven fanns alltid nära, dels bland socknens egna invånare, dels bland människor som passerade socknen under vandring. Det rörde sig nämligen här inte om den grundläggande och mer långsiktiga, i lag reglerade, omsorgen om de fattiga, vilken man årligen bidrog till genom fattigtiondet.⁹⁸ Nej, här gällde det den ömsesidiga karitativa omsorg som förväntades av alla och envar, med siktet inställt på den yttersta dag då man inför Kristus hade att redogöra för sitt liv, ett liv som alltid var sammanlänkat med alla andras liv och välgång.

VALLFÄRDER

Ett viktigt inslag i folkets tankevärld var vallfärderna, vare sig de skedde för att uppfylla ett löfte eller fullgöra en botgöring. För de allra flesta i den svenska kyrkoprovinsen fanns inga möjligheter att vallfärda till klassiska mål som Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela eller ens mellan-europeiska vallfartsorter. Detta framgår klart redan av det försvinnande lilla antal pilgrimsmärken som påträffats i det medeltida Sverige,⁹⁹ men bekräftas också av ett fåtal gravhällar över pilgrimer samt samtida berättelser.¹⁰⁰ Att vallfärda långt kostade pengar, även om det på kontinenten fanns enstaka härbärgen för fattiga, och även om pilgrimer var människor som skulle visas barmhärtighet, varvid man i gengäld kunde påräkna deras förbön. Somliga kunde ha lyckan att lejas som pilgrim av någon välbeställd,¹⁰¹ men det förändrar inte bilden: det var generellt sett inte allmogen i Sverige som gav sig ut på långväga och tidskrävande resor.

Vart gick då den svenska allmogens pilgrimsfärder under den aktuella perioden? Det var givetvis i någon mån betingat av var i landet man bodde. Inom landet var domkyrkor liksom kloster- och konventskyrkor givna mål. Bland de förstnämnda kom Uppsala med S:t Erik och Skara med S:t Brynolf att inta en särställning, bland de sistnämnda Vadstena kloster och dominikankyrkan i Stockholm med Helga Lösen. Kända vallfartsmål var också sockenkyrkor som S:ta Elin i Skövde och Götene, S:ta Ragnhild i Södertälje eller S:t Botvid i Botkyrka, S:t Henriks grav i Nosis liksom Svinnegarns kyrka och källa. Bland övriga mål i Norden var S:t Olav i Nidaros det klart mest besökta.¹⁰²

Man bör vara klar över att syftet med vallfärdandet ofta kunde uppnås redan genom vandringar till helt näralliggande kyrkor samt

95 Schmid 1948, s 212–223. Pahlmblad 1998, s 120–123.

96 Kilström 1966, sp 64of.

97 Kilström 1966, sp 641f.

98 Nilsson 2012, s 337f.

99 Andersson 1989, s 54–140.

100 Exempel på gravhäll i Roosval 1931, s 44–46.

101 Pernler 2010a, s 30.

102 Odenius 1968, sp 299f. Gallén 1975, sp 472. Christie-Smedberg 1975, sp 474–478.

tillvaratagandet av de särskilda avlatsförmåner som var förknippade med dessa och deras kyrkogårdar, kyrkmässor och patronatsdagar.¹⁰³ Jerusalem med dess tempel var ju manifesterat i varje socken, vilket på sina håll snart skulle komma att ytterligare accentueras i form av målade eller huggna korsvägar för människor att vandra och meditera kring. Hit bör även de gotländska passionsmålningarna räknas.¹⁰⁴

AVLAT OCH BIKTBREV

De avlatsbrev som främst berörde allmogen var sådana som anskaffats för kyrkor av olika slag. Brevens angav vilka möjligheter man hade att på platsen fullgöra (delar av) den botgöring eller gottgörelse man ålagts i bikten.¹⁰⁵ Kyrkor med avlatsbrev som angav många och varierade möjligheter drog till sig fler besökare. Samtidigt fungeradedessabrevinteenbartsomkomplement till den botgöring sockenprästen ålagt någon i bikten. De kunde också brukas som alternativ, vilket delvis satte sockenprästens möjligheter ur funktion när det gällde att föreslå en adekvat botgöring, avpassad efter den enskildes faktiska behov och möjligheter.¹⁰⁶ Från biskoparnas och påvarnas sida kunde avlatsbrev fungera som en möjlighet att arbeta in eller prioritera vissa andaktsformer, understödja kyrkoreoveringar eller introducera nya festdagar och helgon, här då inte minst sprida kulten av de inhemska helgonen. För att stimulera andaktslivet och utveckla gudstjänstlivet angavs i brev från den här aktuella tiden sådant som att åhöra mässan, tidegården och predikningar, att följa de döda till graven, att vandra runt kyrkogården under bön för de döda, att följa Kristi lekamen eller den heliga oljan i samband med prästens besök hos sjuka och döende, att läsa den apostoliska trosbekännelsen eller att vid kvällsklämtningen

be Angelus eller andra böner. Allt sådant skulle ske fromt och andaktsfullt.¹⁰⁷ I beslutet från konciliet i Arboga 1412 finns intaget ett avlatsbrev utfärdat av ärkebiskopen och gällande alla kyrkor i hela provinsen. Det syftade till att få lekfolket i samtliga socknar att sjunga med i bland annat hymnen *O salutaris hostia* när Kristi lekamen bars till och från altaret.¹⁰⁸

Även om det var den enskilde som på detta vis fullgjorde sin botgöring, skedde det alltid i gemenskap. Genom de angivna fromhetsövningarna blev man delaktig av allt det andliga goda som helgonen och andra fromma människor solidariskt samlat i kyrkans skattkammare.¹⁰⁹ Genom att göra det goda, uttryckt bland annat i avlatsbrevens, kunde man också själv ge sitt bidrag till kyrkans andliga skattkammare.

Att införskaffa ett personligt biktbrief, vilket tillförsäkrade innehavaren rätten att fritt välja biktbfader,¹¹⁰ var däremot knappast något som låg inom möjligheternas eller rimligheternas ram för gemene man. Även om ett sådant brev av privilegiekaraktär innebar en stor trygghet för innehavaren och hans familj om man till exempel skulle drabbas av livshotande sjukdom och befann sig i annan socken, rörde det sig om något av en chimär. I yttersta nöd, när livet var hotat, kunde man ändå alltid vända sig till närmaste präst.¹¹¹ Alla formella band till den egna församlingsprästen var då de facto av underordnad vikt, ja satta ur spel. Visserligen hade denne rätt att få ekonomisk ersättning för exempelvis utebliven begravning, men detta var säkerligen ingen tung börda att bära för de efterlevande jämfört med att en familjemedlem fått all möjlig andlig vård och omsorg av en annan präst, beroende på omständigheter ingen rätt över.

103 Gallén 1975, sp 47f. Andrén 2006, s 23f, 33f.

104 Söderberg 1942, s 23–66. Lindgren-Fridell 1964, sp 340.

105 Piltz 1994, s 26–28, 34–37. Andrén 2006, s 9–11.

106 Pernler 2000, s 211–212.

107 Andrén 2006, s 19–28.

108 Pernler 2000, s 210–212. Helander 2001, s 181.

109 Pernler 2000, s 211.

110 Liedgren 1962, sp 395f.

111 Gallén 1957a, sp 183, 188. Fallberg Sundmark 2008, s 46f. Nilsson 2012, s 335.

KLOSTER OCH KONVENT – NÅGOT FÖR ALLMOGEN?

Att kloster och konvent påverkade och drog till sig de närboende är närmast en självklarhet. I agrar miljö handlade det främst om cisterciensklöster, manliga såväl som kvinnliga. Sannolikt förekom därvid viss konkurrens mellan ordenskyrkornas och sockenkyrkornas gudstjänstliv vissa dagar, bland annat beroende på egna fester och avlatsprivilegier. Denna konkurrens bör dock inte överdrivas: sådana fester drog ofta till sig även utsocknes, något som bör ha kommit såväl kloster- som sockenkyrkan tillgodo ömsevis i form av besök och gåvor i båda kyrkorna, inte bara den ena. Dessutom gynnade tillströmningen av utsocknes besökare den egna socknens näringar.

Även om man formellt var knuten till sin kyrkoherde för själavård och bikt, fanns inga hinder att söka andlig vägledning i ett kloster. En och annan ville kanske också pröva sin kallelse, göra ett testamente till klostrets förmån eller bli arrendator för någon av dess egendomar. Det fanns många anledningar till kontakt. De som gynnade klostret kunde rent av hoppas på en gravplats där i stället för vid sockenkyrkan. ”Fördelen” med en grav vid klostret var att där firades fler mässor och bads fler böner för de avlidna än vad någon sockenkyrka mäktade med.¹¹² Det var heller ingen tillfällighet att sockengillan kunde få hjälp med att utforma och skriva sina skrän (stadgar) i klostret, samt att broderskapsbrev upprättades mellan kloster och gillan.¹¹³

Också för vägfarande och pilgrimer var klostren viktiga, inte minst genom sina härbärgen. En särställning i landet intog det snabbt växande klostret i Vadstena. Även om man kunde avge löften om vallfärd också till andra kyrkor, exempelvis som tack för bönesvar, blev Vadstena allt tydligare landets

andliga centrum. Men också dit var vägen lång för många.

Det var emellertid inte nödvändigt att ett kloster eller konvent var beläget på landet för att betyda något i agrarbefolkningens liv. Dominikankyrkan i Stockholm med Helga Lösen är ett bra exempel på detta. Inte minst franciskaner och dominikaner kom dessutom genom sina prediko-, bikt- och insamlingsprivilegier att lämna spår efter sig under vandringar och resor inom fastlagda områden.¹¹⁴ Kanske var för gemene man möjligheten att bikta för ”munkar” det allra viktigaste: då kunde man ju faktiskt yppa även de synder som var relaterade till umgänget med den egna kyrkoherden.

FÖRSÖK TILL SAMMANFATTNING

Onekligen hände det både ett och annat under drottning Margaretas tid som tydligt påverkade fromhetslivet, dock utan hennes egen förskyllan. I korthet kan nämnas att sockengillan alltmer började utbreda sig över landet och bilda andliga nätverk där även kloster och konvent var involverade. Samtidigt blir de nordiska helgonen allt mer intressanta, dels för unionen men även som markörer för ett spirande nationellt missnöje inom den svenska kyrkoprovinsen mot vad man uppfattade som danska expansionsförsök. Det sistnämnda blev successivt allt tydligare, inte minst som deras firande också knöts till mässor och böner för det svenska rikets väl, dock utan att de andra nordiska ländernas stora helgon för den skull negligerades.

En ny Maria-dag introducerades. Kristus- och Maria-bilderna utgestaltades ofta markant som identifikationsobjekt utifrån erfarenheter av pest, svält, krig och annat lidande, detta genom att med-lidandet betonades. Till samma fenomen hör att nödhjälparna blir allt mer påtagliga i bilder och folkliga böner.

Detta sker alltså i hennes tid, men inte i något

112 Nilsson 1987, s 148f. Nilsson 1989, s 210–227.

113 Pernler 1986, s 67, 80f, 87f.

114 Gallén 1958, sp 178. Gallén 1959, sp 569. Pernler 2000, s 214f.

enda fall tack vare henne. Så var väl knappast heller att vänta. Men det finns en faktor av växande betydelse även för allmogens fromhetsliv, där hon faktiskt spelat en inte oväsentlig roll: Vadstena klostrets framväxt och etablering som viktig vallfartsort. I det sammanhanget bör Margaretas insats inte förtigas, även om den inte var avgörande. Tore Anderssons krassa kommentar känns inte helt rättvis om den får stå okommenterad. Kanske, vi vet inte säkert, fick också drottningens ingripande för samernas kristnande en större betydelse än vi idag kan utläsa.

Mest frapperande är kanske ändå gemenskapens och det gemensamma betydelse i allmogens kristenliv, ett mönster och en ansvarsmodell som möter inom alla delar av kyrkolivet. Man levde ett korporativt liv i en gemenskap som man var medveten om omslöt himmel och jord, tid och evighet. Man levde ett vardagsliv där Gud i och genom sin kyrka konkret, åskådligt och handgripligt ständigt var närvarande, såväl inom som utanför kyrkomurarna. Kort sagt: man hade en andlig struktur att födas in i, leva sitt jordeliv i och gå ur tiden inom, en struktur som präglade hela ens liv, existens och tillvaro.

TRYCKTA KÄLLOR OCH ANFÖRD LITTERATUR

Aldrin, Viktor

2010 *Prayer in Peasant Communities: Ideals and Practices of Prayer in the Late Medieval Ecclesiastical Province of Uppsala, Sweden*. Göteborg

Andersson, Lars

1989 *Pilgrimsmärken och valfart. Medeltida pilgrimskultur i Skandinavien*. (Lund Studies in Medieval Archaeology 7) Stockholm

André, Carl-Gustaf

1957 *Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformatonstid* (BTP 1). Lund

1975 "De medeltida avlatsbrevens – instrument för kyrkans verksamhet", i *Investigatio*

memoriae patrum. Libellus in honorem Kauko Pirinen (Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 93). Helsinki, s 201–221

1992 "De medeltida avlatsbrevens – instrument för kyrkans verksamhet", i *Kungs-Husby i Trögd. Kungsgård, kyrka och socken*. Red. Carl Gustaf von Ehrenheim. (Studier till det medeltida Sverige 6). Stockholm, s 89–104

2006 "Avlatsbrevens från Västgötadelens av Skara stift", i *Avlatsbrevens från Västgötadelens av Skara stift*. Red. Johnny Hagberg. Skara, s 9–50

Arwidsson, Greta

1965 "Källa", i *KLNM* 10, sp 53–57

Beskow, Per

1999 "Gudstjänstliv i en medeltida kyrka", i *Sven-Erik Pernler, Sveriges kyrkohistoria 2. Hög- och senmedeltid*. Stockholm, s 232–240

Björkman, Ulf

1957 *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv*. (BTP 2) Lund

Borgehammar, Stephan

2010 "Ett Jerusalem i Skåne", i *Anita Larsson (red.), Dalby kyrka. Om en plats i historien*. Lund, s 64–77

Brilioth, Yngve

1941 *Den senare medeltiden 1274–1521*. (Svenska kyrkans historia 2.) Stockholm

Bringéus, Nils-Arvid

1963a "Klockdop", i *KLNM* 8, sp 515f.

1963b "Klockringning", i *KLNM* 8, sp 520–522

BTP = Bibliotheca theologiae practicae

Collmar, Magnus

1952 "Strängnäs stifts medeltida gillen", i *Till Hembygden 1952*. Stockholm, s 40–54

Cristie, Håkon, och Smedberg, Gunnar

1975 "Vallfartskyrka och –kapell", i *KLNM* 19, sp 474–478

DS = Diplomatarium Suecanum. Stockholm 1829 –

DV = *Vadstenadiariet. Latinsk text med översättning och kommentar*. Utgivet genom Claes Gejrot (Kungl. Samfundet för utgivande av

- handskrifter rörande Skandinavien historia. Handlingar del 19) Stockholm 1996
- Edsman, Carl-Martin
1974 "Trolldom", i *KLNM* 18, sp 661-667
1976 "Votivgåvor", i *KLNM* 20, sp 253-256
Ejerfeldt, Lennart
1966 "Magi", i *KLNM* 11, sp 214-218
Fallberg Sundmark, Stina
2008 *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition.* (BTP 84) Skellefteå
- Fritz, Birgitta
2000a "Klostret byggs och staden växer fram", i *Vadstena. Vadstenas historia från äldsta tider till år 2000.* Red. Göran Söderström. Vadstena, s 70-85
2000b "Staden", i *Vadstena. Vadstenas historia från äldsta tider till år 2000.* Red. Göran Söderström. Vadstena, s 119-135
- Fæhn, Helge
1958 "Dåp", i *KLNM* 3, sp 413-418
- Gallén, Jarl
1957a "Botsakrament", i *KLNM* 2, sp 181-188
1957b "Bönböcker", i *KLNM* 2, sp 505-508
1958 "Dominikanorden", i *KLNM* 3, sp 174-185
1959 "Franciskanorden", i *KLNM* 4, sp 563-573
1965 "Kättare", i *KLNM* 10, sp 69-74
1975 "Vallfartskyrka och -kapell", i *KLNM* 19, sp 470-472
- Gjerløw, Lilli och Jansson, Sam Owen
1962 "Imbredagene", i *KLNM* 7, sp 361-363
- GL = Gutalagen, i *Svenska landskapslagar* tolkade och förklarade för nutidens svenskar av Åke Holmbäck och Elias Wessén. Fjärde serien. Stockholm 1943, s 203-290
- Gustavson, Helmer
1994 "Runorna och den latinska skriften", i *Runmärkt. Från brev till klotter. Runorna under medeltiden.* Red. Solbritt Benneth med flera. Stockholm, s 127-141
- Helander, Sven
1959 "Festum terræ", i *KLNM* 4, sp 244f
1989 *Ansgarskulten i Norden.* (BTP 45) Stockholm
- 1991 "Sockenkyrkans liturgiska profil", i *Kyrka och socken i medeltidens Sverige.* (Studier till Det medeltida Sverige 5) Stockholm, s 189-230
2001 *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa.* (BTP 63) Lund
- Holtmark, Anne
1964 "Kongespeillitteratur", i *KLNM* 9, sp 61-68
- Härdelin, Alf
1991 "Den 'materiella' och den 'andliga' kyrkan. Om kyrkobyggnadens funktioner enligt några svenska kyrkmässopredikningar", i *Kyrka och socken i medeltidens Sverige.* (Studier till Det medeltida Sverige 5) Stockholm, s 157-188
1998 *Kult, Kultur och Kontemplation. Studier i medeltida svenskt kyrkoliv.* Skellefteå.
- 2002 "Ur några västgötska avlatsbrev", i *Västgötalitteratur.* Tidskrift utgiven av Föreningen för Västgötalitteratur. Skara, s 17-25
2005 *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige.* (Sällskapet Runica et Mediævalia. Scripta minora 13) Stockholm
- Höjer, Torvald
1905 *Vadstena klostets och birgittinordens historia intill midten af 1400-talet.* Upsala
- Inger, Göran
1961 *Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden.* (BTP 11) Lund
- Johansson, Hilding
1968 "Procession", i *KLNM* 13, sp 470f
Johansson, Hilding, och Virtanen, E.A.
1960 "Gangdagene", i *KLNM* 5, sp 187f
Jonsson, Bengt R.
1971 "Skålvisor", i *KLNM* 16, sp 65-67
- Kilström, Bengt Ingmar
1958 *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden.* (BTP 8) Lund
1962 "Ikonografi", i *KLNM* 7, sp 337-340
1963 "Katekes och katekisation", i *KLNM* 8, sp 354-356
1966 "Misericordia", i *KLNM* 11, sp 640-642

- KLNM = Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Malmö
- Klockars, Birgit
1971 *Birgitta och hennes värld*. (KVHAA Historiska serien 16) Stockholm
- 1976 *Birgittas svenska värld*. Stockholm
- Larsson, Lars-Olof
2003 *Kalmarunionens tid. Från drottning Margareta till Kristian II*. 2. uppl. Stockholm
- Lesch, Bruno
1926 "En svensk kätteriprocess i början av 1300-talet", i *Historisk tidskrift för Finland*, s 55–78
- Lidén, Anne
1999 *Olav den helige i medeltida bildkonst. Legendmotiv och attribut*. KVHAA. Stockholm
- Liedgren, Emil
1926 *Svensk psalm och andlig visa*. Stockholm
- Liedgren, Jan
1962 "Indulgensbrev", i *KLNM* 7, sp 393–396.
- Linderholm, Emanuel
1927, 1929, 1939 "Signelser och besvärjelser från medeltid ock nytid", i *Svenska landsmål och svenskt folkliv* (176, 185, 230)
- Lindgren-Fridell, Marita
1964 "Kristi passionshistoria", i *KLNM* 9, sp 333–346
- Ljung, Sven, och Niitemaa, Vilho
1960 "Gilde", i *KLNM* 5, sp 302–308
- Lundén, Tryggve
1956 "Bildkult", i *KLNM* 1, sp 534–536
- 1961 "Helgonbilder", i *KLNM* 6, sp 354–357
- Moberg, Carl-Allan
1965 "Kyrkovisa", i *KLNM* 10, sp 17–19
- Nilsén, Anna
1991 *Kyrkorummets brännpunkt. Gränsen mellan kor och långhus i den svenska landskyrkan. Från romanik till nygotik*. KVHAA. Stockholm
- Nilsson, Bertil
1987 "Död och begravning. Begravningskicket i Norden", i *Tanke och tro. Aspekter på medeltidens tankevärld och fromhetsliv*. Red. Olle Ferm och Göran Tegnér. (Studier till Det medeltida Sverige 3) Stockholm, s 133–150
- 1989 *De Sepulturis. Gravrätten i Corpus Iuris Canonici och i medeltida nordisk lagstiftning* (BTP 44) Uppsala
- 2012 "Sockenprästen och de fattiga under svensk medeltid", i *Kyrka, kultur, historia – en festskrift till Johnny Hagberg*. Red. Magnus Hagberg, Lena Maria Olsson, Sven-Erik Pernler. (Skara stiftshistoriska sälls-kaps skriftserie: 69) Skara, s 323–342
- Nyberg, Tore
1991 *Birgittinsk festgåva. Studier om den Heliga Birgitta och Birgittinorden*. (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, 46) Uppsala
- Odenius, Oloph
1968 "Pilegrim", i *KLNM* 13, sp 299–301
- Pahlmblad, Christer
1998 *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. (BTP 60) Lund
- Pernler, Sven-Erik
1982 "Predikan ad populum under svensk medeltid", i *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andréén* (red. A. Härdelin). Stockholm, s 73–94
- 1984 "De svenska kyrkobalkarnas inledningsord", i *Kyrkohistorisk årsskrift 1984*, s 61–99
- 1986 "S:ta Katarina-gillet i Björke", i *Gotländskt Arkiv 1986*. Visby, s 67–92
- 1993 "En mässa för folket?", i *Mässa i medeltida socken*. En studiebok av Sven Helander, Sven-Erik Pernler, Anders Piltz och Bengt Stolt. Skellefteå, s 102–134
- 1994a "Lafrans gjorde denna kyrka". Runor i kyrkomiljöer", i *Runmärkt. Från brev till klotter. Runorna under medeltiden*. Red. Solbritt Benneth med flera. Stockholm, s 105–118
- 1994b Rec. av Astrid Andersson Wretmark, Perinatal Death as a Pastoral Problem. BTP 50. Uppsala 1993, i *Kyrkohistorisk årsskrift 1994*, s 194–197

- 1996 "Rosenkransfromhet i senmedeltidens Sverige", i *Maria i Sverige under tusen år*. Utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin. Del 1. Skellefteå, s 557–582
- 1999 *Sveriges kyrkohistoria 2. Hög- och senmedeltid*. Stockholm
- 2000 "Att bygga församling på 1400-talet. Senmedeltida pastoralteologi och retrospektiv science fiction", i *Kyrka – universitet – skola. Teologi och pedagogik i funktion*. Festskrift till Sven-Åke Selander. Red.: J-O Aggedal, C-G Andrén, A J Evertsson. (Religio 52) Lund, s 203–219
- 2007 *S:ta Elin av Skövde. Kulten, källorna, kvinnan*. (Skara stiftshistoriska sällsks skriftserie: 31). Skara
- 2010a "S:t Jakobskyrkor på Gotland", i *Kust och kyrka på Gotland. Historiska uppsatser*. Red.: Per Stobaeus. (Arkiv på Gotland 7) Visby, s 7–32
- 2010b "Betydande Brigida-kult på Gotland", i *Kust och kyrka på Gotland. Historiska uppsatser*. Red.: Per Stobaeus. (Arkiv på Gotland 7) Visby, s 33–47
- Petrén, Erik
1990 *Kyrka och makt. Bilder ur svensk kyrkohistoria*. Lund
- Piltz, Anders
1994 "Communicantes. Aspekter på kyrkan som solidarisk gemenskap i svensk högmedeltid", i *Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro – kyrka – praxis*. (Tro och tanke 1994:1–2) Uppsala, s 15–55
- 2012 *Den signade dag. Den nordiska dagvisans ursprungsfunktion. Texter, analyser, hypoteser*. (Scripta ecclesiologica minora 14) Skellefteå
- Rahn, Roland
2011 *Märkligt kyrksilver i Skara stifts kyrkor*. (Skara stiftshistoriska sällsks skriftserie: 65) Skara
- Reinholdsson, Peter
1993 "Landskapsgillen – en förabsolutistisk organisationsform", i *(Svensk) Historisk Tidskrift*, s 365–408
- Rev. = Sancta Birgitta, *Revelaciones*. Book VI. Edited by Birger Bergh. KVHAA. Stockholm 1991
- Roosval, Johnny
1931 "Stenkyrka kyrka", i *Sveriges kyrkor. Konsthistoriskt inventarium*. Gotland. Band 1. Stockholm, s 1–52
- 1943 *Sockenkyrka och Salomos tempel*. Stockholm
- Röster från svensk medeltid. Latinska texter i original och översättning*. Red. Hans Aili, Olle Ferm, Helmer Gustavson. Stockholm 1990
- Schmid, Toni
1948 "Förbönslängder från det medeltida Sverige", i *Kyrkohistorisk årsskrift*, s 212–223
- SD = *Svenskt diplomatarium från och med år 1401*. Utg. genom C. Silfverstolpe och K.H. Karlsson. I–IV. Stockholm 1875–1904
- Siltberg, Tryggve
2002 "'Hundens like' – bonderepublikens dom över Valdemar Atterdag i Fidedikten", i *Fornvännen* 2002/1, s. 25–43
- Stolt, Bengt
1993 *Medeltida teater och gotländsk kyrkonst. Paralleller och påverkningar*. Visby
- 2001 *Kyrkliga sällsyntheter på Gotland och annorstädes*. Visby
- Ström, Folke, och Honko, Lauri
1961 "Heliga träd", i *KLNM* 6, sp 373–375
- Syster Patricia OSs
2003 "Vadstena klostrets abbedissor", i Per Beskow och Annette Landen (red.), *Birgitta av Vadstena. Pilgrim och profet 1303–1373*. Stockholm, s 297–314
- Söderberg, Bengt G.
1942 *De gotländska passionsmålningarna och deras stilfränder. Studier i birgittinskt muralmåleri*. (KVHAA Handlingar. Del 54) Stockholm.
- Unnerbäck, Reine A., och Söderström, Göran
1967 "Orgel", i *KLNM* 12, sp 692–697
- Weiser-Aall, Lily
1963 "Jul", i *KLNM* 8, sp 6–14

Wester, Bertil

1936 *Gotisk resning i svenska orglar. En undersökning med huvudsaklig begränsning till det svenska materialet under medeltiden.*

Stockholm 1936

Wieselgren, Oscar

1950 "Botolf från Östby. En inkvisitionsprocess från Sveriges medeltid", i *Svensk Tidskrift* 37, s 109–118

Åmark, Mats

1947 "Medeltida gillen i Ärkestiftet", i *Julhälsning till församlingarna i Ärkestiftet* 1947. Uppsala, s 23–41

1952 "Några märkligare kyrkklockor från Värmland och Dal", i *Karlstads stift i ord och bild*. Stockholm, s 247–260

1960 *Sveriges medeltida kyrkklockor. Bevarade och kända klockor*. Stockholm

of what the learned city Church dignitaries called/denoted "superstition" but which the farmers/peasantry considered experience. Pre-Christian and Christian customs existed side by side in attempts to secure a successful sowing and a good harvest, good luck in hunting and fishing, the good health of the cattle, likewise human health. The council of 1412 pronounced adamantly against varying forms of superstition in practice at the time and which were on a par with mortal sin. A great deal of that which was condemned was directed towards professional practitioners.

Heresy was no great problem in Sweden. Up until 1412 there are only three known cases of heresy, all during the 14th century. Naturally enough there were those who opposed the basics of the Christian faith, even publicly, but they accepted correction rather than being faced with the alternative of a Church tribunal. The bishops and priests appear to have been generally pleased with the laity's practice of their faith. Complaints during visitations deal mainly with tithes and matters of sexual behavior.

Local parish churches, the local Jerusalem's Temple, were consecrated to the honour and glory of God, his Holy Mother and in praise of one or more saints. Feasts of the patron saints and days commemorating the consecration of a church were high days and holy days, at times associated with markets where the number of people coming from other parishes could be considerable. Awareness of the church as a holy room did not prohibit disruptive behavior for example as a consequence of an over consumption of beer. Church services provided every possible stimulus for the senses to assist people in their experience of the presence of God. Rhyming verse and prayers in the vernacular expressed the same as the priest using Latin at the altar. There was a strong and pregnant sacramental dimension: one both saw, worshiped, ate and followed the Lord.

Christian traditions were learned in the home, along with the fundamentals of faith expressed in the Creed, the Our Father and the Hail Mary. Teaching of the catechism had gradually increased and priests on Sundays would both read and instruct on sections of the catechism. Individual instruction could even be given during confession. As the faith was taught in the home it became a part of and was woven into

Summary

THE DEVOTIONAL LIFE OF COUNTRY PEOPLE IN SWEDEN DURING THE REIGN OF QUEEN MARGARET

Queen Margaret died in 1412. That same year a church council was held in the province of Sweden which was characterized by considerable criticism of the monarch. What was the devotional life of the country people like during her reign? There is no simple answer to this question even though there is access to sermons, prayer books, accounts of miracles, indulgences, blessings and even laws defining the matter, and in particular not at an individual level. There was a tension between, on the one hand rural society's universal and ancient ambition, by the use of all means to preserve health and life, and on the other hand the hierarchy in a Church under the "protection" of the monarchy. When it comes to the protection of life there would appear to have been a conflict between the hierarchy and country priests with regard to matters of understanding. The country priests were themselves farmers and not so afraid

a pattern of inherited ideas/conceptions. People grew up with a tangible faith that had many aspects and was practically applicable. There was a spiritual structure to be born into, to live one's earthly life according to and in which to die.

Primarily the church's iconographic programme reminded visitors that they were participants and actors in the holy history. Partly the murals were a pedagogical instrument that reflected and were an expression of the Church's ever increasing catechetical programme. Themes were easily recognizable and could be interpreted in accordance with the needs of the beholder. This is visualized in the artistic changes taking place during this period with regard to the manner of depicting Christ and the Virgin Mary. In their daily lives people could see the helpers performing very down-to-earth functions. Sermons, inscriptions and indulgences describe the ways in which God should be prayed to and how Our Lady and the saints should be honoured. Many of the customs, such as touching the Christ figure or sculptures of saints or objects that had once belonged to them, were practices associated to the Bible and which many today are unaware of.

At the beginning of the 15th century a wave of new feast days were introduced. Many of these were associated with the growing interest for domestic saints and an expression of the earlier commitment to the Swedish realm and its wellbeing. In 1412 the feast of the Visitation was proclaimed *festum terre* for the whole country. It is doubtful if the rosary had already started to be prayed by country people at this time.

The end of the 14th century marks the increase in the establishment of rural guilds who in principle were open to all of good standing and who paid their entrance fee. Children and servants were permitted to be present at their gatherings. The aim of the guilds was to assist people in their daily lives and to assure them that after death they would be remembered in prayers and participate in all the good works presented by the faithful to God. These intentions led to the exchange of letters of confraternity between guilds, monasteries and convents.

It was traditional for people to follow the priest when he went to prepare a sick person for death. There are documented accounts of people out of fear refusing the anointing of the sick, or

extreme unction as it was so called. Maybe it was this fear of being anointed that contributed to the council decision in 1412 against practitioners of "medicine" in all its forms.

Pilgrims played an important role in people's ideas and concepts at this time. For many the mere idea of participating in expensive journeys was impossible, something of which the sparsity of excavated pilgrim badges witnesses to. Rural pilgrim goals were mainly domestic including Nidaros in Trondheim. But the aims of a pilgrimage could even be achieved by walking to a nearby church and thereby fulfilling the conditions for an indulgence.

Monasteries and convents were places not only for the locals to visit. They were important for wayfarers and pilgrims not least for their hospices and the hospitality afforded there. The influx of people on high days and holy days was an important factor for local livelihood. It was not an absolute necessity for a monastery or convent to be in the approximate vicinity for it to have relevance for the life of the community. The Franciscans and Dominicans left their mark as mendicants on the local communities during the journeys they made to preach and hear confessions.

During Queen Margaret's reign there occurred changes that affected the devotional life of her subjects which she herself was not the cause of. And that is only what was to be expected. But in one respect she played an important role that was to affect the life of her people; namely the growth and establishment of Vadstena Abbey as a place of pilgrimage. Maybe her intervention on behalf of the Christianisation of the Sami folk (Lapplanders) of the North was of more relevance than is currently accredited her.

JENNY BERGENMAR

Predika utan att predika

Allmänhetens religiösa läsningar av Selma Lagerlöfs författarskap

I Selma Lagerlöfs fiktionsvärld finns det många predikanter. Det börjar med Gösta Berling i predikstolen, som talar så vackert att församlingen förlåter honom allt. I *Jerusalem* (1901–1902) är det väckelsepredikanten Helligums ord som får byborna i Näs att lämna sin hembygd för det heliga landet. ”Då vi gemensamt läst Edra böcker har min man många gånger talat om hur han kände Eder Gudfruktan & renhet & detta jämte min egen djupa känsla därför kom mig att skriva till Eder”.¹ Så skriver en kvinna från Stockholm till Selma Lagerlöf 1928. Detta var under Selma Lagerlöfs livstid ett inte ovanligt sätt att läsa hennes verk. I sin samtid betraktades hon av allmänheten, om inte som öppet troende, så åtminstone som en författare som stod för ett kristet arv och kristna värderingar. Einar Billing skrev i *Vår kallelse* (1909) att det i Sverige finns en författarinna, som ”kanske bättre än någon teolog efter Luther förstått att beprisa kallelsen och uppdagat dess under”.²

Selma Lagerlöf är alltså på detta sätt en förkunnare, liksom flera av av sina fiktiva karaktärer. Frågan om Selma Lagerlöf var kristen har ställts upprepade gånger och besvarats på olika sätt. Bengt Ek menar att ”En tidig förtrogenhet med bibelns värld satte djupa spår, vilka ständigt framträda i den vuxna författarinnans produktion såväl i stil som i motivval, utan att man dock på något sätt kan tala om Selma Lagerlöf som bibliskt troende”.³ Margaretha Brandby-Cöster menar att Selma Lagerlöfs verk och ger uttryck för en luthersk livsförståelse, oavsett vad Selma Lagerlöf hade för intention.⁴ En vanlig uppfattning idag är att Selma Lagerlöfs litterära verk ofta hämtar stoff och symboler från den bibliska traditionen, men inte uttrycker en kristen tro. Under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet uppfattades saken annorlunda. Allmänhetens brev till Selma Lagerlöf visar att Selma Lagerlöf betraktades som en författare som för ut Bibelns budskap i en mer lättillgänglig form. Hennes texter användes som utgångspunkt för personlig andakt och begrundan, alltså som ett

1 Stockholm 23/1 1928, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 107, blad 69–70.

2 Einar Billing, *Vår kallelse. Föredrag. Sveriges kristliga studentrörelsens skriftserie 5*, Uppsala 1909, s. 24. Se även Margareta Brandby-Cöster, *Att uppfatta allt mänskligt. Underströmmar av luthersk livsförståelse i Selma Lagerlöfs författarskap* [diss.] Karlstad 2001, s. 10

3 Bengt Ek, *Selma Lagerlöf efter Gösta Berlings saga. En studie över genombrottsåren 1891–1897*, [diss.] Stockholm 1951, s. 267.

4 Brandby-Cöster s. 3.

slags brukslitteratur, men hennes kristna tro ifrågasattes också från olika håll, både på grund av hennes litterära verk och hennes uttalanden som offentlig person.⁵

Breven som i någon mening kan sägas vara religiösa läsningar är av olika art. Det kan vara sådana som diskuterar religiösa teman i hennes texter. Det kan vara brev där Selma Lagerlöf ombeds stödja något religiöst ändamål, till exempel en publikation eller en manifestation, på grund av att man uppfattar henne som en kristen författare. Det finns också brevskrivare som vänder sig till Selma Lagerlöf med en förfrågan om ekonomisk hjälp, eftersom man tror att hennes kristna livsåskådning ska borge för en förståelse för och givmildhet mot de svaga. ”Vår Gud är stor och barmhärtig han delar sina häfvor så olika. Ni har fått guld och jag har fått de 7 barnen”, som en fattig kvinna skriver.⁶ Som regel måste det religiöst färgade språket som förekommer i breven ses som en retorik mer än som ett uttryck för en tro, med fraser såsom ”Guds välsignelse öfver fröken i fortsättningen af sin lefnad” eller ”Jag skrifver dessa rader i Guds namn, men jag vet ej om di kommer i era händer. Men skulle så vara, uppfyll då en bedjande enkas bön”.⁷ Andra brev har ett mer

utpräglat religiöst språk med direkta citat från Bibeln eller hänvisningar till bibeltexter. För det mesta rör sig de religiösa läsningarna av Selma Lagerlöf inom en kristen kontext. Men det förekommer också exempel på brev som diskuterar Selma Lagerlöfs texter eller författarskap i ett mer allmänt andligt perspektiv, som har att göra med de nya andliga rörelser som växte fram runt sekelskiftet.

Vanligen ger breven inte i första hand uttryck för en reception av Selma Lagerlöfs texter, utan förhåller sig snarare till Selma Lagerlöf som offentlig person. Hon var rik och framgångsrik och fick därför ofta brev med böner om ekonomisk hjälp. Cirka en tredjedel av den totala mängden undersökta brev härrör från denna kategori. Supplikanter hörde i synnerhet av sig i samband med händelser som uppmärksammades i pressen, såsom Nobelpris, inval i Akademien och födelsedagar. Men redan under 1890-talet blev Selma Lagerlöf en litterär celebritet, vilket också avspeglas i breven till henne. År 1901 skriver en kvinna att hon ”har äran att vara namne till Sveriges populäraste författare”, en annan ursäktar att hon skriver och besvärar, ”men Ni är inte främmande för mig, liksom Ni antagligen inte är det för någon av Skandinaviens mera läskunniga befolkning”.⁸ Allt eftersom Selma Lagerlöfs närvaro i offentligheten med åren blev allt mer påtaglig, och hennes berättelser överfördes till teater, radio och film, ökade också antalet brev till henne från allmänheten.

I Kungl. Bibliotekets Selma Lagerlöf-samling finns det över 40 000 brev till Lagerlöf från kända och okända brevskrivare. På grund av det omfattande brevmaterialet kommer här endast de brev som uttryckligen förhåller sig till Selma Lagerlöfs författarskap och tolkar det i

5 Denna artikel grundar sig på den omfattande studie av allmänhetens brev till Selma Lagerlöf som genomförts i projektet ”Läsarnas Lagerlöf. Allmänhetens brev till Selma Lagerlöf 1891–1940”. Projektet är finansierat av Riksbankens jubileumsfond. Breven som diskuteras i denna artikel är tagna ur ett urval på ca 22 000 brevsidor, där brev från vänner, kollegor, affärskontakter inte ingår, och inte heller brev från personer som läst Lagerlöf i översättning. Rättighetsläget för denna typ av brev är osäkert. Brevskrivaren kan ha rättighet till sina brev fram 70 år efter brevförfattarens död, beroende på om man bedömer dem ha verkshöjd eller ej, och i många fall finns etiska hänsyn att ta, eftersom breven ofta berör personliga angelägenheter. Därför anonymiseras breven, med undantag av de som är skrivna av offentliga personer som själva publicerade sig, förutsatt att dessa inte är av privat karaktär.

6 Göteborg 1910, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 27, Bl. 75-76.

7 Smålands Taberg, odaterat [4/2 1912], Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 47, Bl. 115-116; Malmö 1900, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 125, Bl. 158-160. Dessa brev har vissa likheter med den äldre andaktslitteraturens bönetexter, som retoriskt var utformade som *petitotie*, bönebrev. Denna retoriska analys ligger dock utanför ämnet för denna artikel. Se Stina Hansson, *Ett språk för själen. Litterära former i den*

svenska andaktslitteraturen 1650-1790, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 20, Göteborg 1991, s. 108ff.

8 Se Vivi Edström, *Selma Lagerlöf. Livets vågspel*, Stockholm 2002, s. 208 samt Maria Karlsson, ”Den verkliga publikens Selma Lagerlöf”, *Spår och speglingar*, Lagerlöfstudier 2011, red. Maria Karlsson och Louise Vinge, Stockholm 2011, s. 195.

en religiös kontext diskuteras. Brev av den typ som exemplifierats ovan måste lämnas därhän, trots att de på många sätt är mycket intressanta dokument. De brev som i detta sammanhang utgör en religiös *läsning* av Selma Lagerlöfs författarskap är de som kommenterar Selma Lagerlöfs *texter* ur ett religiöst perspektiv *eller* tillskriver Selma Lagerlöf i olika ärenden såsom en författare som är religiöst orienterad. Denna uppfattning kan ha sin grund i en läsning av författarskapet eller i en mer indirekt förmedling av författarskap och författarroll, exempelvis genom olika medier. Det finns goda skäl till att inte avgränsa läsarbegreppet för snävt. Andelen brev till Selma Lagerlöf som uttryckligen redogör för en läsning av ett eller flera verk är relativt liten. I de flesta fall har brevskrivarna flera olika skäl att skriva – de vill be om pengar och talar samtidigt om hur mycket de uppskattar författaren eller författarskapet, vilket medför en ny komplikation, nämligen hur man ska värdera en sådan utsaga som en trovärdig uppgift om reception. Även i de brev där ingen annan brevanledning framgår än den att uttrycka sin åsikt om författaren eller författarskapet är det ofta svårt att avgöra om utsagan handlar om verk eller person, eftersom Selma Lagerlöf i hög utsträckning identifierades med sina texter och tillskrevs motsvarande kvaliteter.

I det följande är det alltså receptionen av författaren och hennes verk som undersöks, men med begränsningen att fokus ligger på brevskrivarnas kopplingar till religion, i synnerhet kristendom, och andlighet. Vilken slags religiositet ansåg brevskrivarna henne representera, och *hur* de läste henne – för att få tröst, uppnå andliga insikter eller för moralisk bättring? Selma Lagerlöf var en modern marknadsförfattare, men för de brevskrivare som tolkar Lagerlöfs verk i en religiös kontext är det inte främst underhållnings- och konsumtionsläsning som beskrivs. Istället finns starka kopplingar till en äldre, begrundande läsning eller andaktsläsning. Undersökningen innehåller brev från

hela Selma Lagerlöfs aktiva tid som författare, 1891–1940. Spridning i tid eller könsfördelning har inte legat till grund för urvalet, men kan ha betydelse som förklaringar till skillnader eller likheter mellan olika slags brev. Det är inte möjligt att göra en säker kvantifiering av hur många brev som tillhör den kategori som här undersöks. En del empiri kan relativt enkelt utvinnas ur breven, exempelvis hur brevskörden varierade mellan olika år, hur många män respektive kvinnor som skrev eller hur många som nämner ett visst verk. Detta är, till skillnad från en beräkning av antalet brevskrivare som förknippar Lagerlöf eller hennes verk med religion, faktorer oberoende av tolkning. Att avgöra vilka brev som placerar författaren eller verken i en religiös kontext, eller anlägger en religiös läsart är däremot en tolkningsfråga. Ska de brevskrivare som använder ett religiöst språk föras till denna kategori? Det kan ju i själva verket vara en fråga om retorik snarare än om reception.

I denna artikel har jag koncentrerat mig på de brev som har en kyrkohistorisk anknytning. Breven är daterade från 1892 till 1937, med en viss koncentration till 1910- och 30-talen. I brevsamlingen som helhet ökar brevskörden med åren, i takt med att Selma Lagerlöf blir alltmer av en litterär celebritet. Proportionerligt finns det anmärkningsvärt många brev från 1910-talet. Det är svårt att säga exakt vad det beror på, men det kan ha kyrkohistoriska förklaringar (ungkyrkans appeller om stöd från Lagerlöf) eller vara reaktioner på *Körkarlen*, som kom ut 1912. Men det kan lika gärna handla om att fler nu hunnit läsa *Jerusalem*. Ungefär lika många skriver om den romanen 1908 och 1909 som under utgivningsåren 1901 och 1902, sannolikt beroende på att nya, billigare upplagor nådde större spridning.

FÖRFATTARSKAPET, KRISTENDOMEN OCH LITTERATURENS UPPGIFT

De lutherska tankefigurer som Brandby-Cöstermenar är centrala för Selma Lagerlöfs författar-

skap kan vara svåra att få syn på, menar hon, eftersom de är så grundläggande i det samhälle som Selma Lagerlöf växte upp i. Den utmaning som enhetskulturen och lutherdomen ställde inför av olika folkrörelser under senare hälften av 1800-talet är ett återkommande tema i Selma Lagerlöfs texter, som skildrar frikyrkor, väckelserörelser, frälsning och mirakler. Även om man inte ser enhetskulturen och det lutherska arvet som den självklara grund för författarskapet vilar på, är det tydligt att det präglas av motsättningarna mellan det gamla och de nya sätten att tro. En viktig poäng hos Brandby-Cöster är att den litteraturvetenskapliga forskningen ingående behandlat Selma Lagerlöfs inställning till den nya religiositeten, såsom religiös liberalism, teosofi och spiritualism, men att man varit mindre intresserad av den kristna tradition som Selma Lagerlöf haft med sig från sin uppväxt.⁹ Det är också främst äldre forskning som diskuterar frågan om hur Selma Lagerlöfs texter förhåller sig till kristendomen, medan senare bidrag främst närmat sig frågan genom att diskutera deras uttryck för sekularisering och kritik av kyrkan.¹⁰ ”Trots att kristendomen i en evangelisk-luthersk tappning under större delen av 1800-talet fortfarande har monopol och tolkningsföreträde när det gällde livsåskådningsfrågor i samhället, har forskningen i ringa utsträckning analyserat religionens betydelse i ett emancipationsprocessens initialskede”, skriver Inger Hammar om forskningen kring

9 Brandby-Cöster, s. 25.

10 Exempel på äldre forskning på området, se Bengt Ek, *ibid.*, Jakob Kulling, *Huvudgestalten i Selma Lagerlöfs författarskap*, Stockholm 1959; Gunnel Weidel, *Helgon och gengångare. Gestaltningen av kärlek och rättvisa i Selma Lagerlöfs diktning* [diss.]. Lund 1964. För senare forskning som snarare tagit fasta på modernitetsproblematiken och kritiken av kyrkan, se Henrik Wivel, *Snödrottningen. En bok om Selma Lagerlöf och kärleken* [diss.] översättning av Birgit Edlund, Stockholm 1990; Maria Karlsson, *Känslans röst. Det melodramatiska i Selma Lagerlöfs romankonst*, [diss.] Stockholm/Stehag 2002; Jenny Bergenmar, *Förvildade hjärtan. Livets estetik och berättandets etik i Selma Lagerlöfs Gösta Berlings saga* [diss.] Stockholm/Stehag 2003; Sofia Wijkmark, *Hemsökelse. Gotiken i sex berättelser av Selma Lagerlöf*, [diss.] Karlstad *University Studies* 20, Karlstad 2009.

kvinnans frigörelse.¹¹ En liknande ”religionsblindhet” kan sägas ha präglat delar av Lagerlöfforskningen. Det lutherska arvet har inte riktigt passat in när man velat ge bilden av Selma Lagerlöf som en modern, estetiskt experimenterande och samhällskritisk författare. För sin samtid framstod hon kanske i vissa kretsar så, åtminstone vid debuten. Men hon uppfattades än mer som en författare för folket, som liksom hon själv kom ur samma enhetskultur och upplevde samma uppbrott ur den.

Att som Brandby-Cöster tolka Selma Lagerlöfs författarskap mot bakgrund av en luthersk livsförståelse kan kanske bidra till att ge hennes texter en teologisk betydelse idag. Men ur ett historiskt perspektiv är det en bild som måste kompletteras. I *Charlotte Löwensköld* (1925) och *Anna Svärd* (1928) är kontrasten tydlig mellan den liberala och medmänskliga syn på kristendomen som representeras av prostens och prostinnan i Korskyrka, som hämtat inspiration från Lagerlöfs faster och hennes make, Tullius Hammargren, kyrkoherde i Karlskoga, och den livsfientliga pietism som Karl-Arthur representerar. Sympatierna i konflikten i *Jerusalem* (1901–1902) mellan väckelse och fäderneärvd tro är inte lika tydliga. Uppbrottet från hembygden framstår som destruktivt, samtidigt som porträttet av den kraftlöse kyrkoherden, som inte har något att sätta emot den karismatiska predikanten, samtidigt pekar på ett behov av förändring. Det är därför inte anmärkningsvärt att Selma Lagerlöf kunde tolkas både som en bevarare av gammal kristen ordning, och en som anslöt sig till rörelser som ropade på förändring. Framför allt väckelserörelsen finns också tematiserad i författarskapet, inte bara i *Jerusalem*. Några exempel är de positiva skildringarna av Frälsningsarmén i *Körkarlen* (1912) och novellen ”En fallen kung” (1893),

11 Inger Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900* [diss.] Stockholm 1999, s. 32.

där inte minst de kvinnliga frälsningssoldaterna framstår som hjältar i det godas tjänst:

Strax därpå befallde kaptenen den ena af sina kamrater att stiga fram och aflägga bekännelse. Hon kom leende. Hon stod käck och oförfärad och slungade ut sin synds och sin omvändelses historia bland de hånande. Hvar lärde den kökspigan att stå leende under allt detta hån? Det var några af dem, som kommit för att drifva gyckel, hvilka bleknade. Hvarifrån togo dessa kvinnor sitt mod och sin makt? Det stod någon bakom dem.¹²

Att med frälsningens hjälp få ordet i sin makt har en intressant parallell i de brev som berättar om personlig omvändelse. De är ofta självutlämnande, men samtidigt mycket auktoritativa i sin ton. De använder bibelns språk för att berätta sin historia och Guds vilja som motiv för att berätta den. De fiktionsberättelser som godkändes av väckelserörelsen var sådana som, i likhet med de äldre traktaterna, kunde betraktas som konkretiseringar av bibeltexten eller av levnadsteckningar av kristna föredömen. Åke Kussak, som kartlagt frikyrkorörelsen som litterär institution, menar också att den religiösa, folkliga förkunnelsen har haft ett stort inflytande på väckelsens berättartradition. Predikoexemplet, som var en uppbygglig anekdot som skulle konkretisera budskapet var ursprungligen till hjälp för predikanter, men kunde sedan utvecklas till längre novellistiskt utformade berättelser.¹³

Denna genre är intressant i förhållande till Selma Lagerlöfs texter, som på flera ställen tematiserar en sådan berättarsituation. Författaren låter ibland någon av sina fiktiva karaktärer använda sig av predikoexemplens berättargrepp, men hon gör det också själv, när hela texter utformas enligt predikoexemplens mönster.¹⁴ Selma Lagerlöfs författarskap ligger

både inom den fiktionslitteratur som frikyrkorörelsen ville ta avstånd ifrån för att den var onyttig eller rentav skadlig, och inom de fromma berättelser som var godkänd läsning, det vill säga konkretiserade Bibeln eller visade på goda, kristna exempel. Uppdelningen mellan dålig romanläsning och fromma berättelser blev mindre betydelsefull under 1920- och 30-talen, medan andra kulturella former såsom opera och teater fortfarande fördömdes.¹⁵ Anna Söderblom, Nathan Söderbloms hustru, har vittnat om att hennes mor ogillade Selma Lagerlöfs debut: "Hon ansåg icke, som sin älskade syster av väckelsefromhetens typ, att romanläsning var 'syndig', men väl 'skadlig' för unga flickor och i alla händelser 'onödig'."¹⁶ Oavsett om romanläsning bedömdes ur "väckelsefromhetens" perspektiv, eller hur ett traditionellt lutherskt, kunde den alltså på 1890-talet fortfarande dömas ut, åtminstone av den äldre generationen.

I början av 1900-talet kom denna hårda inställning till fiktionslitteraturen att mjukas upp, inte minst på grund av förändringar på utbildningsområdet. Den utbildningsreform som drevs igenom av socialdemokrater och liberaler var också en demokratisk reform. Respekten för överheten som inpräntades i eleverna med hjälp av den obligatoriska katekesen fick ge plats åt en ny kristendomsundervisning som gick både väckelserörelsen och den religiösa liberalismen tillmötes. Undervisningen blev mer pedagogiskt anpassad till olika åldersgrupper, där de mindre barnen undervisades med bibliska berättelser och de äldre i kyrkohistoria. Reformen försköt makten över religionsundervisningen från prästerna till pedagogerna. Läsningen av katekesen och utantillinläring av bibelord ersattes successivt med mer litterära berättelser, framför allt om Jesus, som skulle levandegöra

12 Selma Lagerlöf, "En fallen kung"[1893], *Osynliga länkar*, Stockholm 1894, s. 208.

13 Åke Kussak, *Författaren som predikant. Ett frikyrkosamfundets litterära verksamhet 1910-1939* [diss.] Stockholm 1982, s. 24f.

14 "En fallen kung" och *Anna Svärd* är exempel på texter som gestaltar predikoexemplen genom någon av sina karaktärer, i *Anna Svärd* dock genom parodi. *Kristus-legender* (1904) är en samling texter som konkretiserar och levandegör bibliska berättelser.

15 Kussak, s. 64f.

16 Anna Söderblom, "Snillena äro tolkar av Guds skapelse", *Mårbacka och Övralid. Minnen av Selma Lagerlöf och Verner von Heidenstam. Ny samling*, red. Sven Thulin, Uppsala 1941, s. 291.

kristendomsundervisningen, knyta den till elevernas vardagsliv och fungera som etiskt fostrande.¹⁷

I skolan öppnades alltså dörren för en ny undervisningsgenre, den bibliska berättelsen i litterariserad form, en genre som Selma Lagerlöf – och andra kvinnliga författare – skrev mycket i. Den nya undervisningsplanen 1919 samt det faktum att kvinnor tilläts bli lärare i folkskolan från slutet av 1800-talet, gav kvinnor ett nytt inflytande över hur skolans religiösa fostran utformades.¹⁸ Reformen 1919 kan ses som ett svar på kritiken från väckelserörelsen, som mer betonade livet än läran och gav tillåtelse att tolka Bibeln på ett mer subjektivt sätt.¹⁹ Nya genrer utvecklades också, å ena sidan, de åldersanpassade bibelberättelser som krävdes i undervisningen, å andra sidan de brukslitterära berättelser som kunde möta väckelserörelsens krav. Synen på fiktionslitteratur var inom väckelsen ganska avvisande, som vi såg i Anna Söderbloms beskrivning av sin mor och moster. Man förordade ”nyttig läsning” framför skadlig läsning av romaner, som ”uppjaga fantasien, anstränga nerverna men lämna ingen egentlig behållning”.²⁰ En viktig och förbisedd orsak till Selma Lagerlöfs popularitet i olika samhällsklasser och i alla delar av landet, kan alltså vara att hennes litterära produktion, åtminstone till en del, kunde passera som ”goda berättelser” i väckelserörelsens mening.²¹

17 Björn Skogar, ”Kristendomsundervisningen i 1900-talets svenska skola. Några teologiska ansatser”, *Pedagogisk forskning i Sverige* 1999:4, s. 306; Brandby-Cöster, *Att uppfatta allt mänskligt*, s. 66. Nathan Söderblom argumenterade för läromedlens anpassning till barnens mognadsnivå i *Religionen och staten*, Stockholm 1918, s. 18.

18 Brandby-Cöster, s. 68. Redan tidigare hade kvinnor varit verksamma som författare av läromedel för söndagsskolan, i Sverige Lina Sandell-Berg och Betty Ehrenborg-Posse, se Åke Kussak, s. 24.

19 Kussak, s. 17.

20 Ibid s. 11. Kussak citerar här Paul Peter Waldenström, bland annat redaktör för tidskriften *Pietisten*, ”Nyttig läsning”, *Ungdomsvännen* 1914, s. 163f.

21 En annan folkrörelse, nykterhetsrörelsen, använde också Selma Lagerlöfs texter i ett brukslitterärt sam-

EN HÄNDELSE I UPPSALA

1937 kommer ett brev till Selma Lagerlöf från en student i teologi i Uppsala. Brevet inleds med en beskrivning av vilken betydelse Selma Lagerlöfs författarskap har haft för honom. Han talar om författarens ”inspiration” och ”gudomliga skaldeådra” och tänker sig alltså en författarroll med romantiska förtecken, det vill säga författaren som en individ med förmåga att förnimma och förmedla en högre verklighet. Han talar både om de ”osynliga band” som knyts mellan läsaren och fiktionens levandegjorda människor, som ”nästan träder ut ur de tryckta raderna och in i verklighetens dager”. I förlängningen innebär detta också ett osynligt band mellan läsaren och författaren, eftersom de fiktiva gestalterna uppfattas som ”författarens innersta väsen, som där träder läsaren tillmötes”. Det tycks alltså som att denna relation mellan läsaren och författaren är det som ger honom mandat att skriva till henne, på ett sätt som om de vore bekanta. Läsoplevelsens värde är enligt denna brevskrivare främst existentiell. Lagerlöfs verk har ”öppnat vyer, banat vägar för mig och berikat min själ och lyft mig upp ur mörker till det ljus, där jag såg meningen med livet och med människorna!”. Han skriver att Lagerlöfs böcker skänkt honom ”lärdom” och ”psykologiska studier”, men dessa mer nyttonbetonade aspekter kan inte skiljas från ”ordens skönhet” och läsningens glädje. Denna sammankoppling mellan det goda och sköna är genomgående i brevet.

Efter denna inledande redogörelse för den stora betydelse Selma Lagerlöfs verk spelat i hans liv, övergår han till sitt egentliga ärende:

Närmaste anledningen varför jag tillskriver Eder, Doktor Lagerlöf, är närmast en fråga om religionen, om *kristendomen*, dess berättigande och betydelse för mänskligheten av idag. Ni har i Edra böcker skildrat verkligheten,

manhang, se Kerstin Rydbeck, *Nykter läsning. Den svenska godtemplarrörelsen och litteraturen 1896-1925*, diss., Skrifter utgivna av Avdelningen för litteratursociologi vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala, 32, 1995, s. 254-55.

men därjämte som en naturlig företeelse i den det mystiska, *undret* överhuvud. Vidare har *godheten* tecknats som grundprincipen i världen. I Ingemarssonerna upprullas tycker jag liksom en åskådning av religiösa, etiska värden. Eder livssyn är av den högsta och bästa, ty den är förankrad i en klar kristen tro på kärlekens och det godas slutliga seger i världen. Genom Edert skriftstälarskap har Ni också bidragit, att hos mången enskild själ föra kärleken och det goda till seger, och hos otaliga ingjutit livsmod och levnadsglädje. Finns det något som kan tänkas vara högre? Behöver ej mänskligheten liksom tvingas in i en sådan tankegång, om vi skola bida bättre tider? Jo, förvisso. Ni, Doktor Lagerlöf, har gjort detta.

Jag får härmed be Doktor Lagerlöf om ursäkt, men jag måste här omnämna en episod, som angår Er personligen.

Här i Uppsala talade den 4:e rektor Elov Tengblad i Uppsala Kristliga Studentförbund om "livssyn och livsuppgift". I sitt tal kom han att nämna om en av Sveriges mest kända författarinnor, som nu är till åren kommen, och om hur hon vid ett samtal med honom nämnt, att kristendomen betyder ingenting och har ingen uppgift att fylla i tiden. På tal om lyckliga och goda människor hade hon endast i livet träffat tre personer som verkade glada och tillfredsställda, nämligen tre holländska arbetare. Inför fulltalig publik yttrades detta av rektor Tengblad med den uppriktighet och kanske hänsynslöshet, som oxfordgrupprörelsen använder sig av. Efteråt diskuteras studenterna emellan vem den utpekade kunde vara. Allmänt ansågs det gälla Doktor Selma Lagerlöf.

Så var ungefär denna episod. Fritt har den återgivits, men själva andemeningen var denna. Vidare har den skildrats i all personlighet och tillgivenhet. Dock vill jag ej, att Doktor Lagerlöf skall vara okunnig om detta.

Här måste en missuppfattning eller en feltolkning av begrepp föreligga. Tänkes kristendomen som en kyrka i dogmer, föreskrifter och tradition, som ej kan aktualisera de kristna sanningarna i tiden, eller en personlig känslomättad stämning eller en negativ inställning till livet med överdriven betoning på det onda, det syndiga i världen och i den enskilda själen, en uppfattning som länder till världsfrånvändhet och maktlöshet och kaos, då kan det ligga en viss sanning i en sådan syn på kristendomen, som bäst uttryckes i det av rektor Tengblad återgivna samtalet. Men den uppfattningen fick man ingalunda, utan snarare som om det gällde kristendomen som troslära, världsåskådning. Många unga svärma vid tända altarljus om kristendomens nydaning och väckelse, i den form, som de själva ivra för, nämligen Kyrkan med allt vad därtill hör av sakramentalism, prästämbete, tradition, tidedärder, dogmer m.m. Andra unga kasta alla ceremonier, tradition, stämning och lagbundenhet och söka i en enskild andakt i fri form i bikt och personliga vittnesbörd, som obönhörligt skola vara sanna och äkta, bana väg för evangeliets segerväg i tiden. Båda typerna lida nog av en viss ensidighet, men de ha dock något av värde båda två. Ungkyrkan, Eklunds och Billings arvtagarer i vårt land, söker finna evangeliets väg till den svenska folksjälen. Den ställer sig avvaktande och lär och bidar.

Doktor Lagerlöf är ej främmande för de saker som här ytligt berörts. Men jag har här emellertid velat omtala det som i dessa dagar mycket sysselsatt min själ.

Jag tror ej, Doktor Lagerlöf varken om det nu är sant, menat så som referenten fattat det eller tänkt sig möjligheten av ett offentliggörande av detsamma. Med Doktor Lagerlöfs ljusa syn på livet och orubbliga tro på godhetens absoluta seger och herravälde en gång, trots all ondska, nöd, krig och elände följer också en sann förvisning på grunden och förverkligaren av detta hopp, nämligen Gud och hans emancipation i världen: Ordets och Guds rikets stadfastande i varje enskild själ.²² [---]

Detta brev, och även den påstådda händelse som det återger, kastar en blixtbelysning över den religiösa mångfald som präglade 1900-talets första hälft. Brevet visar att Selma Lagerlöf allmänt uppfattades som en kristen författare, men vilken slags kristendom hon företrädde var inte lika självklart. Studenten talar om oxfordrörelsen, där Elov Tengblad under denna tid var engagerad och som hade stort inflytande just i de akademiska kretsarna i Uppsala. Den senare oxfordrörelsen hade sin blomstringstid i Sverige på 1930-talet, det vill säga under samma tid som brevet skrevs, och kan beskrivas som en gruppväckelse, med tydlig social ambition och stränga moraliska krav.²³ Vidare skriver studenten att "[a]ndra unga kasta alla ceremonier, tradition, stämning och lagbundenhet och söka i en enskild andakt i fri form i bikt och personliga vittnesbörd, som obönhörligt skola vara sanna och äkta, bana väg för evangeliets segerväg i tiden". Väckelserörelsen ville frigöra sig från kyrkliga traditioner och utgå ifrån individens personliga andakt, vittnesbörd och läsning av bibeln, men gemensamt med oxfordrörelsen var ändå behovet av förnyelse. En mer institutionaliserad och konservativ kristendom finns också i bakgrunden, "en kyrka i dogmer, föreskrifter och tradition".

22 Uppsala 6/3 1937, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 26, Bl. 258–266.

23 För oxfordrörelsen i Sverige 1930–1945, se Anders Jarlert, *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany*, Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 35, Lund 1995, s. 273–334.

Brevskrivaren nämner också ”Ungkyrkan, Eklunds och Billings arvtagare i vårt land, [som] söker finna evangeliets väg till den svenska folksjälén”. Ungkyrkorörelsen uppstod i ur Uppsala Kristliga Studentförbund som startade 1901. Trots att unglyrkans ambition var att nå ut till de breda lagren hade föreningen, liksom oxfordrörelsen, inflytelserika anhängare, som Nathan Söderblom, J. A. Eklund och Einar Billing. Man knöt an till tidens nationalistiska strömningar och ville skapa en folkkyrka, det vill säga en kristen nationell gemenskap. Manfred Björkquist skrev också till Selma Lagerlöf och ville intressera henne för ”Studenternas korståg” som han var med och arrangerade 1909.²⁴ Han skriver:

Denna rörelsen – korstågsrörelsen – ha en af sina rötter i den stora kristliga studentrörelsen, en i den nationella och en i den teologiska nyväckelsen i vårt land. Dess motto är Sveriges folk – Guds folk och däri lägger den allt det bästa den känner och vill. Omkring denna väldiga uppgift vill den samla Sveriges ungdom till arbete för ett inifrån enadt och samladt Sverige.²⁵

Brevet avslutas med en förfrågan om att få uppsöka Selma Lagerlöf för att vidare presentera studenternas korståg och be om hjälp. Det framgår inte av materialet om Björkquist fick det

24 Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*, [diss.] Uppsala 1969, s. 131–192, Torbjörn Aronsson, ”Manfred Björkquist. Ungkyrkorörelsens ledare, Sigtunastiftelsens grundare och Stockholms stifts förste biskop”, *Manfred Björkquist. Visionär kyrkoledare*, red. Vivi-Ann Grönqvist, Skellefteå 2008, s. 27.

25 Brev från Manfred Björkquist, Leksand odatert, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 30, Bl. 208–210. Det var särskilt under våren 1909 förberedelserna för korståget pågick, så man kan förmoda att det var under denna tid Björkquist skrev till Lagerlöf, jfr Tergel s. 190. Urban Claesson beskriver Lagerlöf och Heidenstam som viktiga aktörer för unglyrkörörelsen, eftersom de var med och skapade en ny nationell identitet, i synnerhet med *Nils Holgerssons underbara resa genom Sverige* (1906–1907) respektive *Svenskarna och deras hövdingar* (1908–1910). Claesson nämner dock inte Björkquists försök att värva Lagerlöf. Se Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka. Harald Halldén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 42, [diss.] Uppsala 2004, s. 97.

efterfrågade mötet. Från studentens 1930-talsperspektiv var unglyrkan mindre framträdande.²⁶ Man kan förstå att en person med anknytning till oxfordrörelsen som Elov Tengblad, rektor vid Karlstad Högre Allmänna Läroverk, fann den kristendomskritiska hållningen i Selma Lagerlöfs påstådda uttalande mycket radikal.²⁷ Det är intressant att brevskrivaren har svårt att acceptera denna bild av författaren. Det framkommer ännu tydligare i det andra brev studenten sänder till Lagerlöf, efter att ha fått svar från henne.²⁸ Hans läsning av Selma Lagerlöfs verk har stora likheter med Brandby-Cösters nutida tolkning av författarskapet. Studenten menar att Selma Lagerlöf uttrycker en ”tro på kärlekens och det godas slutliga seger i världen” och han framhåller ”undret”. Detta är två aspekter av Selma Lagerlöf författarskap som även Brandby-Cöster kopplar samman och tolkar inom ramen för ”tron på Gud som skapar världen och har försyn om människorna”.²⁹ Likaså kommer en luthersk tro på kallelse och arbete till uttryck när studenter skriver ”Att arbeta och göra gott och skapa något bestående ur vår andes rika värld är nog vår egentliga livsprincip här på jorden”.³⁰ Det är något annat än att endast leva för sitt eget ”självändamål”.

Studenten tycks alltså tolka Lagerlöfs författarskap inom ramen för en frihetlig luthersk tro, som liksom väckelserörelsen betonar livet framför läran. Men till skillnad från den, saknar den kristna tro han ger uttryck för i brevet de livsförnekande tendenserna som fanns inom väckelserörelsen, ”en negativ inställning till livet med överdriven betoning på det onda,

26 Jfr Anders Jarlert, som skriver att unglyrkörörelsen under 30-talet ”had grown into a pupal stage”, vilket överensstämmer med studentens formulering att unglyrkan ”lär och bidar”. Jarlert, s. 273. Se även Claesson, s. 380–382.

27 Om Tengblads anknytning till oxfordrörelsen, se Jarlert, im passim, samt Appendix 4, s. 448.

28 Uppsala 12/3 1937, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 26, Bl. 258–266.

29 Brandby-Cöster, s. 120–152.

30 Jämför Brandby-Cöster, s. 153–194.

det syndiga i världen”, som han skriver. Han berör även ytterligare en luthersk tankefigur som Brandby-Cöster ser i Selma Lagerlöfs berättelser, nämligen ”eländets och korsets teologi”.³¹ Brandby-Cöster ser denna manifesterad i Kristusbilden och inkarnationstanken. Gud är inte en sträng herre, utan en som nedstiger i det mänskliga och blir som en av de eländiga människorna. Det tycks, liksom hos Brandby-Cöster, vara ett frälsningshistoriskt perspektiv, som ligger bakom studentens uppfattning av den lagerlöfska teologin. ”Det är en stor sak att kunna se det goda, det värdefulla, även i en fallen människa. Hon är dock till sist en skapelse av den gode guden”, skriver studenten.

Uppsalastudentens brev är en explicit teologisk läsning av författarskapet. Genom den tidsbild det också förmedlar har de här fått tjäna som en ingång till en diskussion om hur tidens olika religiösa strömningar kommer till uttryck hos brevskrivarna. Växelsen, unkyrkan och högkyrkligheten är teman som återkommer i breven, både som drivkrafter för brevskrivarna att vända sig till Selma Lagerlöf och som ämnen för breven. 1917 skickar brukspatronen på Valåsen i Karlskoga, Ernst A. Kjellberg, ett brev till Selma Lagerlöf. Han skickarenskriftav ”vår framstående kapellpredikant vid Degerfors, Teol. lic G. Dahlquist”, eftersom Selma Lagerlöf citeras så flitigt i den. Kjellberg bifogar också några små häften som han skrivit för ”att på lekmanmässigt sätt söka motverka en nymodig försoningslära”.³² Kjellberg var drivande i föreningen ”Stiftelsen för Sverige och Kristen tro”, vars syfte var ”att verka för uppväckande och stärkande af kristen tro och fosterlandskärlek”. Detta ändamål skulle förverkligas ”genom kristlig och fosterländsk upplysning i tal och skrift samt genom andra härför hjälpliga medel, hvaribland den religiöst nationella sångens

främjande”.³³ Av Nordisk familjebok 1917 framgår att föreningen anordnar föreläsningsserier med ”framstående universitetsmän o.a. kvalificerade personer”. Selma Lagerlöf var alltså en sådan framstående person som föreningen ville värva för sin sak. Organisationen ville även motverka den ökande katolska propagandan.³⁴

Organisationen var en del av unkyrkorörelsen och hade delvis samma frontfigurer: utöver Kjellberg – Billing, Eklund och Björkquist. Att unkyrkorörelsen från olika håll och upprepade gånger vänder sig till Selma Lagerlöf, tyder på att hon var en användbar, samlande symbol för både det kristna och det nationella. Ett brev från Erik Meurling, dåvarande läroverksadjunkt och senare kyrkoherde, pekar också i denna riktning. Han ber att hon ska medverka i en artikelserie på temat ”Vårt folk och kristendomen”. För att övertyga Lagerlöf räknar han upp ett antal namnkunniga personer som är medlemmar av den kommitté som ligger bakom initiativet, bland andra ”professor Einar Billing”. Artikelserien ska genom pressen ”gifva vårt folk religiös och sedlig fostran”.³⁵

Dessa brev ger en bild av Selma Lagerlöf som en författare väl förankrad i etablissemanget. I början av 1900-talet uppfattar unkyrkorörelsen henne som en allierad i sin ambition att skapa en gemensam, nationell kristendom. Det finns däremot inte samma typ av brev från det religiösa etablissemanget längre fram under 1900-talet. För den högkyrklighet som då växte fram var Selma Lagerlöf inte en lika självklar meningsfrände. Vi såg exempel på det i brevet från studenten. Ett annat exempel på ett brev som visar att Selma Lagerlöf också kunde uppfattas som religiöst kontroversiell är från

33 *Nordisk familjebok*, Uggles-upplagan, band 26, 1917, s. 1365-1361.

34 *Ibid.* För stiftelsens historik, se även dess hemsida, http://www.sskt.net/Stiftelsen_Sverige_och_Kristen_Tro/Historia.html

35 Brev från Erik Meurling, Uppsala 5/12 1911, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 44, Bl. 262-263.

31 Brandby-Cöster, s.195-226.

32 Brev från Ernst A. Kjellberg, Valåsen 12/2 1917, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 114, Bl. 37-39.

1929. Brevskrivaren är efter läsningen av *Anna Svärd* upprörd ”öfver att Ni ger allmänheten en så sned uppfattning om en prests karakter”. Det är en av Selma Lagerlöfs beundrarinnor som nu har fått nog av att se ”de dalkullor, dalmasar, slumsysstrar, adelsfröknar, ja troll och fånar blifvit förhärligade, men ej en enda prest blifvit framställd sådan som en prest skall vara och lyckligtvis ofta är”. Brevskrivaren framhåller författarens ansvar för att ha givit läsekretsen en ”skef föreställning om en prests liv” och skriver att hon vet många som delar hennes uppfattning om detta.³⁶ Det mer hierarkiska och kyrkliga lutherska tradition som framskymtar i brevet, skiljer sig betydligt ifrån den kristna etik som Uppsalastudenten anser sig dela med Selma Lagerlöf.

VÄCKELSERÖRELSE

Den väckelsekristendom som kommer till uttryck i breven kan visa sig som en egen läsning av eller direkta hänvisningar till Bibeln och ett bibliskt färgat språk. Brevskrivarens omvändelse, andliga hängivenhet och personliga relation med Jesus står i centrum. Ibland finns det direkta referenser till frikyrkliga rörelser, såsom pingstkyrkan, metodistkyrkan och missionsförbundet, ibland till väckelserörelser inom Svenska kyrkan, såsom Frälsningsarmén.³⁷ Gemensamt är ett annat sätt att förhålla sig till religionen än den mer institutionella syn

på kristendomen som hittills exemplifierats. Studenternas korståg skulle visserligen vara en folklig väckelse, men initiativet kom trots allt från präster i statskyrkan, inte från lekman-
napredikanter. De religiösa folkrörelserna stod ofta i opposition till statskyrkan på det viset att en personlig erfarenhet och ett eget val låg till grund för engagemanget.

Manfred Björkquist och Ernst A. Kjellberg räknade i början av seklet med Selma Lagerlöfs medverkan i unglyrkans strävanden. Att döma av breven uppfattades hon som mer kritisk, åtminstone till kyrkan, men kanske även till kristendomen på 1930-talet. I väckelsebrevet är bilden inte lika tydlig. ”Vilken åsikt har Doktor Lagerlöf om den nutida svenska frikyrkörörelsen”, frågar en student 1930. Han formulerar kärnfullt den osäkerhet kring Lagerlöfs position i denna fråga som att döma av breven tycks råda. ”Anser Doktor Lagerlöf att denna rörelse under de gånga årtionden utgjort en religiös tillgång för vårt folk, eller betraktar Doktor Lagerlöf densamma som en statskyrkans inkräktare utan existensberättigande.”³⁸ Av studentens nästa brev framgår att Selma Lagerlöf svarat på frågan, men inte riktigt så som han avsett. ”Med ’den nutida svenska frikyrkörörelsen’, som jag vill minnas att jag skrev, åsyftade jag främst sv. Miss. förb., Baptistsamfundet, och Metodistkyrkan, som väl närmast torde göra skäl för namnet ’frikyrka’”. Det är dessa samfund man brukar åsyfta när man talar om ”frikyrkor”, menar studenten, även om han också medger att begreppet är oklart. Lagerlöf har tydligen tolkat begreppet vidare, och diskuterat Pingstkyrkan, som studenten menar skiljer sig så mycket från de andra att man inte kan jämföra dem, samt Christian Science och Föreningen för kristet samhällsliv, som studenten menar är ”i stort sett oväsentliga faktorer i detta sammanhang”.³⁹

36 Staffanstorps 31/1 1929, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 155, Bl. 238-240.

37 Jämför den definition som Kussak använder sig av med stöd av Sven Lundqvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850-1920*: ”Termen frikyrkörörelse kom att användas för att beteckna personer, församlingar och organ verksamma inom väckelserörelsernas ram. Det var framför allt de frikyrkliga samfundet Svenska missionsförbundet, Svenska baptistförbundet och Metodistkyrkan [--]. Också lågkyrkliga organisationer som Evangeliska fosterlandsstiftelsen och icke frikyrkliga såsom Frälsningsarmén räknas något oegentligt in under detta begrepp.” Kussak, s. 14. Eftersom det gemensamma för dessa grupper just är *väckelsen*, som alltså kunde äga rum inom eller utom Svenska kyrkan, använder jag väckelserörelse istället för frikyrkörörelse.

38 Ödeshög 8/1 1930, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 37, Bl. 141.

39 Linköping 24/1 1930, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 37, Bl. 142. 1918 bildades Förbundet för Kristet samhällsliv av bl.a. Nathanael Beskow. Christian Science

Frälsningsarmén uppfattade henne som en bundsförvant tack vare de positiva skildringarna i Lagerlöfs texter. Vid Nobelpriset 1909, skickas följande hälsning från Frälsningsarméns högkvarter av den dåvarande chefssekreteraren för Frälsningsarmén i Sverige:

Tillsammans med Doktors alla beundrare och vänner önskar jag härmed å Frälsningsarméns vägnar på denna Eder högtidsdag frambara våra hjärtliga lyckönskningar. Doktorn har alltid på ett vänligt sätt i sina böcker omnämnt Frälsningsarméns verksamhet och detta torde vara anledningen till att vi icke i ringa mån känt oss intresserade af den utmärkelse som på denna dag kommit Doktorn till del.

Vi bedja att Herrens rika välsignelse må hvilat öfver Doktorn nu och framdeles samt att Doktors arbetsdag måtte bli både lång och ljus.⁴⁰

En annan kategori är de som vädjar om hjälp med religiösa argument. Vanligast är de brev som hänvisar till Lagerlöfs allmänt kända godhet och rikedom, samt att hon sägs bry sig om de fattiga i samhället. Ibland finns det en hänvisning till någon artikel där dessa egenskaper framkommer, ofta i samband med någon bemärkelsedag. Men det finns också brev som mer direkt diskuterar Selma Lagerlöfs verk och kopplar ihop det med hennes författarroll eller plikt som kristen medmänniska:

Snälla Fröken Lagerlöv

Jag har länge tängt skriva ett par rader till eder vår Svenska Författarinna som man kallar eder. Jag och mina barn har med beundran läst edra digter både i läse bok och annorstädes jag läste nyligen en berättelse om att *de sågo himmelen öppen*. vilka ord vi måste stanna och närmare betrakta förty att se himmelen öppen fodras mer än naturliga ögon

alt är ett under från den store Guden som himmel och jordt haver, och skapat var deri bor, och begåvat var och en med andligt och lekamligt godt. även diktens gåva kommer ovanifrån och den belöning som derpå fyljer, vilket alt nog är känt för eder, jag ha nemligen sett i tidningarna att di fattiga ihågkommas utav eder varför jag dristar mig att skriva ett par rader till eder, jag är en fattig smålänning som sitter här med sju små barn det yngsta 3

bildades 1879 och blev 1913 erkänt av svenska staten som trossamfund.

40 Stockholm 10/12 1909, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 68, Bl. 71.

månader gammalt det är hårda tider mången gång i det karga småland. [---]⁴¹

Tyvänn är brevet odaterat, så vi kan inte veta var hon har läst kapitlet ”De sågo himmelen öppen” från *Jerusalem*, men att döma av hennes formuleringar kring läsningen av Selma Lagerlöfs författarskap, verkar familjen inte ha hennes böcker i sin ägo. Kapitlet ”de sågo himmelen öppen” handlar om hur Stor Ingemar räddar tre små barn ur den översvämmade älven, men blir dödligt skadad. På dödsbädden sänder de bud efter hans vän Stark Ingemar. De två var med om en märklig händelse som unga:

Men då Stor Ingemar och Stark Ingemar kommit hit ned och skulle gå öfver flottbron, var det, som om någon tillsagt dem, att de skulle se uppåt. De gjorde så, och de sågo himmelen öppen öfver sig. Hela himlahalvet var draget åt sidan som ett förhänge, och de båda stodo hand i hand och sågo in i all himmelens härlighet.

På dödsbädden frågar Stor Ingemar om Stark Ingemar minns när de såg himmelen öppen.

”Då vände sig Stor Ingemar helt mot honom, han log och strålade, som hade han den ljufvligaste nyhet att omtala. –’Jag går dit nu, jag’, sade han till Stark Ingemar. [---] Efter detta drog han endast ett par djupa andetag, och så var han död.”⁴² Den hänvisning till Bibeln som kapitlets rubrik utgör kanske förbigår läsare idag, men säkerligen inte denna brevskrivare. I Johannesevangeliet säger Jesus till Nathanael och Filippos: ”Sannerligen, jag säger er: ni skall få se himlen öppen och Guds änglar stiga upp och stiga ner över Människosonen.”⁴³ Man kan tolka det som att brevskrivaren menar att Selma

41 Nöbbele, odaterat, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 107, Bl. 96–98.

42 Selma Lagerlöf, *Jerusalem*, del 1, Stockholm 1901, s. 69, 71.

43 Joh 1:51. Andra möjliga referenser är ”Jag ser himlen öppen och Människosonen stå på Guds högra sida.”, Apg 7:56; Han såg himlen öppen, och det kom ner något som liknade en stor linneduk. Hängande i sina fyra hörn sänktes den ner på jorden, Apg 10:11; Och jag såg himlen öppen, och se: en vit häst, och han som satt på den kallas ”Trovärdig och sann”, och han dömer och strider rättfärdigt., Upp 19:11.

Lagerlöf har ”mer än naturliga ögon”, och hon uttrycker tydligt att ”dikstens gåva kommer ovanifrån”. För dess belöning, framgången, har Selma Lagerlöf alltså inte bara sig själv att tacka, utan även Gud. Brevskrivaren har funnit bevis på att Selma Lagerlöf vill återgälda de gåvor hon fått till skänks från ovan, genom att hon ”sett i tidningarna att di fattiga ihågkommas utav eder”. Denna typ av formulering är vanlig hos brevskrivare som ber om ekonomisk hjälp, men här förekommer den i en uttalat religiös kontext.

Den fattiga modern som ber om kläder till skolbarnen tycks någorlunda säker på Selma Lagerlöfs kristendom. Men andra är osäkra på hennes tro. ”Jag känner icke Doktor Lagerlöfs ställning till Kristus. Kan för min egen del säga, att det är outsägligt stort och underbart att få tillhöra honom, hava fått frälsning genom hans dyra blod och vara besegrad med den helige ande och med glädje vänta hans ankomst och bliva Honom lik”, skriver en kvinna 1928. Hon skickar också en bok och några småskrifter med religiöst innehåll med förhoppning om att de ”skall bliva till välsignelse”.⁴⁴

I ett långt brev från 1928 diskuteras Selma Lagerlöfs förhållande till Kristus av en kvinna från missionsförbundet:

Med anledning av 70-årsdagen och all hyllning genom pressen, ha även mina tankar kretsat kring Doktor Lagerlöf de sista dagarna och jag ber innerligen och av hjärtat att få meddela dessa tankar som rört sig i min inre värld. Då min syster (en ung lärarinna i Småland) och jag samtalade om Doktor Lagerlöfs välkända arbeten, nämnde min syster ordet ”*Kristuslegender*”. Det ordet hade jag aldrig tänkt på i ett sådant ljus förut, och det tände liksom en eld därinne. En eld av kärlek och nitälskan för *Jesus*, mitt livs *konung* och *förlossare*, och det liksom frågade därinne: ”Kan en legend skrivas om honom som lever *i dag* (hebr. 13:8) som dagligen renar och bevarar mitt liv från all synd, som ger mig kraft – medvetet – att vandra i hans efterföljd.” Ehuru jag ej med mina naturliga ögon skådar honom, men den andliga människan som är född av Gud får dväljas ”i hans ansiktets ljus” (Ps 89:16). [---]

I detta brev är det just Kristus-bilden som

⁴⁴ Helsingborg 31/12 1928, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 97, Bl. 213.

står i fokus. Trots allt hon skrivit om Kristus, uppfattar brevskrivaren Selma Lagerlöf som en som inte ”lärt känna Jesus såsom Guds sons vars blod renar från alla synder, och blivit *känd personligen* av honom eller med andra ord *född på nytt* och blivit en ny skapelse i Jesus Kristus”. Brevskrivaren ber för att även Selma Lagerlöf ska finna Jesus och förmå förvalta sitt pund på ett bättre sätt. Då kanske hon kan skriva en legend om hur Jesus lever idag, som brevskrivaren efterlyser.

Ytterligare en intressant aspekt av brevet är att det skrivs på uppdrag av Jesus: ”Vadhelst han säger Eder det gören”. Och därför denna hälsning i Guds namn”. Detta är ett återkommande tema i väckelsebrev. Brevskrivarna uppger ofta att de kontaktar Selma Lagerlöf på grund av en gudomlig ingivelse, som här i ett annat exempel: ”Genom en dröm jag haft under den gångna natten, känner jag mig manad att skriva till Er, helt dristigt. Vi veta ju hurusom Gud ofta talar och vägleder genom syner och drömmar (Apg 2:17, 9:10-12 mfl). Alltnog fick jag i drömmen vittna för Er om den härliga frälsning vi äga i Jesus Kristus [---]”.⁴⁵ Just drömmen nämner brevskrivarna ofta som ett skäl eller förklaring till att de skriver och det behöver inte vara i en religiös kontext. Detta är ett tydligt retoriskt grepp, men det finns en koppling till Selma Lagerlöfs texter, där hon själv beskrivit hur människor blir vägleda genom drömmar.⁴⁶

Majoriteten av de brev som kommer från personer med anknytning till väckelserörelsen vänder sig till Selma Lagerlöf med en förfrågan om ekonomisk hjälp, och många av dessa brev innehåller därför inte någon uttrycklig respons på hennes verk. Detta är inte överraskande, eftersom läsarna i väckelserörelsen ofta var torpare, arbetare eller arbetslösa. I denna grupp

⁴⁵ Ormaryd 17/8 1929, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 57, Bl. 172-174.

⁴⁶ Exempel på detta finns bland annat i *Jerusalem II*, där Gertruds möte med Jesus föregås av två symboliskt laddade drömmar. Också i *En herrgårdssågen* spelar drömmen en central roll för att vägleda Ingrid Berg.

av läsare fanns också en större misstänksamhet mot ”romaner” än andra läsargrupper. Karaktäristiskt för väckelsebrevens är det oväntat jämlika tilltalet, även när det gäller brevskrivare som stod långt under Selma Lagerlöf i samhällets hierarki. Bibelläsningen ger brevskrivarna ett språk och deras röst får auktoritet när den talar ”I Jesu namn”. Detta är ett framträdande drag i brevet från en medlem i missionsförbundet som citerades ovan. Brevskrivaren sitter inne med kunskaper och insikter som Selma Lagerlöf (ännu) inte har. Hon uppmanas att bättre förvalta sitt pund, för att vägleda nutidens folk och rätta till de falska bilderna av Jesus.

”EN GOD SKRIFVARES PENNA”

En viktig aspekt av de religiösa breven till Selma Lagerlöf är den plikt hon anses ha som författare att upplysa de okunniga om kristendomen. Vi såg det i exemplet ovan, där brevskrivaren önskar att Selma Lagerlöf ska ”vägleda nutidens folk”. En begynnande sekularisering är avsläpplig i breven redan från början av 1900-talet. Kristen upplysning är därför ett tema som återkommer i breven. En brevskrivare från 1915 är mer hoppfull om Selma Lagerlöfs förmåga att upplysa folket i religiösa frågor än den ganska kritiska läsaren i avsnittet ovan:

Härmed ber jag värdsamt att få framföra mitt varma tack för den rikedom svenska folket fått genom Eder. Djupast är nog tacket riktat mot mänsklighetens store Fader, som är villig att giva åt människornas barn av sina rikedomar, men därnäst måste det söka sig väg även till den, som velat bruka sig till ”en god skrivares penna” eller ”en ropandes röst”. Ty så har mitt hjärta mottagit Edra skrifter. Jag har setat inför dem i självranssakan, bekännelse och bön.

Måhända – det är mitt hopp – skola Edra skrifter komma att verka väckande, där varken lag eller evangelium kunna få verka.

I känsla av min och hela svenska folkets tacksamhetsskuld blir jag Eder värdsamt mottaga mitt varmaste tack.⁴⁷

Många tacksamhetsbetygelser utdelas i detta

brev. Det första till ”mänsklighetens store Fader”, men därefter är det ”den, som velat bruka sig till en god skrivares penna” eller ”en ropandes röst” som står på tur. ”En god skrivares penna” var ett uttryck som väckesediktaren Lina Sandell använde om sig själv för att gardera sig mot högmod vid världslig framgång.⁴⁸ ”En ropandes röst” refererar till Matt. 3:3 om Johannes Döparen: ”Det är om honom det heter hos profeten Jesaja: En röst ropar i öknen: Bana väg för Herren, gör hans stigar raka”. Även denna brevskrivare betraktar alltså Selma Lagerlöf som ett verktyg i Guds hand och hennes författarskap som förebådande Guds ankomst. Brevskrivaren uttrycker också tydligt att hon inte läser Selma Lagerlöfs texter som skönlitteratur, utan som andaktslitteratur. Hon hoppas också att de kan ha denna ”väckande” funktion för andra läsare, som vanligen inte läser Bibeln. Här är ett tydligt exempel på att Selma Lagerlöf lyckas nå flera olika publikationer med sina verk. Inte bara de redan frälsta kan ha nytta av hennes skrifter – de når ut till dem som inte läser evangeliet.

Det finns andra exempel på att Selma Lagerlöfs skrifter används i en kristen fostran. En skolmagister skriver att han ska använda Selma Lagerlöfs berättelser vid ett föredrag till trettonhelgens julgransfest. ”Då jag inte vill förstöra stämningen med en domedagspredikan men ändå vill ge oss, var och en, en tänkeställare, kan jag inte tänka mig att kunna göra detta på bättre sätt än att ta Doktor Lagerlöf till hjälp”, skriver han. Även han menar att Selma Lagerlöf ”kan predika utan att predika!” och finner ”sant kristliga tankar” uttryckta i författarskapet. Han berömmar särskilt novellen ”Torparen hos Dobbrichsen”, som ”står Vår Herre närmare än mången annan, som kanske anser sig vara säker om saligheten”.⁴⁹

48 Anne Nilsson Brügge, ”Inspirationen heter Gud. Om Lina Sandell, Betty Ehrenborg Posse och Charlotte af Tibell”, *Nordisk Kvinmolitteraturhistoria III. Fadershuset 1800–1900*, huvudred. Elisabeth Møller Jensen, Höganäs 1993, s. 174.

49 Ålsäng 4/1 1935, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 30, Bl.

47 2/2 1915, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 98, Bl. 167.

”Torparen hos Dobbrichsen” är en novell som trycktes i samlingen *Höst* 1933. Novellen diskuterar en teologisk fråga. Den handlar om en fattig torpare som går på ett bönemöte i en bondstuga. Predikanten försöker skrämja församlingen till väckelse genom att tala om helvetet, med torparen kan inte bli omvänd och få salighet hur gärna han än vill. På vägen hem säger han till några av sina torparkamrater ”När en har varit torpare hos Dobbrichsen i all sin tid och så ska komma till helvetet, när en är död, så har en inte mycket glädje av att en har blivit till”.⁵⁰ Orden spred sig och blev som ett ordspråk och till slut får berättarjaget höra dem. Frågan om det verkligen inte finns något hopp för torparen förföljer berättaren, som försöker berätta vidare hans historia så att den får ett lyckligt slut. Om han inte kunde omvända sig kunde han kanske få salighet genom att rädda någon människa från döden, men ”sådant där, det var ju goda verk och det räknades inte”.⁵¹ En nyårsnatt drömmer berättaren om att torparen ställs inför Gud efter sin död. Men Gud är prosten Werme i Sunne och himlen är salongen i prostgården. Werme slår upp torparen i husförhörboken och släpper sedan in honom i salongen. Budskapet från Gud/prosten Werme är att det goda arbete torparen utfört i hela sitt liv ”räknas mer än något annat”.⁵²

Berättarjaget skapar hela tiden distans och osäkerhet kring berättelsen, som uppges vara hämtad från hennes barndom. ”Kanske att han [predikanten] var en kolportör, som var utsänd från något missionssällskap, eller kanske att han predikade på egen tillskyndan.”⁵³ Men det finns i alla fall en tydlig udd riktad mot den väckelse som fäster större vikt vid omvändelse, vittnesmål och syndabekännelse, än vid de goda

handlingar man utfört i livet. Man skulle kunna tolka berättelsen som ett uttryck för en luthersk livssyn, där arbetet i nästans tjänst också är en gudstjänst. Men på ett för Selma Lagerlöf karaktäristiskt vis tas de teologiska frågorna ned på ett vardagligt plan, som när Gud får gestaltas av prosten Werme (också han, kan man tänka, en representant för ”den gamla tron”) och himmelriket av prostgårdssalongen.

Skolmagistern använde alltså denna berättelse i uppbyggligt syfte, om än inte direkt i undervisning. Flera andra brevskrivare efterfrågar läromedel i kristendom. En som sitter i fängelse skriver att han i sin ungdom var ointresserad av kristendom, men att han ägnat sin fängelsetid åt flitig läsning ”af Guds ord”. ”Nu torde det vara en af många erkänd sanning, att kristendomsundervisningen i våra småskolor och folkskolor lemnar mycket öfrigt att önska; att den meddelas på ett sätt så själsdödande, som vore det denna undervisnings egentliga mål, att hos det uppväxande släktet väcka den lifligaste leda vid allt hvad Gud och Guds ord heter, en sträfvan som också vinner en sorgligt lycklig framgång.” Brevskrivarens ärende är att uppmana Selma Lagerlöf att ”gifva barnen en efter deras sinne lämpad lärobok om vår Frälsares lefverne”. Detta brev förmedlar en bild av Selma Lagerlöf som en omtyckt pedagog och läroboksförfattare. Inte bara *Nils Holgersson* (1906–1907) nämns, utan också *Kristuslegender*, vars användning just som litteratur för barn i pedagogiskt syfte framkommer även i andra brev.

Brevet ger också en belysande bild av en skola i omvandling. Nya läroböcker för andra ämnen, såsom abc-böcker och läroböcker i geografi och historia ”tillhandahålls till ett jämförelsevis billigt pris”, men är ändå ”väl och lättfattligt skrivna, tryckta på godt papper men försedda med goda illustrationer”. Kontrasten är stor till kristendomsundervisningens läroböcker. Det är som om man ”ej skulle kunna få dem nog afskräckande både till framställningsätt och

80-81.

50 Selma Lagerlöf, *Höst. Berättelser och tal av Selma Lagerlöf*, Stockholm 1933, s. 121.

51 Ibid. s. 123.

52 Ibid. s. 126.

53 Ibid. s. 120.

utstyrsel”. Utöver dessa brister i den pedagogiska utformningen av läromedlen, invänder brevskrivaren också mot undervisningsmetoden att lära bibelberättelser och bibelcitat utantill, utan att inrikta sig på förståelsen. Elevernas barnatro saboteras på detta sätt av en disciplinär och auktoritär pedagogik. Det är särskilt olyckligt i ”de kristendomsfientliga tider” som råder enligt brevskrivaren.⁵⁴

NYANDLIGHET

I breven ser man också spår av de nyandliga rörelser som börjat växa fram mot slutet av 1800-talet, såsom spiritism, antroposofi och teosofi. Dessa läsare uppfattar inte Selma Lagerlöf som en kristen författare, utan snarare som en icke-materialist med intresse för, och kanske kunskap om, andevärlden. Särskilt *Körkarlen* inbjöd till denna typ av läsning när den kom ut 1912.

Högt ärade Doktor Selma Lagerlöf,

Med synnerligen stort intresse har jag – och många med mig – läst Eder senaste bok *Körkarlen*. Den som själv vet huru sällan människorna skänka ens en tanke åt översinnliga ting och andevärlden omkring oss (jag är icke spiritist!), måste ju glädja sig åt att en dylik bok framkommer från en person, vars ord äga betydelse i vidaste kretsar. Många ha velat anse denna bok som en fantasidikt, för mig är den emellertid något helt annat, mycket mera. Är det förmåtet att fråga vad som givit idén till densamma?⁵⁵

Körkarlen tolkas inte som en spökhistoria eller en ”fantasidikt”, utan tolkas i en andlig kontext. Brevskrivaren berättar inte vad hon menar att *Körkarlen* säger om andevärlden, men menar att det är bra att en inflytelserik person fäster människors uppmärksamhet på översinnliga, och inte bara materiella ting. Andra brevskrivare är mer specifika i sin tolkning. En av dem uppger sig vara studerande vid ”Centrum för occult forskning, Teosofiska huvudkvarteret Adyar”.

54 Stockholm 9/6 1913, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 57, Bl. 6-10.

55 Norrköping 14/6 1913, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 78, Bl. 128.

Han finner Selma Lagerlöfs beskrivning av ”nästa värld (Astrala) ur rent teknisk synpunkt i sina detaljer så tillfredsställande motsvara verkligheten”. Han välkomnar *Körkarlens* andliga budskap och tror att den kommer att framkalla ”nya och väckande tankar på det tillsynesvarande olösliga problemet liv – (sk.) död”. Det inskjutna ”sk” markerar att teosoferna hade en annan syn på döden som betonar själens fortsatta liv. Just detta synsätt utvecklas ytterligare i brevet:

Huru helt annorlunda ter sig ej lifvet för människan, då den genom kunskap af naturens oss närmaste liggande värld, kommit till insikt om att där råder samma lagbundenhet som här, att kroppens afkastande – som kan ske utan dess död – är liktydigt med lif – intensivare, härligare lif, emedan Egot då aflagt sitt tätaste hölje, kommit *närmare* sitt sanna hem. Då få vi lära oss vikten o. ansvaret af denna sänings- o. lärotid härnere, instämma åtminstone vi teosofier af fullaste hjärta i ”Körkarlens” nyårsbön: Gud, låt min själ komma till mognad innan den* skall skördas!

*(d.v. säga: kroppen från den fysiska världen).⁵⁶

Brevskrivaren gör alltså en teosofisk tolkning som är konkret förankrad i texten. Det framgår inte klart om han menar att Selma Lagerlöf har skildrat den astrala världen på ett trovärdigt sätt för att hon har kännedom om teosofins tankar, eller för att hon är ovanligt klarsynt och öppen för det översinnliga. Men att teosoferna ser en affinitet mellan den världsåskådning de finner i Selma Lagerlöfs författarskap och den teosofiska filosofin bekräftas i flera andra brev. En läsare skriver redan 1892 efter att ha läst *Gösta Berlings saga*, att ”det ha legat mycket för mig under det jag läst er bok, hur nära ni i så många afseenden står det teosofiska åskådningssättet”.⁵⁷ Denna

56 30/1 1913, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 103, Bl. 26-26.

57 Brev från Carin Scholander, Stockholm 1892, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 183, Bl. 118-119. Carin Scholander introducerade Annie Besant och Madame Blavatsky i Sverige genom biografiska skrifter och översättningar; *Annie Besant. Några biografiska data. Samlade ur spridda källor af C.S., Göteborg 1894. Vegetarismen i teosofiens ljus. Föredrag. Öfvers. af C.S. Tystnadens röst och andra avhandlingar ur De*

brevskrivare uppmanar Lagerlöf att ta del av teosofiska skrifter. Även den läsare som tolkade *Körkarlen* teosofiskt sänder några skrifter om teosofin och uppmanar Lagerlöf att höra av sig för mer information. Man kan alltså se brevet som en inbjudan till den teosofiska rörelsen. *Körkarlen* är ett bra exempel på en text som används olika av olika läsare. Kritikerna var skeptiska till romanens estetiska utformning och till dess moraliskt/didaktiska tendens – eller karaktär av ”predikan”, som Nils Erdmann skrev.⁵⁸ För Frälsningsarmén var *Körkarlen* framför allt en positiv beskrivning av deras sociala verksamhet och för många vanliga läsare var det den av Selma Lagerlöfs berättelser som tydligast beskrev en verklighet präglad av fattigdom, sjukdom och våld inom familjen.

Det finns fler brev från personer som var aktiva inom teosofin eller hade intresse för teosofi och antroposofi. En kvinna ber Selma Lagerlöf att hon ska skriva om ”mystiska och underbara fenomen, av vilka fakta äro kända av Er; även historier grundade på sådana fenomen behandlade med fantasi” till en teosofisk tidskrift. Selma Lagerlöf inbjuds också till Tempelskolan på Visingsö. Den teosofiska ledaren Katherine Tingley upprättade 1907 ett teosofiskt huvudkvarter på Visingsö i Vättern. Hon ville också förverkliga ett teosofiskt bildningsprojekt grundad på ”raja yoga”-pedagogiken, som också brevskrivaren hänvisar till. Både detta brev och det som tidigare citerades, ger intrycket av att teosoferna betraktade Selma Lagerlöf som en allierad i andligheten. De visar sin uppskattning, bjuder in och vill intressera Lagerlöf för att engagera sig mer i teosofin. Det brev från 1929 där tempelskolan nämns, innehåller också

en kärleksförklaring till Selma Lagerlöfs författarskap, som brevskrivaren följt sedan debuten i *Idun*. Hon läser också Lagerlöfs böcker högt för sina barn: Hon berättar också följande historia om barnens Lagerlöf-läsning:

Min yngste son skulle pröva in i klass 1 i skolan. En äldre bror väntade utanför klassrummet för att vara till hjälp om så skulle behövas. Plötsligt kommer storebror hemspringade, rusar in röd och flämtande, och utropar: ’Mamma, Sven är förlorad!’ ’Vad är det, vad har hänt?’ frågade jag. ’Han har på lärarens fråga vad Jesus gjorde i templet vid tolv års ålder, svarat, att Jesus blåste i ett horn. Läraren har frågat mig, om Sven drev med honom.’ Jag förstod genast vad som hänt, men innan jag fattat mig, sade vår kokerska, som varmt deltog i familjens sorg och glädje: ’Vad är det för en lärare, som inte har läst Selma Lagerlöf!’ Det blev det förlösande ordet. Vi började alla skratta. Någon måste ha upplyst läraren, ty Svens svar på denna fråga blev ej till hinder för hans inträde i skolan.⁵⁹

Den berättelse som alltså inte bara den bildade medelklassfamiljen, utan även kokerskan självklart kände till, är ”I templet” i *Kristuslegender*. Texten bygger på Luk 2:41–52, som beskriver hur den tolvårige Jesus talar med de visa i templet. Selma Lagerlöf har dramatiserat historien genom att låta Jesus genomföra tre mirakler: han går igenom Rättfärdighetens port, han passerar Paradisets bro och han blåser i luren, som kallas Världsfurstens röst, som sägs kunna församla alla jordens folk under sitt välde.⁶⁰

Brevskrivarens redogörelse är intressant på flera sätt. Den bekräftar att *Kristuslegender* just genom högläsning användes som uppbygglig lärobok för barn. I detta fall har den ersatt bibelordet som källa till kunskap om Jesu liv, vilket också, om man får tro brevskrivaren, godtogs av läraren. Att kokerskan känner till texten betyder inte med nödvändighet att hon själv har läst den. Den kan ju också ha kommit till hennes kännedom just för att den lästs högt i hemmet där hon arbetade. Men hennes återgivna replik

gyllene föreskrifternas bok. Till dagligt bruk för lärjungar återgivna på engelska och försedda med noter av H. P. B., Stockholm 1912. Hon utkom med skriften *Om skillnaden mellan teosofi och spiritism*, Stockholm 1907.

58 Maria Karlsson, ”Inledning”, *Körkarlen. Textkritisk utgåva utgiven av Jenny Bergenmar, Maria Karlsson och Petra Söderlund*, Svenska vitterhetssamfundet, Stockholm 2009, s. xxv.

59 Point Loma, Californien, U.S.A. 11/11 1929, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 172, Bl. 126-128.

60 För denna dramatisering har sannolikt även *Tomas barndomsevangelium* legat till grund.

tyder på att man åtminstone kunde förvänta sig av personer med utbildning att de hade Selma Lagerlöfs författarskap aktuellt. Brevskrivarens sätt att återge händelserna är också intressant. Det är ett litterärt framställningssätt, där händelserna framställs dramatiskt och får en humoristisk avslutning. Replikerna markeras med också skiljetecken. Detta är inte heller ovanligt – breven blir svar på Selma Lagerlöfs texter, inte bara innehållsmässigt, utan också stilistiskt.

EN GUDABENÅDAD FÖRFATTARE

De brev som innehåller religiösa läsningar av Selma Lagerlöfs författarskap tilldelar henne också olika författarroller. Hon är ”en god skrivares penna” och har kanske även ”mer än naturliga ögon”. Detta är två sätt att uttrycka att Selma Lagerlöf är Guds verktyg i sitt författarskap – eller kanske Guds verktyg i berättelsen om frälsningshistorien. För nutida läsare, som är bekanta med hur Selma Lagerlöf i kritiken och litteraturhistorieskrivningen fränkänts medvetenhet och betraktas som förmedlare av ett sagostoff, kan denna författarroll verka misstänkt bekant. Men breven förmedlar inget intryck av att Selma Lagerlöfs konstnärliga begåvning förminskas av det gudomliga uppdrag som många anser henne ha. Tvärtom är det just en konstnärlig bedrift att kunna ”predika utan att predika”. Det är en förmåga att översätta det andliga till det vardagliga och konkreta. Detta framhålls i uppmaningarna till Selma Lagerlöf att skriva en lärobok i kristendom. Hennes texter, såsom ”Torparen hos Dobbrichsen” anses också fungera som konkreta gestaltningar av teologiska problem.

Gemensamt för de religiösa läsningarna är att synen på textens och författarens autonomi är annorlunda. Selma Lagerlöf talar med Guds röst och texten tillmäts inte i första hand estetiska kvaliteter eller ett underhållnings- eller bildningsvärde. I en religiös läsning betraktas

texten snarare som ord som Selma Lagerlöf har i uppdrag av Gud att förmedla – eller som hon misslyckas med att förmedla. Om det är Gud som skänkt Selma Lagerlöf hennes begåvning, måste den också användas för att sprida ett kristet budskap eller i alla fall en anti-materialistisk livssyn. Teologen Paul J. Griffiths menar att religiös läsning kan beskrivas som motsatsen till konsumtionsläsning, som betraktar texten som förverkad när den är färdigläst. Den religiösa läsningen drivs däremot av ”reverence”, vördnad inför texten, som betraktas som en källa till visdom. Därför är texten inte förverkad efter en genomläsning, utan inbjuder istället till omläsning.⁶¹

Ett intressant resultat av denna undersökning av allmänhetens brev till Selma Lagerlöf, är att denna äldre läsart är så tydligt representerad. Läsarna återkommer till texten, läser och begrundar, ofta samma textställe eller samma korta avsnitt. Tiden för Selma Lagerlöfs författarskap är långt efter vad Rolf Engelsing har kallat ”läsningens revolution”, som förändrade allmänhetens läsvanor från intensiv läsning av få texter i uppbyggligt syfte, till extensiv läsning av ett stort utbud av texter för underhållning eller estetisk upplevelse.⁶²

Att lära sig utantill kan vara en del av skolans fostran, men detta sätt att läsa kan också betyda att det finns ett visst syfte med att återkalla textstället, nämligen för att få kraft och vägledning, ungefär som med bibelord.

Att Lagerlöfs verk kunde ha denna funktion understryks av en utgåva som *Mårbackablomster ur Selma Lagerlöfs arbeten samlade till en födelsedagsbukett ihopbundna av Valborg Olander*, utgiven till Selma Lagerlöfs födelsedag 1933.⁶³ Dessa utvalda blommor ur Selma

61 Paul J. Griffiths, *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, Oxford 1999, s. 40ff.

62 Rolf Engelsing, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800*, Stuttgart 1974.

63 *Mårbackablomster ur Selma Lagerlöfs arbeten samlade till en födelsedagsbukett ihopbundna av Valborg Olander*, Stockholm 1933.

Lagerlöfs verk överensstämmer väl med en av de genrer som understödjer en religiös läsning enligt Griffith, nämligen *florilegium*. Det är en antologi, bestående av "small but fragrant textual blooms culled from many different works and arranged together into a new work for the delectation and improvement of other readers".⁶⁴ Ofta är utdragen arrangerade tematiskt, i *Mårbackablomster* under rubriker som "Livet" och "Döden".⁶⁵ *Mårbackablomster* är en konkret manifestation av författarskapet såsom det används av många religiösa läsare. De återvänder till texterna, de läser om samma avsnitt och uppger ibland att de kan återge dem utantill. Läspraktiken bär i många fall alltså betydande likheter med bibelläsningen. Man läser för att tillgodogöra sig en särskild etik, få livsinsikt och vägledning.

Sammantaget kan man säga att Selma Lagerlöf betraktas som en andlig auktoritet med bred attraktionskraft. Hon är en person man kan vända sig till med frågan "Vem var människosonen?", som en brevskrivare undrar 1931.⁶⁶ "Jag skriver till Eder i tron på vår frändskap i andens värld", börjar brevet och i ett avseende tycks brevskrivaren ha rätt. Det är inte i första hand en doktrinär kristendom som brevet ger uttryck för, utan snarare ett andligt sökande som avvisar materialismen, "tron på det mänskliga förståndet som det enda av trefaldigheten".⁶⁷ Det är också så Selma Lagerlöf ofta formulerar sin egen livsåskådning. "Jag är också alldeles övertygad om att inget misstag är så stort som materialisternas, som förneka det andliga, men naturligtvis tror jag inte på att någon religion är riktig." Så skriver hon till väninnan Elise Malmros.⁶⁸ Kanske var det alltså inte så att

hennes misstro mot kristendomen ökade på 1930-talet, utan snarare att den blev mer synlig. Elov Tengblads tal i Uppsala och det kritiska brevet från prästfrun som invänder mot den negativa skildringen av prästerskapet i *Anna Svärd*, tyder på att Selma Lagerlöf blev mer öppen med sin kristendomskritik, även om den inte i sig var ny. Sitt tal till det ekumeniska mötet i Stockholm 1925 avslutade hon med följande uppmaning:

Låt oss höra! Låt oss lyssna! Han, vars stämma genom världskrigets åskor tillropade oss enighet, talar också till oss genom sin ringa tjänarinns ödmjuka skapelse. "Enighet" tillropar hon oss, "enighet mellan reformert och lutheran, mellan protestant och grek, mellan grek och katolik, enighet mellan kristna och icke-kristna, enighet, enighet, enighet mellan all jordens folk."⁶⁹

Den tjänarinna som omtalas är Anne Spafford, förebilden till Mrs Gordon i *Jerusalem* och grundare av den amerikanska koloni i Palestina som bönderna från Dalarna anslöt sig till. Talets berättelse om Anne Spafford är en pendang till *Jerusalem* som ger gordonisternas tro i en mer positiv belysning än i romanen. Samtidigt som denna humanistiska, men inte uttalat kristna hållning kunde stöta bort läsare, gjorde den att Selma Lagerlöf kunde omfamnas av fler läsargrupper än bara de troende. Hennes användning av ett litterärt stoff hämtat från en kristen tradition, såsom i *Kristuslegender*, och skildringar av religiösa rörelser i samtiden, såsom Frälsningsarmén och kampen mellan den gamla tron och väckelsen i *Jerusalem*, tolkas av läsarna som tecken på att Selma Lagerlöf delar deras kristna tro, eller att en gudomlig inspiration styr hennes skrivande. Selma Lagerlöfs religionskritik får alltså förhållandevis litet genomslag. Hon lyckas vinna läsare både bland de liberala kristna och väckelserörelsen.

Formuleringen "predika utan att predika" är

64 Griffiths, s. 55.

65 Jfr ibid. s. 99.

66 Motala trettondagen 1931, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 66, Bl. 117.

67 Ibid.

68 Brev från Selma Lagerlöf till Elise Malmros, Mårbacka, daterat 1910 av annan hand, *Selma, Anna och Elise. Brevväxling mellan Selma Lagerlöf, Anna Oom och*

Elise Malmros åren 1886–1913, utg. av Lena Carlsson, Landskrona 2009, s. 435.

69 Selma Lagerlöf, "Enighet. Uppläst på ekumeniska mötet i Stockholm 1925, tryckt i *Höst*, Stockholm 1933, s. 248.

Summary

TO PREACH WITHOUT PREACHING. RELIGIOUS READING PRACTICES IN THE PUBLIC'S LETTERS TO SELMA LAGERLÖF 1891–1940.

As a source for investigating reading in history, letters from readers to authors may provide important information as to different modes of reading employed, as well as the social context of reading and using literature. In the case of Swedish Nobel laureate Selma Lagerlöf, there is an unusually large collection of letters from her readers, written between 1891 and 1940, held in the National Library of Sweden. This article discusses one of the more conspicuous reading practices visible in the letters, namely readings within a religious context. The letters prove that many contemporary readers perceived Lagerlöf as a Christian author, despite her own critical or hesitant attitude towards the church. The readers address her on questions of faith, in some cases describing the reading of her text as a religious experience or observing that her texts may serve as a substitute for the Bible in a secularized society. In the article letters placing Lagerlöf's authorship in relation to the church, to revivalist movements, and to new spiritual movements are discussed, as well as specific religious modes of reading of literature. The conclusion is that a religious reading where the text is considered a source of wisdom and guidance, reread and remembered by heart, is represented in the letters. This is an interesting example of a pre modern mode of reading, which differs from reading practices focused on entertainment and consumption.

KEYWORDS:

History of reading, letter writing, Church History, Selma Lagerlöf, literature reception

karaktäristisk och återkommer i olika variationer. Breven ger också exempel på att Selma Lagerlöfs texter användes på detta sätt. Elise Malmros skriver i brev till Selma Lagerlöf att hon läser "Legenden om fågelboet" för sin gamla sjuka mamma. "Det passar henne bättre än predikningar".⁷⁰ Elsie Malmros utgav själv *Arbetsstugornas andaktsbok* 1909. Det var en andaktsbok som vände sig till barn med lättillgängliga betraktelser, eftersom "Det inte är så lätt för våra dagars barn att gå rakt fram till Jesus", som hon skriver i inledningen.⁷¹ Boken är ett bevis på behovet av att förnya läroböckerna i kristendom, vilket också, som framkommit i detta avsnitt, diskuteras av flera brevskrivare.

Många läsare uttrycker uppfattningen att Selma Lagerlöf har en särskild förmåga att skriva om och förstå en andlig verklighet. En brevskrivare från 1908 sammanfattar detta med orden: "Jag har i D:r Lagerlöfs böcker särskildt lärt mig beundra den märkliga inblick i andevärlden som man finner i dem, samt Eder tro på det godas seger och kärlekens förlösande makt. Särskildt har jag fäst mig vid majorskans kärlekssaga i 'Gösta Berling' samt vid 'En herrgårdssägen'. Likaledes finner jag 'Herr Arnes penningar' vara ett märkligt arbete i detta afseende".⁷² Den "märkliga inblick i andevärlden", som både denna läsare och andra finner i Selma Lagerlöfs berättelser, överförs på författaren själv. Selma Lagerlöf får då något av siare eller medium över sig. Hennes konstnärliga förmåga är sammankopplad med hennes förmåga att se saker inte andra ser och hennes texter blir något annat än bara litteratur – de blir vägvisare på livets väg.

70 Brev från Elise Malmros, 9/4 1909, citerat från *Selma, Anna och Elise. Brevväxling mellan Selma Lagerlöf, Anna Oom och Elise Malmros åren 1886–1937*, del 1, utg. Lena Carlsson, Landskrona 2009, s. 414.

71 Elise Malmros, "Förord", *Arbetsstugans andaktsbok*, Lund 1909. Se även *ibid.* s. 425.

72 Strömstad 21/3 1908, Kungl. biblioteket, L 1:1, pärm 197, Bl. 187.



Porträtt från år 1900.
(Mårbackastiftelsens arkiv)

172

"Vår Gud är ju i
himmelen;
han kan göra vad
han vill."

Genom en dröm jag
hafte under den gångna
natten, känner jag mig
manad skriva till Er,
helt dristigt.

Ti veta ju huru som
Gud ofta talar och
vågleder genom syner
och drömmar. (Spp. 2:17)

Och svarat (N.O.s)

238

Köpenhamn, d. 31 Jan 1929.

Doktor Selma Lagerlöf
Mårbacka.

Om jag nåt genomläst det af eder bati "Somma Gåsar"
kännt mig mycket uppsatt på att jag
allmänheten en så med nyfikenhet om en
prests karaktär, der jag tror om öfverensende med
att jag säger eder min mening. Jag har uppe-
hållet i ett allvarligt, skönt och ärligt presthem
skäran min mor, som var dotter till den för sin
tid mycket verksamme och djupa allvarlige
Pastor Ringberg i Källa, som blev till en stor vä-
lgörande för många. Hans båda söner, min
Morrs bröder, blevo sedan framstående, ändersta
Moran, Bröders båda två i Kållanar skift. Min
Morrs betydande ärdstämme, är en frönlig, var om
högsta präst, som är söner 70 år och som efter 40
år tjänstgöring är till en varm intresserad för
att kall en värdig förtjänande ungdomens och
föreläsning, om den i förvaltningshuset om

2 exemplar på brevsidor som båda diskuteras i artikeln.
(Selma Lagerlöf-samlingen, Kungl. biblioteket. Fotograf: Maria Karlsson)

INGMAR BROHED

Carl-Edvard Normann, forskaren, läraren, personen



Han föddes i Eda i Värmland men växte upp i Skåne. Efter skolgång i Kristianstad, hans far var kyrkoherde i Ivö, tog han studentexamen vid Katedralskolan i Lund 1930 och blev student vid Lunds universitet samma höst först vid teologisk och sedan vid filosofisk fakultet. Ämnena

där var filosofi och historia. Denna dubbla grundutbildning tog sammanlagt nio år. Men samtidigt hade han långa lärarförordnanden vid skolor på olika håll i landet. Han påbörjade 1938 forskarutbildning i kyrkohistoria med professor Hilding Pleijel som ledare. Han blev

teol lic 1944, mitt under kriget. Doktorsavhandlingen ventilerades i februari månad 1948 och medförde omedelbart docentkompetens och docenttjänst i kyrkohistoria.

Avhandlingen hade titeln *Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede*. Det märks att den är tillkommen i en lundensisk kyrkohistorisk forskningsmiljö. Som docent från 1925 och som professor sedan 1938 hade Hilding Pleijel publicerat ett stort antal böcker om främst svensk kyrkohistoria under 1600- och 1700-talen. Han hade också 1935 tryckt den stora sammanfattningen av epoken i femte volymen av Svenska kyrkans historia, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680–1772. Normann blev en del av denna forskningsmiljö, där Pleijel också 1938 initierat regelrätta forskarseminarier i kyrkohistoria. Detta framgår av de handskrivna och justerade protokollen som fördes vid seminariet. Det var Pleijel och hans forskning som var den direkta impulsen till ämnesvalet, vars text undan för undan prövades vid forskarseminariet. Men det fanns också andra som stöttade. I förordet nämner Normann särskilt professorn i praktisk teologi och kyrkorätt Sven Kjöllnerström. Han hade följt Carl-Edvard Normann från skoltiden. Det var främst den kyrkorättsliga problematiken som intresserade Kjöllnerström. Normann hade ventilerat flera avsnitt av avhandlingen på Kjöllnerströms forskarseminarium. Denne hade också läst hela avhandlingen i manuskript och korrektur. Professor Anders Nygren hade läst delar av avhandlingen. Normann var en stor beundrare av Anders Nygrens teologi.

Av inledningen till doktorsavhandlingen framgår också att det egentligen var forskningsproblem under frihetstiden som intresserade Carl-Edvard Normann, framför allt statsrättens frigörelse från teologin. Men för att lösa dessa menade han sig först behöva analysera stormaktstidens syn på det karolinska enväldet vid slutet av 1600-talet. Materialet utgörs främst av

den samtida akademiska undervisningen, predikolitteratur och material publicerat regionalt i de olika stiftet. Genom hela undersökningen förs en statsrättslig, kyrkorättslig och teologisk analys.

Man kan konstatera att den är en lärd, uppslagsrik och noggrann avhandling, som också gav omedelbar docenttjänst. Samtidens mycket positiva bedömningar i recensioner och sakkunnigutlåtanden har hållit sig över tiden. I det fjärde bandet av Sveriges historia 1600–1721, 2011, vilar huvudförfattaren Nils Erik Willstrands framställning av ”Det svenska Israel” i hög grad fortfarande på Normanns drygt sextioåriga tolkning. Docenttjänsterna var vid denna tid tidsbegränsade tre plus tre år och i huvudsak inriktade på fortsatt egen forskning med marginell undervisningsskyldighet. Carl-Edvard Normann visste, att om han skulle få möjlighet till ytterligare framtid vid universitetet efter 1954, gällde det att ta tillvara dessa sex år.

Han arbetade intensivt främst i Riksarkivet i Stockholm och vid sitt skrivbord i Lund. År 1952 kom en ny stor monografi på nästan 450 sidor. Den hade titeln *Cleri committialis cirkulär 1723 – 1772*. Därmed var han inne på sitt huvudsakliga forskningsområde, frihetstidens kyrkopolitik och idéhistoria, allt sett i ett statsrättsligt och kyrkorättsligt perspektiv. Under frihetstidens riksdagar utfärdade prästeståndet cirkulärbrev till domkapitlen om de beslut som fattats under riksdagen. Detta var ett led i prästeståndets försök att etablera sig som en kyrklig överstyrelse. Normann letade upp alla dessa cirkulärbrev och tryckte dem nu i en särskild textedition till hjälp för framtida forskning. Men framför allt utredde han frågan om prästeståndet vid riksdagen som kyrkligt centralorgan under frihetstiden och förhållandet mellan prästestånd, riksdag och domkapitel. Dessa kapitel har underrubriken ”En historiskt-principiell orientering”.

Ytterligare två år senare kom den tredje

monografin med titeln *Lundastiftets prästerskap och 1731 års kyrkoordningsförslag*. Den var av betydligt mindre omfång än den stora monografin två år tidigare, 124 sidor. Ämnet var också tydligt avgränsat. År 1731 utkom ett kyrkoordningsförslag, som sändes ut bl a till domkapiteln. Carl-Edvard Normann undersökte i denna bok hur förslaget togs emot av prästerna i Lunds stift och hur domkapitlet sedan helt avvisade förslaget. Det finns ett stort material bevarat i Lunds domkapitels arkiv och han kunde därför i detalj följa den regionala debatten. Förslaget fastställdes aldrig.

Att studera Skånes kyrkohistoria hade ett särskilt intresse för honom eftersom han hade ett danskt-skånskt ursprung och kunde konstatera särarten i det skånska kyrkolivet.

De sex docentåren var nu förbi men Carl-Edvard Normann erhöll nu en s.k. forskardocenttjänst. Han kunde stanna kvar vid universitetet ytterligare en tid och började nu meritera sig för att efterträda Hilding Pleijel som professor. Pleijel skall gå i pension år 1960. För att se hur han låg till bland tänkta framtida sökanden i Lund sökte han professuren i kyrkohistoria i Uppsala och uppfördes på tredje förslagsrum. När jag långt senare frågade honom varför han sökt professuren i Uppsala gav han ett tredelat svar. Sven Göransson skulle med sin mycket stora och djupa produktion närmast självklart få denna tjänst. Han ville emellertid veta vad de sakkunniga tyckte om hans hittillsvarande vetenskapliga meritering. Han ansåg det som sin skyldighet att eftersom han hade en forskardocenttjänst, en rekryteringstjänst för professorer, att söka professuren. Han var intresserad av att bli placerad före några andra tänkta sökanden i Lund. Den han närmast tänkte på var Hans Cnattingius som uppförts på andra förslagsrummet. Därför skrev han 1956 s k Erinringar som också trycktes. Med kännedom om Normanns integritet och absoluta ärlighet är jag övertygad om att svaret var uppriktigt. När jag något senare talade med Hilding Pleijel om samma

sak gav han ett liknande svar på varför han sökt professuren i Uppsala 1937. Gunnar Westin fick då professuren i Uppsala och Hilding Pleijel den i Lund 1938. Jag gjorde samma manöver 1977 när jag sökte professuren i Uppsala med motivationen att jag innehade en av de två docenttjänsterna i landet. Jag fick inte tjänsten i Uppsala men väl den i Lund följande år. För att fullfölja denna utblick har Anders Jarlert gjort samma erfarenhet. Det är svårt för en kyrkohistoriker att ta sig från Lund till Uppsala. Men å andra sidan är det nästan lika svårt att företa resan från andra hållet. Endast Hjalmar Holmquist lyckades med detta när han som uppsaliensare blev professor i kyrkohistoria i Lund 1909.

Men nu tillbaka till Carl-Edvard Normann. Han hade fått en gynnad forskardocenttjänst och arbetade nu med sin fjärde monografi med titeln *Enhetskyrka och upplysningsidéer i svensk religionspolitik vid 1700-talets mitt*. Den förelåg i korrektur när professuren i Lund skulle tillsättas 1960 men trycktes först tre år senare. Det problem han nu studerade var hur enhetskyrkans ideal slutgiltigt bröts ned under frihetstiden och vad detta fick för konsekvenser för religionspolitiken vid riksdagen. Han var äntligen framme vid det som verkligen intresserat honom från början, frihetstiden och dess religionspolitik. Allt han tidigare publicerat var egentligen förarbeten.

Jag menar att denna till omfånget inte särskilt tjocka bok, knappt 300 sidor, är en av de viktigaste kyrkohistoriska arbeten som publicerats om frihetstiden. Det otryckta materialet från frihetstidens riksdagar är enormt. Det krävdes en stor analytisk förmåga att tränga in i dessa arkivmassor med utmejslade frågeställningar och komma fram med ett resultat av verklig hög vetenskaplig kvalitet.

Med dessa fyra monografier under perioden 1948 – 1960 sökte han professuren i Lund och utnämndes till professor 1 juli samma år. Vid denna tid var det uteslutande den egna forskningen som var meriterande och några andra

hänsyn togs inte. Många år senare gjorde han vid ett tillfälle en kommentar till mig: Vad skulle jag gjort om jag inte blivit professor? Jag svarade att då hade Du nog tjänstgjort som lektor vid ett läroverk i en stiftsstad. Han gillade inte det svaret. Han hade prövat på lärartjänst just i en stiftsstad, Skara. Hans erfarenheter var inte positiva. Men nu var han stolt över att vara professor i teologi vid Lunds universitet. Hedrad var han också av att senare vara fakultetens representant i Lunds domkapitel och i Svenska kyrkans kyrkomöte. Han var djupt förankrad i Svenska kyrkan men inte prästvigd. Han hade inte känt sig kallad därtill, även om han i sin ungdom predikat något, enligt tidens sed iförd bonjour.

LÄRAREN

I drygt tjugofem år hade Carl-Edvard Normann helt kunnat koncentrera sig på egen forskning. Han var nu 48 år och de närmaste två decennierna skulle han verka som professor med en helt annan disposition av egen tid. De första åren höll han offentliga föreläsningar i en lärosal på andra våningen i universitetshuset. På något sätt lyckades han sedan dra sig ur denna skyldighet. Jag hörde honom föreläsa år 1961. Han utgick från sina senaste forskningar om frihetstiden och dess idémässiga förutsättningar samt om relationen mellan stat, religion och kyrka. Han läste från katedern upp sitt handskrivna manuskript utan större kontakt med studenterna. När klockan slog slutade han tvärt och startade om utan inledning nästa föreläsningstillfälle. Det var inte lätt att hänga med. Han förutsatte nog att vi hade betydligt större kunskaper än vi faktiskt hade. Man fick verkligen koncentrera sig. Lyckades man med detta började man förstå hans framställning och ana hans personlighet. Det var i alla fall en liten grupp studenter som fick intresse för ämnet. I regel kom doktoranderna ur denna lilla grupp. Normann trivdes uppenbarligen inte med föreläsningformen.

Han kände sig bättre hemma i seminarie-

miljön, i den mindre gruppen. Varje termin genomförde han tre seminarierier. Proseminarieövningarna för ett betyg, som var obligatoriska för alla, hade år efter år temat "Källkritik och därmed sammanhängande problem". Professorn delade ut uppgifter till var och en. Det kunde vara referat ur en text som skulle analyseras, exempel på historieförfalskningar, tendenskritik, etc och sedan ledde han diskussionen över uppgifterna. Grundkonstruktionen tror jag han övertagit från Pleijel, men han bytte ut uppgifterna någorlunda regelbundet. Det var under diskussionerna om uppgifterna man började förstå hur han tänkte som lärare.

Nästa seminarierie var den för två betyg på teol kandnivån. Här var uppgiften främst att författa en uppsats som sedan skulle ventileras på seminariet under hans ledning. Han hade ett litet batteri på förslag till uppsatsämnen, men helst ville han att studenten själv skulle leta sig fram till ämne och sedan kunde han tipsa om material och litteratur. När uppsatsen var klar att ventileras utsågs alltid i förväg en huvudopponent. Alla skulle åtminstone en gång vara opponent. Alla förväntades ha läst uppsatsen ordentligt och delta i diskussionen. Carl-Edvard Normann var mjuk i sin framtoning som seminarieledare men han höll hårt på den akademiska formen. Man skulle tränas i att tänka logiskt och sakligt. Det var fråga om att lösa intellektuella problem. Detta krävde enligt honom strikta arbetsformer. Man kunde se hur han gladdes med dem som lyckades. Hans kritik var återhållsam och gick aldrig på personen.

Ett problem hade han med tiden med tilltalsformen till studenterna. Han genomförde aldrig en allmän Du-reform med studenterna. De flesta studenter han mötte var mellan tjugofem och tjugofem år. De manliga studenterna tilltalade han med kandidaten med tillfogat efternamn. Detta var ju gammal tradition. Men han uppfattade termen kandidaten som könsbundet till männen. Att använda det tilltalet till kvinnorna skulle vara oartigt och opassande. De kvinnliga

studenterna tilltalade han därför antingen fru eller fröken med tillfogat efternamn. Kvinnornas andel i seminariet ökade emellertid och då fick Carl-Edvard Normann ett tilltalsproblem. Det blev allt svårare för honom att hålla reda på vem som var fru och fröken. Att av misstag kalla en gift kvinna för fröken var oacceptabelt och högst oartigt mot henne. Ett sådant misstag skulle han aldrig förlåta sig själv. Han löste problemet efter eget huvud. Jag var då amanuens och han meddelade mig att han i fortsättningen skulle tilltala alla kvinnliga studerande med fru och efternamn. Jag vet inte om han genomförde detta helt konsekvent. Anders Jarlert har upplevt att Normann mot slutet av sin tjänstgöring tilltalade studenterna i institutionens styrande organ med tilltalet Du.

Den tredje seminarieserien var licentiatseminariet. Det var hans glädjeämne som lärare. Seminariet hölls torsdagar mellan 18 och 20 så att de som yrkesarbetade skulle kunna vara med. Han övertog den av Pleijel år 1938 introducerade modellen med i förväg utsedda opponenter, en formaliaopponent som skulle kolla källor, litteratur, notapparat och allt som rörde formalia, och en sakopponent som skulle diskutera det innehållsliga i texten. Diskussionsprotokoll fördes som vid följande seminarium upplästes och justerades. Docenten i ämnet deltog regelmässigt i forskarseminariet men hade inget eget ansvar. Systemet med biträdande handledare fanns inte. Professorn hade ensam ansvar för alla avhandlingarna liksom för teol kandnivån. Docenten undervisade på den teologiska översiktskursen. Docenter under Normanns professorstid var i tur och ordning Berndt Gustafsson, Lars Österlin, Bertil Rehnberg och Ingmar Brohed.

I denna miljö kom Carl-Edvard Normann till sin rätt. Det var ett mycket kreativt seminarium och han ledde tolv doktorander fram till disputation, varav hälften omedelbart fick docentkompetens. Han delade inte ut avhandlingsämnen som Hilding Pleijel men hade en liten

handskriven lista på en del ämnen han tänkt på. Avhandlingsämne skulle helst växa fram utifrån intresseinriktning och doktoranden hade tid att fundera under det år man läste den obligatoriska litteraturkursen. Ibland kunde doktorandens ämnesval utlösa hans protest. Det gällde den som ville göra en kyrkohistorisk undersökning om den liberala teologins genombrott utifrån tidskriften Kristendomen och vår tid, som började utkomma strax efter sekelskiftet 1900. Normann ogillade i högsta grad denna teologi och ansåg den inte vara värd att uppmärksamma i en doktorsavhandling. Den unge doktoranden K G Hammar stod emellertid på sig. När Normann insett att Hammar absolut önskade behandla detta ämne sade han ungefär såhär: Jag skall hjälpa Dig allt jag kan.

Normanns styrka som handledare låg inte i inledningsskedet utan egentligen när man kommit en bra bit på väg. Vi doktorander brukade då med en viss värme säga, att nu går det inte längre att lura Carl-Edvard. Han hade till fullo begripit vart man var på väg och kunde då satsa fullt ut som handledare. Han läste våra texter ytterst noggrant, kollade runt i den litteratur han hade till hands och associerade kreativt och ofta helt oväntat. I slutskedet var han ytterst noggrann, allt skulle hänga samman, dispositionen fick inte vara otydlig, under- och överrubriker skulle vara kongruenta och den språkliga formen korrekt. Akribin skulle vara av högsta klass. Jag fick själv tillbringa många timmar med honom i det absoluta slutskedet före tryckningen innan han var helt överens med mig om varje ord i rubriksättningen av kapitel och underrubriker. Det var denna styrka som gjorde att han kunde få ett ganska stort forskarseminarium. Därtill bidrog hans personlighet och den goda forskargemenskap som skapades på Finngatan 10, där de flesta doktoranderna arbetade och där vi kunde hjälpa och stimulera varandra.

Det här var veckorutinen med undervisningen på teol- kand och forskarutbildningsnivå-

erna. Till rutinerna hörde också de muntliga tentamina. Han hade i denna situation en mycket mjuk framtoning. Man kunde förstå att han i förväg hade tänkt igenom noga hur han skulle lägga upp tentamen. Denna kunde upplevas krävande, eftersom det inte var alldeles lätt att alltid förstå vad han var ute efter med sina frågor. Han tänkte ofta annorlunda över det kyrkohistoriska stoffet än vad studenten tillgogogjort sig i den lästa kursen. Men genom ledfrågor arbetade han sig fram undan för undan tills tentator och tentand nått fram till en gemensam sak eller tolkning. Han förutsatte att tentanden hade den nödvändiga baskunskapen. Det viktiga var sedan förståelsen och tolkningen av vad man läst. Han var noggrann i tentamsituationen och en tvåbetygstentamen brukade ofta ta en och en halv timme.

Tentamen skulle anmälas vid ett personligt besök på den officiella mottagningstiden fredag kl 16-18. Det var en ganska lång process. Litteraturlistan skulle lämnas men sedan skulle det samtalas en viss tid om ett och annat. Normann uppfattade denna personliga anmälan som hans sista möjlighet att utöver seminariedeltagande lära känna den han sedan skulle tentera. Om det var mot slutet av terminen då många ville tentera växte en otålig kö utanför hans tjänsterum. Det var fredag kväll, alla ville hem, också amanuensen som skulle vara tillstädes, om det skulle uppstå något. Detta rubbade inte Carl-Edvard Normann. Han skulle fullfölja sitt samtal med tentanderna.

PERSONLIGHETEN

Som professor framtonade han med ett ämbetsmannaideal. Alla ärenden i tjänsten skulle hanteras med ansvar och oväld. För hans del gällde Universitetsförordningen som han alltid hade till hands och hela det regelsystem som styr ett universitet. Han var ytterligt observant på att regelverket följdes absolut korrekt. Detta skulle garantera rättssäkerheten. Därför tålde

han inte improvisationer eller hastiga beslut. Allt skulle prövas och tänkas igenom noga och under ansvar.

När ärendena började strömma över honom med undervisning, tentamina, forskarutbildning, föreståndarskapet för Kyrkohistoriska arkivet, domkapitlet, kyrkomötet, fakulteten etc, blev denna hans inställning till sitt ämbete en hindrande faktor för effektiviteten. Han tvingades göra ett val för att hinna med. Han måste prioritera ned något till förmån för annat i tjänsten. Han gjorde ett sådant medvetet val. Vi samtalade en hel del om detta sedan han pensionerats. Han valde bort den egna forskningen. Hans erfarenhet av egen forskning under två decennier var att sådan krävde total koncentration och obruten tid. Han kunde inte forska några timmar på förmiddagen för att sedan göra helt annat resten av dagen. Han hade en lång omställningstid. Han valde att fullt ut satsa på doktorandernas forskning i stället för egen och i övrigt sköta de uppgifter som ålagts honom som professor. Det kan ligga något vemodigt men samtidigt något stort i detta medvetna val. Om han inte kunde forska själv som professor skulle han i stället stödja doktorandernas forskning allt han förmådde. Detta skulle gagna den lundsiska kyrkohistoriska forskningen bäst. Under professorsåren publicerade han några festskriftsuppsatser (Arthur Thomson, Hilding Pleijel och Sven Kjällerström) samt ett antal recensioner.

Han var en anspråkslös och ödmjuk person som emellertid krävde respekt för sitt ämbete. Han kompromissade aldrig vare sig i undervisning, forskning eller universitetspolitik. Taktik var honom helt främmande. Av omvärlden kunde detta uppfattas som naivitet. Jag skulle hellre vilja benämna honom som en ovanligt duktig forskare och en i djup mening i tänkesätt och personlig framtoning originell professor.

REFERENSER:

Framställningen bygger till stor del på personliga erfarenheter som student på teolokandnivå, doktorand, amanuens, docent och som Carl Edvard Normanns efterträdare som professor från 1978 fram till hans död 1993. Se även Ingmar Brohed, Är forskarutbildningen styrd? Kyrkohistorieämnet i Lund som det speglas i doktorsavhandlingarna. I: Kristendomsundervisning i historiskt perspektiv. Festskrift tillägnad Bill Widén 19 maj 1992. Ingmar Brohed, In Memoriam Carl-Edvard Normann 26 januari 1912 .1 februari 1993. I: Kyrkohistorisk Årsskrift 1993. Ingmar Brohed, Carl-Edvard Normann. Minnesord. I: Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse 1993-1994. Anders Jarlert, Carl-Edvard Normann. I: Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1993.

Summary

CARL EDVARD NORMANN AS
RESEARCHER, TEACHER, AND PERSON

Carl Edvard Normann was professor of Church History at Lund University 1960-1978. He started his research studies in 1938. Hilding Pleijel was at that time quite recently been appointed professor, and Normann followed his research program. He became Doctor of Divinity (teol. dr) in 1948 for his dissertation *The Clergy's Conception of Government during the final phase of the Great Period*. He was at once appointed associate Professor in Church History. During the following ten years he published three monographs: *Cleri comitalis circulars from the years 1723-1772* (1952), *The Clergy of the Diocese of Lund and the proposal of 1731 for a New Ecclesiastical Law in Sweden* (1954) and *Religious Unity and the ideas of Enlightenment. Studies in Swedish religious policy in the middle of the 18th century* (1963).

He was particularly interested in Church History in Sweden during the Enlightenment, with emphasis on church policy and history of ideas with strong elements of State and Church law.

When he was appointed professor in 1960 he had had the opportunity to concentrate fully on research. His agenda as professor became quite different. He alone was responsible for all teaching in Church History. He gave lectures every week and a series of seminars. He also supervised PHD students and was responsible for their seminars. And he was also supposed to take active part in the daily work in the faculty. At some times he represented the faculty in the diocese of Lund and in the Church Assembly at Uppsala.

He was not very fond of lecturing. He liked the seminars better. He was formal in an academic way but at the same time very fair in judgment.

He was a highly respected teacher and supervisor for the PHD students. He developed and conducted a very creative seminar which resulted in 12 dissertations, six of these doctors were appointed Assistant professors. The subjects developed out of the interests of the students. He did not any longer run deeper research projects of his own. His strength as supervisor was his

accuracy in scrutinizing the sources and literature, the akribi, the consistency and the way the dissertation was constructed.

He considered his position as professor as holding an office. He was very formal. Everything should be very thoroughly prepared according to responsibility and impartiality.

This required time. He had to make a choice. He became aware of that his own research had to come in second place with the result that he did not have enough time for it. Research demands time, accuracy and deep concentration. He chose to give his time to his PHD students.

Carl Edvard Normann was a very thorough scholar and in its deepest sense in thinking and personal appearance an eccentric professor.

CARL-GUSTAF ANDRÉN

Carl-Edvard Normann som fakultetskollega

När Carl-Edvard tillträdde professuren i kyrkohistoria 1960 och tog säte och stämma i fakulteten var han en väletablerad och högt respekterad forskare. Han hade en gedigen produktion bakom sig som dessutom skulle visa sig vara insatser med långsiktig hållbarhet. Han var starkt präglad av de krav som forskningsmetoden ställde: källkritiken som grundläggande i allt arbete, absolut akribi, klara och rättolkade belägg, minutiöst noggrann materialinventering i arkiv och bibliotek. Ingen möda fick lämnas ospard i strävan att nå så tillförlitliga resultat som möjligt. Det var inte heller ett helt lätt område – 1600- och 1700-talen som han ägnade sig åt. Både latinet och handstilarna kunde vara påfrestande att försöka tolka. Detta sätt att arbeta har gjort att hans produktion stått sig väl trots att den har mer än ett halvsekel på nacken.

Mot denna bakgrund ska man se Carl-Edvard Normanns arbete i fakulteten och hans agerande som fakultetskollega. Han var medlem i fakulteten i sammanlagt 18 år. Det är en lång tid och kom att beröra en mängd ärenden både av mer trivial natur och med avgörande inflytande på den fortsatta utvecklingen inom samhället, universitetet och fakulteten. Vid sitt ställnings-

tagande till de olika ärendena, stort som smått, tillämpade han samma regler och metoder som var vägledande för honom i det vetenskapliga arbetet. Han var extremt noggrann, ville gärna ha ordentligt uttömmande underlag med bred bakgrundsbeskrivning och redovisning för de alternativa lösningar som kunde stå till buds, gärna med en tydlig konsekvensanalys.

Fakultetens ledamöter träffades regelbundet en gång i månaden vid fakultetens sammanträden. Alla professorerna i fakulteten var under Carl-Edwards professorstid ledamöter i fakulteten och hade skyldighet att närvara. Den ordningen bröts först 1977 under Carl-Edwards sista år som professor. Då infördes ett representativt styrelsesätt med fakultetsnämnder. Det innebar att vi fakultetskollegor alla kände varandra och var medansvariga i alla beslut. Dagens situation är helt annorlunda. I de stora fakulteterna är det inte ovanligt att professorer inte känner till, har talat med eller har sett en del av sina fakultetskollegor. Att alla på vår tid var med skapade också en sammanhållning inom fakulteten – eller i värsta fall – motsättningar och grupperingar. En klar fördel var att alla blev uppdaterade i samma utsträckning och hölls

väl informerade om vad som skedde både inom fakulteten och inom universitetets styrelse, konsistoriet. Placeringen vid fakultetssammanträdena var också en intressant markering. Den till tjänsteåren yngste professorn satt längst ner liksom t. f. professorer. Vid beslut i tjänstetillsättningar och disputationer började omröstningen med den yngste för att vederbörande inte skulle påverkas av sina äldre kollegor i sitt ställningstagande. Det innebar att man som yngst alltid måste ha ett eget yttrande formulerat – som andra sedan anknöt till!

Som förberedelse till sammanträdena lade Carl-Edvard ner ett stort arbete på att gå igenom och sätta sig in i ärendena, ibland i förhandsdiskussion med någon annan i fakulteten eller vid institutionen. Han tillförde därmed debatten nya synpunkter och perspektiv. Men – det tog också tid! I besvärliga ärenden kunde hans inlägg bli långa och omständliga. Man hade en känsla av att han ibland under fakultetssammanträdet förde ett resonemang och en argumentation med sig själv, inte minst när han egentligen ville försöka få till stånd ett annat beslut än det föreslagna. Han var orubblig när han väl tagit ställning och då bet inga nya argument. Han ansåg sig själv ha de bästa. Jag ska gärna medge att det kunde kännas påfrestande och att pulsen steg oroväckande – men man vände sig. Alla vi som satt i fakulteten var ju ganska olika, säkert också egensinniga var och en på sitt eget sätt. Sådant måste accepteras för att sammanträdesmiljön skulle bli positiv och kunna fungera.

För Carl-Edvard var det – tror jag – självklart att fakultetsärendena måste underkastas en nästan vetenskaplig bedömning och granskning innan man kunde fatta bra beslut. Då genomgången väl var avslutad kunde han plädera för en pragmatisk lösning. Inför ändring i gällande ordningar tvekade han dock. Utifrån en sund skepsis ställde han försiktigt frågor: är det en nödvändig ändring? kommer den föreslagna ändringen verkligen leda till en förbättring? Man borde tänka efter noga innan man ändrade

det gamla. Att något var nytt innebar inte i sig en garanti för att det var bättre. Han präglades i sitt agerande av ett i god mening tydligt och starkt gammeldags ämbetsmannamedvetande.

Carl-Edwards nästan vetenskapliga förhållningssätt i fakultetens sammanhang kom till uttryck vid ett tillfälle då en mindre lärargrupp skulle planera årets undervisning och fördela lokaler. Varken jag eller Carl-Edvard hade varit med och vi hade olika uppfattningar om vad som egentligen skett. Han var irriterad över förslaget. Då jag redogjorde för den version jag hade fått konstaterade han med ett lätt leende: jag betraktar det du säger som en berättande källa! Därmed sa han indirekt att han inte trodde på den. Det var mycket tydligt.

Mina erfarenheter och minnen av Carl-Edvard som fakultetskollega sträcker sig perioden 1967–77 och några år tidigare då jag var t. f. professor sedan han tillträdde sin professur. Jag var prodekan 1972–75 och dekanus 1975–77. Kontakten och samarbetet gällde inte bara vad som hände vid fakultetssammanträdena. Carl-Edvard var också chef för Kyrkohistoriska Arkivet, startat och uppbyggt av hans företrädare Hilding Pleijel i några rum i en gammal lägenhet på Clemenstorget 5 A, senare med dess fina lokaler på Finngatan 10 och trevlig och inspirerande miljö. Här huserade inte bara professorn och docenten i ämnet – den emeriterade Hilding Pleijel ej att förglömma. Till gemenskapen hörde amanuens och doktorander. Dessutom hade ämnena kyrkohistoria och praktisk teologi mycket som förenade. Man gick på licentiand- och senare doktorandseminarierna i båda ämnena. Däremot ordnades inga gemensamma seminarier där professorerna fungerade som gemensamma värdar. Här var rågången mycket klar mellan ämnena.

Jag tänker nu ta upp några ärenden för att söka belysa hur Carl-Edvard fungerade inom fakultetens sammanträden. Jag ska börja med en av de verkligen stora frågorna som gällde fakultetens framtid. År 1967 stod fakulteten

inför en stor utmaning. Den 1964 inrättade fakultetsberedningen för humaniora och teologi hade tagit upp en mycket bred diskussion om både de humanistiska och de teologiska fakulteternas framtida utveckling. När det gällde de teologiska fakulteterna ville beredningen se en klar breddning mot det allmänt religionsvetenskapliga området och att prästutbildningen inte skulle dominera fakultetens inriktning. Båda fakulteterna i Uppsala och Lund skulle lämna in förslag till beredningen. Samarbetet mellan Uppsala och Lund hade ju inte varit särskilt påtagligt. Det fanns gamla motsättningar dessutom. I det läget tog dekanus i Lund Hampus Lyttkens som ju själv kom från Uppsala kontakt med dekanus där Helmer Ringgren. Lyttkens föreslog att fakulteterna gemensamt skulle utarbeta sitt förslag. Så blev det också genom gemensamma överläggningar mellan alla professorerna i båda fakulteterna. Arbetet blev lyckosamt. I total enighet lade båda fakulteterna fram ett gemensamt förslag till omstrukturering av de teologiska fakulteterna. Här lade Carl-Edvard ner ett stort arbete i viss samverkan med sin ämneskollega i Uppsala Sven Göransson. De synpunkter och förslag till nya områden inom ämnet kyrkohistoria och dess plats i ett större fakultetssammanhang liksom i relation till andra områden inom universitetet utformades och undertecknades enbart av Sven Göransson och speglade därmed ganska tydligt den reserverade relationen mellan de båda ämnesföreträdarna. Förslaget innebar också en fördelning mellan de båda lärosätena i fråga om inriktning och specialiteter. Omstruktureringsförslaget blev mycket positivt mottaget av både fakultetsberedning och UKÄ men strandade på departementsnivå. Däremot kom de tankar och idéer med konkreta förslag som presenterades att bli använda i det fortsatta petitaarbetet och gav också så småningom konkreta resultat i form av professurer i religionssociologi, religionspedagogik, islamologi, judaistik och missionvetenskap.

Ett annat ärende som upptog mycket tid var planeringen inför genomförande av den nya forskarutbildningen med bl. a. doktorsexamen i stället för doktorsgrad 1970. Nya studieplaner för forskarutbildningen skulle då utarbetas. Eftersom vi inom ämnena vid teologiska fakulteten inte fick mer än på sin höjd en ny doktorand varje eller vartannat år var det svårt – nästan omöjligt – att på ett vettigt och stimulerande sätt ordna en introduktionskurs om metodik och teori i varje ämne. Jag föreslog då att vi skulle ha en för alla ämnen gemensam kurs en gång om året gärna tillsammans med humanistiska fakulteten för att på så sätt få en större miljö och bättre möjligheter till diskussioner. Enkelt uttryckt kan man konstatera att förslaget inte väckte någon entusiasm. Man hade inte tid med sådana frågor inom den snävt utmätta fyraårsramen. Alla ämnen hade så mycket som trängdes om utrymmet. Min fråga blev om man då ansåg sig ha tid att tillhöra ett universitet! Carl-Edvard var i princip med på att det behövdes ordentliga kunskaper i teori och metod. Självklart måste man enligt honom vara väl förtrogen med historisk metod. Det fanns en stark tradition med källkritiken inom de historiska vetenskaperna, för kyrkohistorien alltsedan Henrik Reuter Dahl och den weibullska skolan och man hade en bra lärobok i det danska arbetet av Erslev. Någon vidgning av vyerna mot andra ämnesområden inom fakulteten eller mot angränsande fakulteter eller mot universitetet i stort ansåg han inte att det behövdes.

Alva Myrdals utredning om stat och kyrka presenterades 1972 på våren. Teol fak tillhörde remissinstanserna. Fakulteten tillsatte en beredningsgrupp som skulle försöka utforma ett förslag till fakultetens yttrande. Den utsåg Gustaf Wingren, Carl-Edvard Normann och mig att ingå i gruppen med mig som sammankallande. När vi träffades första gången tog Gustaf Wingren omedelbart till orda. Han konstaterade att han inte tänkte delta i gruppens arbete, eftersom han förutsatte att han ändå

skulle bli tvungen att skriva ett eget förslag till yttrande. Han kunde inte tänka sig, sa han, att vi skulle kunna komma fram till ett förslag som han kunde instämma i. Jag påpekade då att fakulteten faktiskt utsett honom till ledamot i kommittén för att medverka i förberedelsearbetet och att han ju inte kunde veta vad vi skulle komma fram till. Carl-Edvard stödde mig i vad jag sagt. Jag påpekade att jag inte accepterade att han inte deltog i arbetet.

Så Gustaf Wingren stannade kvar, fastän motvilligt. Vi träffades i gruppen ett flertal gånger. Funderade. Skrev utkast som diskuterades och omarbetades innan vi blev färdiga. Gustaf Wingren hade utgått från att Carl-Edvard var en stark motståndare till Myrdalsförslaget och att han ville behålla statskyrkosystemet som det alltid varit. Nu visade det sig att så inte var fallet. Carl-Edvard hade ju ingående studerat och arbetat med frihetstidens problem och stod inte alls främmande för många av de tankar som framfördes i stat-kyrka-förslaget. Men han hade – just utifrån detta historiska perspektiv – synpunkter och kritik att föra fram. Det utvecklades till ett intressant och konstruktivt samarbete inom vår lilla grupp. Till slut formulerade vi ett förslag där vi alla tre skrivit texter till olika avsnitt. Resultatet blev överraskande ett enhälligt förslag till yttrande och inga reservationer. Att det sedan blev ändringar i fakultetens slutliga remissyttrande är en annan sak.

Carl-Edvard var uppvuxen i en patriarkalisk och värdekonserverativ miljö med mycket bestämd uppfattning om ekonomiska frågor och den försiktighet som de skulle behandlas med. Detta kom tydligt fram när vi skulle hantera Krooks Stiftelse. Stiftelsens kapital bestod av en fastighet på Strandvägen i Stockholm. Reparationsbehoven var stora och avkastningen blev därefter. Fondförvaltningen vid universitetet tog upp frågan om hur man skulle kunna göra stiftelsen mer lönsam. Universitetsrådet Stig Hammar gjorde en sondering om möjligheten att sälja fastigheten och inrätta en fond för de

medel som kom in. Hammar redogjorde vid ett fakultetssammanträde för vad han kommit fram till och föreslog försäljning. Carl-Edvard gjorde ett inlägg i diskussionen där han gav sin syn på förslaget. Han avrådde från försäljning. Det säkraste sättet att bevara och förmera stiftelsekapitalet var att behålla placeringen i fastigheten. Erfarenhetsmässigt, påpekade han, var en placering i fastigheter och hus den för framtiden säkraste placeringen som gav bäst utdelning. Så blev inte fallet. Fastigheten såldes och han beklagade att så skett.

En av fakultetens viktigaste uppgifter var – och är – att fördela licentiat- och doktorandstipendier, nu tjänster. Ansökningarna var alltid fler än tillgängliga stipendier. Bedömningen och rangordningen mellan de sökande var en ytterst grannlaga uppgift. Man höll nästan bokstavligt talat människors öden i sina händer och besluten kunde vara livsavgörande. Fakulteten tillsatte alltid en beredningsgrupp för att förbereda och lägga förslag inför beslutet. Carl-Edvard ingick i denna beredningsgrupp. Han passade väldigt bra för det arbetet och verkade själv finna sig väl tillrätta med det. Han genomförde granskningen av alla handlingar mycket noga och försökte på bästa sätt värdera kandidaternas olika meriter och samtidigt finna en lösning som tillgodosåg fakultetens behov. Sitt uppdrag genomförde han med stor oväld och saklighet. Jag upplevde att han var nöjd och med gott samvete lämnade förslaget när han väl var färdig. Vi i fakulteten följde i beslutet det som han och en annan av våra kollegor presenterade. Bedömningen och rankningen var gjord på ett förtjänstfullt sätt. Men en gång fick han en väldig breddside från en av kollegorna eftersom dennes kandidat inte fått någon utdelning. Han tog det hela med ett upphöjt lugn. Han menade att han utfört sitt arbete med oväld och så rättvist resultat som var möjligt. Vi andra delade hans åsikt – och var tacksamma för hans arbete.

Inom fakulteten följde vi ett visst turordnings-schema vid fördelningen av en del uppdrag och

uppgifter. Det var en enkel och praktisk ordning som besparade oss många diskussioner. Det gällde i första hand uppdragen som dekanus och prodekanus liksom promotoruppgiften. Prefektskapet vandrade inte på samma sätt. Carl-Edvard var själv föreståndare för kyrkohistoriska arkivet på Finngatan 10 med allt vad det innebar av administrativt arbete. Han hade mycket goda medhjälpare framför allt i amanuensens gestalt – något vi ska få höra mer av senare. Denna uppgift gjorde att han nog ansåg sig vara skyddad för allt för belastande uppgifter inom fakulteten. Carl-Edvard var ingen estradör och älskade inte representationsplikter eller uppgifter som förhandlare. Han lyckades att under sin tjänstetid undvika att beklåda posterna som prodekan och dekan.

Han ansåg inte heller att han var lämplig att fungera som promotor. Det var inte latinet han var rädd för. Det behärskade han väl utan själva agerandet inför den stora promotionsförsamlingen. 1973 var det hans tur att vara promotor. Han värjde sig omedelbart mot uppdraget och argumenterade på allt sätt för att någon annan skulle göra det hans ställe. Efter en lång diskussion om turordningens värde och giltighet med mer känslor än sakskalet blev det i stället jag som fick ta över trots att jag gjort det bara ett par år tidigare. Den envishet med vilken han drev argumentationen var på sätt och vis uttryck för hans person. Hade han bestämt sig så gick det inte att få honom att ändra sig. Det blev en mycket unik och minnesvärd promotion med Anders Nygren och Dick Helander som jubeldoktorer, Manfred Björkquist som hedersjubeldoktor och Olle Nivenius och Pehr Edwall som hedersdoktorer förutom fakultetens egna doktorer efter avlagda prov.

Carl-Edvard gillade alltså inte att framträda i vissa sammanhang. Detta gällde inte de uppgifter som professuren medförde. Föreläsningar och ledarskap för seminarier störde honom inte. Då rörde han sig på egna domäner med den inre säkerhet som detta gav. Detta gällde också dis-

putationerna inom ämnet. Såväl i betygsnämnd som vid fakultetssammanträdet var han alltid väl förberedd och insatt i avhandlingen. Med glimten i ögat kunde han kommentera respondentens arbete och vad som hänt under disputationen.

Under Carl-Edwards tid startade ett samarbete inom Norden som konkretiserades i Nordiska Institutet för kyrkohistorisk forskning. Det hade sitt säte i Köpenhamn under ledning av Niels Knud Andersen och med Lars Österlin som sekreterare. Dess konferenser blev en mötesplats för kyrkohistoriker och praktiska teologer för hela Norden och producerade ett antal böcker som resultat av konferenserna. I detta arbete deltog Carl-Edvard och kom också med i styrelsen för det.

Naturligtvis fanns det också en gemenskap vid sidan om tjänsten. Man träffades i olika sammanhang men vi umgicks inte familjevis. De tankar vi utbytte gällde i de flesta fall vetenskapliga frågor inom det kyrkohistoriska området och frågor som berörde fakulteten. I några fall minns jag att Carl-Edvard också berättade om sin uppväxt och släkten. Han hade ett utpräglat gott minne och bjöd vid sådana tillfällen på sig själv.

Vi har alla en särprägel – på gott och ont. Carl-Edvard var en speciell människa men en alltid vänligt lyssnande och argumenterande kollega med en viss *noli me tangere*-attityd. Han släppte inte sina kollegor för nära. Han var lycklig när han fick professuren. Han kunde ibland uppleva arbetet som en börda och konstatera att det fanns uppgifter som han inte orkade med och som hans efterträdare skulle få ta över. Han var glad när han blev emeritus. Han fann sig väl tillrätta när han var ensam. Bäst trivdes han på sin institution med alla omtänksamma och hjälpsamma medarbetare omkring sig.

Summary

CARL-EDVARD NORMANN AS A COLLEAGUE IN THE THEOLOGICAL FACULTY

Carl-Edvard Normann became professor of church history since 1960. At that time he was a well established and esteemed researcher. The claim for criticism of the sources characterized all his work. When he entered his position as member of the faculty of theology for the following 18 years he applied his research methods and rules to the faculty work. He was extremely careful in his own preparation before the faculty meetings. Changes of current rules should be looked upon with skepticism. Was it really necessary to make a change? Did it mean an improvement?

Carl-Edvard Normann was strongly engaged in the discussion on the question of state and church. This debate was related to the report in 1972 by a government investigation with Alva Myrdal as chairman. In his scientific work he had studied the Swedish period of liberty in the 18th century and was familiar with many of the ideas of the State-Church proposal. We joined in an interesting and constructive co-operation

with the aim to formulate a statement of the opinion of the faculty members. He took a very active part in this work.

A frequent matter was the distribution of postgraduate studentships. To rank the candidates in order of preference was a delicate task. In the committee preparing the decision of the faculty during several years Carl-Edvard Normann made an important work of objectivity and impartiality.

Special faculty tasks as dean and as conferrer of doctor's degree at the conferment ceremony normally followed an order of priority for the members. Carl-Edvard Normann was not interested in representation tasks. He did not like to act in public ceremonies. Therefore during his whole time as faculty member he didn't like to fulfill any of these obligations. In his own department of church history, however, he served and was happy as head of the department together with very helpful assistants.

Carl-Edvard Norman was a listening, arguing and kind colleague with a special attitude of *noli-me-tangere*. Sometimes he found his task too heavy and was happy as emeritus with good contact with his successor and younger friends at his earlier department.

LARS ALDÉN

Professor Carl-Edvard Normann på institutionen

Ett amanuensperspektiv

Vi lyfter idag fram minnet av professor Carl-Edvard Normann (1912–1992). Jag var hans amanuens under tre år, 3. amanuens läsåret 1968/69 och 1. amanuens läsåren 1969/70 och 1970/71. Det är alltså mer än fyrtio år sedan! Jag gjorde tjänst vid det som då hette *Institutionen för kyrkohistoria med Kyrkohistoriska arkivet*, innan de teologiska institutionerna förenades till en. Utifrån min position där skall jag försöka ge några bidrag till bilden av professorn och tillika föreståndaren för *Kyrkohistoriska arkivet i Lund* (LUKA) och därmed till ett stycke institutionshistoria.

Professor Normann var en person som satte avtryck i andra genom att vara sig själv, genuin alltigenom. Djupa avtryck satte han i mig. Inför denna korta tillbakablick har jag sökt efter uppgifter i första hand i anteckningar och brev i mitt eget arkiv. En del minnesbilder går naturligtvis tillbaka till mera än de tre amanuensåren, eftersom jag hade en arbets- och forskarplats på Kyrkohistoriska arkivet under ytterligare sex år därefter.

Vi är ganska många som genom åren har varit knutna till LUKA som amanuenser. Kyrkohis-

toriska arkivet grundades – eller som man ofta sade med biblisk terminologi – »skapades» 1942 av professor Hilding Pleijel (1893–1988). Först 1945 noterar jag en amanuens, nämligen teol och fil kand Sigurd Kroon. Under Kyrkohistoriska arkivets existens därefter kan man räkna med mer än tjugo namn i Series amanuensium. Elva av dessa tjänstgjorde under Normanns tid som professor åren 1960–1978, nämligen i tidsföljd Sigvard Plith, Sven Lenhoff, Kjell Hansson, Håkan Eilert, Karl Johan Tyrberg, Ingmar Brohed, Jarl Jergmar, Lars Aldén, Anders Gustafsson (Björnberg), Clas Milstam och Lars Edvardsson.

Som 3. amanuens efterträdde jag Jarl Jergmar och som 1. amanuens Ingmar Brohed och efterträddes av i följd Anders Gustafsson (Björnberg) och Clas Milstam.

Det fanns alltså två tjänster, en 1. amanuens-tjänst från 1948 och en 3. amanuens-tjänst från 1954, den senare en formalisering av en eller flera e.o.-tjänster.

INSTITUTIONEN OCH
KYRKOISTORISKA ARKIVET PÅ
FINNGATAN 10 I LUND

För att tydliggöra amanuensperspektivet är det nödvändigt också säga något om Kyrkohistoriska arkivets placering i rummet. Thomas Björkman har i festskriften till Ingmar Brohed 2004 nämnt om de olika stegen i utvecklingen: Jag vill helt kort summera den sidan av LUKA:s historia.

Från starten »åtnjöt Arkivet gästfrihet i Teologiska fakultetens lokaler», som Hilding Pleijel uttryckte det, d v s Arkivet fanns på Theologicum, Sandgatan 1. År 1946 fick Arkivet egna lokaler i en lägenhet på Clemenstorget 5 A. Nästa steg blev universitetets köp av den gamla professorsvillan på Finngatan 10, där Arkivet kunde flytta in i oktober 1958, en vid den tiden mycket förmånlig, praktisk och högst ändamålsenlig lösning, eftersom grannhuset Finngatan 8 hyste Folkliksarkivet. Därmed kunde de båda arkiven lättare fungera som kommunicerande kärl med ömsesidigt utbyte och varandra kompletterande kompetenser. På Finngatan 10 fanns institutionen och Arkivet fram till 1990, då hela fakulteten fick gemensamma lokaler på Allhelgona kyrkogata 8.

Det var alltså på Finngatan 10 jag upptäckte Kyrkohistoriska arkivet. Det var där jag i samband med 2-betygsuppsatsen i kyrkohistoria lärde känna Carl-Edvard Normann lite närmare och mycket snart därefter fick amanuensjänst. Detta var också forskarmiljön för de flesta av hans licentiander och doktorander och dessutom för en del doktorander i praktisk teologi och några till. Den nyblivne 3. amanuensen fann sig snart vara involverad i licentiatseminariet utan att vara vare sig licentiand eller doktorand. Plantskolan öppnades och professor Normann var vänligheten själv.

Huset var i grunden ett hem och hade en gång varit professor Hjalmar Holmquists (1873–1945), Pleijels företrädarens hem. Holmquists porträtt hängde i trappan till andra våningen

liksom Pleijels. Fastigheten hade endast något litet förändrats för sitt nya ändamål. Badrummet hade gjorts om till ett litet arbetsrum. Köket var fortfarande kök om än avskalat en del inredning. Det var husets självklara samlingspunkt. Hemkänslan satt kvar i väggarna.

Salongerna på första våningen fungerade som biblioteksrum. Det ena var försett med forskarplatser. Det andra fungerade också som seminarierum för proseminarier, två-betygsseminarier och lic-seminarier.

I den stora matsalen fanns expeditionen med amanuensernas skrivbord, referenslitteratur och de stora arkivboxarna med uppteckningar, svar på frågelistor, en del handskrifter och föremål som hört hemma i det kyrkliga folklivet. I köket samlades husets medarbetare varje dag måndag till fredag, ofta även lördag, till kaffe kl 11.00. Det var »Kaffeklubben». Professor Normann kom, oftast när vi andra redan var på plats. I »Kaffeklubben» trivdes han, det märktes. Där avhandlades mångahanda, såsom sannolikhetsberäkningar inför biskopsväl. (»Kaffeklubben» vore värd en egen betraktelse om de informella nätverkens betydelse i Svenska kyrkan under 1900-talet.)

På andra våningen fanns docentrummet med docent Bertil Rehnberg, professor Pleijels tjänsterum som han behöll också som emeritus och nyttjade några timmar mest varje dag, professor Normanns tjänsterum, det minimala »badrummet» där docenten i praktisk teologi P-O Ahrén fick tränga in sig, ett rum som disponerades av Folkliksarkivet och ett forskarrum som fr o m december 1968 fick en särskild status som Avdelningen för missionskunskap med ett fackbibliotek, allt med docenten Lars Österlin som primus motor. Det var detta som så småningom utvecklades till ett eget ämne med professur i missionsvetenskap och ekumenik. Amanuenserna var med i den processen. Den började alltså på Finngatan 10!

Det måste sägas: biblioteket på Finngatan 10 var en guldgruva för den som forskade i svensk

kyrkohistoria. Det var visserligen i princip motiverat som resurs kopplad till Kyrkohistoriska arkivets samlingar men med innehållslig bredd. Där fanns allt kyrkomötestryck, allt prästmötestryck, alla stiftsböcker och stiftstidningar, det viktigaste av kyrklig press prydligt inbunden och därtill monografier. Dessutom stod Hildings Pleijels privata handbibliotek till allas förfogande i hans rum och i övre hallen!

Detta var forskar- och arkivmiljön. I den fanns också verksamhet som inte formellt hade anknytning till institutionen eller Arkivet: 1968 års kyrkohandbokskommitté hade sitt sekretariat där – med professor Normanns goda minne.

Detta hus var något alldeles speciellt som institution – en bit bort från Theologicum liksom Religionshistoriska institutionen som låg uppe vid Allhelgonakyrkan. Studentens (min) slutsats blev förstås, att det var något särskilt med ämnet kyrkohistoria! Och det var det ju!!! Man kan fundera på vad en sådan »splendid isolation» betydde för synen på ämnet utifrån andra discipliner och vice versa.

AMANUENSERNA – DE NÄRMASTE MEDARBETARNA

Amanuinstjänsterna var disponerade så att 1. amanuensen hade en tjänstgöringsskyldighet om c:a 600 timmar varav c:a 100 var knutna till undervisning (inkl förberedelser, efterarbeten etc). 3. amanuinstjänsten var något mindre med c:a 400 timmars tjänstgöringsskyldighet, också med c:a 100 av dessa för undervisning, detta enligt det tjänstgöringsbetyg som jag fick, undertecknat av professor Normann och universitetets rektor Sven Johansson.

Som 1. amanuens hade man huvudansvar för Arkivets expedition och svarade för viss handledning av studenter som skulle göra ett antal uppteckningar vilka som studieprestation skulle motsvara en 2-betygsuppsats i kyrkohistoria. Amanuensen ledde proseminarier i ämnet Kyrklig folklivsforskning, var sekreterare i institutionens organ och där det i övrigt behövdes,

handlade prenumerationer, bokinköp, kontakt med bokbindaren, redovisningar, skötte korrespondens och var behjälplig med svar på frågor från allmänheten, när journalister ringde etc. Kyrkohistoriska arkivet var ju också ett slags informationscentral för frågor överhuvudtaget som gällde kyrka och kyrkoliv. I Svenska kyrkans årsbok stod Arkivet under rubriken »Rikskyrkliga organ» med de generösa expeditionstiderna utsatta: måndag–fredag kl 16–18. Senare reducerades expeditionens öppethållande till tisdagar kl 10–11 och fredagar kl 16–17.

Under mitt år som 3. amanuens bestod arbetsuppgifterna i första hand av biblioteksgöromål, katalogiseringar. I tjänsten låg dessutom att till en del biträda professorn i praktisk teologi i hans uppdrag som föreståndare för den praktisk-teologiska övningskursen, d.v.s. det som senare blev pastoralinstitutet. Som 3.amanuens lydde jag alltså under två herrar, professor Normann och professor Carl-Gustaf Andrén, något som jag inte upplevde som problematiskt utan snarare som en stimulans. Jag har sett i mina almanackor, att det i tjänsten också ingick att vara skrivvakt då och då.

Arbetsuppgifterna som amanuens lärde man sig i huvudsak genom att företrädaren introducerade efterträdaren.

Jag kom in i medarbetarskaran på Finngatan 10 under en turbulent tid i Lund. Året var 1968. I juni månad firades Lunds universitets 300-årsjubileum. I september var det våldsamma demonstrationer vid Folkets hus. En förändringsvåg drog in i ungdomsvärlden. Tidsstämningarna märktes väl av på Arkivet, men jag minns inte att professor Normann sade så mycket om dem. Att han inte gillade allt i samtiden var uppenbart. En gång hörde jag honom sucka: »Jag borde ha fötts på 1700-talet»; det var den tid som han genom sin forskning var bäst förtrogen med. (Det är nog inte helt ovanligt att också andra historiker tänker på liknande sätt.)

PROFESSORN – FÖREÅNDAREN –
CHEFEN

Hur var då professor Normann som arbetsledare och föreståndare för Kyrkohistoriska arkivet? Ingmar Brohed har i Kyrkohistorisk årsskrift 2000 i en översikt över svensk kyrkohistorisk forskning i ett hundraårsperspektiv konstaterat, att Normann inte var »som sina två företrädare Holmquist och Pleijel och sin samtida kollega i Uppsala [Sven Göransson] samma dominerande och drivande personlighet». Visst var det så. Och jag tänker: det var nog väl, att han var så olik sin företrädare. I alla fall underlättade det samlevnaden i huset mellan s a s tre generationer kyrkohistoriker.

Normann var inte så drivande. Nej, som chef kom han inte – såvitt jag minns – med de många nya idéerna om vad som skulle göras. Snarare resonerade han eftertänksamt om arbetets behöriga gång. Han var inte så snabb som beslutsfattare. Och det var, tror jag, den noggranne forskaren i honom som lade hinder i vägen. Han ville inte ha halvmesyren. Manuskrift fick ta sin tid oavsett vilka texter det handlade om.

Administration var inte heller hans starka sida. Därför var det tacksamt att vara hans amanuens och biträda i det avseendet. Han var ytterst noga i ekonomiska ting. Och noga med att inte överutnyttja sina amanuenser som förde bok över varje arbetad timme.

Hans icke så drivande framtoning låg helt i linje med hans livsmotto »Bene vixit, qui bene latuit» (Ovidius). Följaktligen var han inte heller någon de offentliga arenornas man. Men när han någon gång var på en sådan arena såsom i kyrkomötet 1968, där han deltog som representant för Teologiska fakulteten, blev han stimulerad. I plenum kunde han bidra med sin sakkunskap i kyrkolagsfrågor. Efteråt talade han med glädje om nyvunna bekantskaper.

Professor Normann – så föreståndare han var – förkroppsligade *inte* Kyrkohistoriska arkivet. Å andra sidan behövde han inte det.

Hilding Pleijel, grundaren, fanns på plats under hela Normanns tid som professor. Pleijel hade dessutom kvar en formell koppling till Arkivet genom bestämmelsen – som han själv ombesörjt – att även förutvarande föreståndare kunde delta i symposier och konferenser på LUKA-fondens bekostnad.

Inom parentes skall sägas, att jag liksom flera andra LUKA-amanuenser genom åren fick en speciell relation till Pleijel i egenskap av smålänning och växjöstiftare. Vi kunde samtala om det gemensamma hemstiftet och Pleijel kommenterade predikoturer och annat utifrån läsningen av sitt husorgan *Smålandsposten*.

PERSONEN OCH PERSONLIGHETEN

I professor Normanns livshållning låg – menar jag åtminstone för egen del – något befriande. Han lärde mig, att egen karriär inte behövde vara det viktigaste av allt. Vetenskapandet i sig kunde vara belöning nog. Själv blev jag mycket uppmuntrad, när han sade: »Ett negativt resultat», d.v.s. att man inte har funnit det man förväntade sig i källorna, »är ju också ett forskningsresultat.»

Han menade, att det goda kunde få mogna fram och ta den tid som behövdes. Han skuldbelade inte. Han gav andra svängrum. Han gav därför också amanuenser möjlighet att växa i ansvar. Det som han själv inte visste så mycket om, skydde han ingen möda att få mera kunskap om. Han fokuserade på andras frågor och var hjälpsam. I det avseendet var han ett föredöme för en amanuens.

Och visst kom nyansatserna: i sitt eget tjänsterum började han bygga upp ett bibliotek i allmän kyrkohistoria; det fanns inte så mycket av den sorten i LUKA:s samlingar. Han hade ingen egen erfarenhet av kyrklig folklivsforskning men kompletterade Pleijels inriktning på det gamla kyrkolivet med rikstäckande inventeringar som inleddes med frågelistan Luka 12 om kyrklig sed 1968 och de därpå följande vart

sjätte år. I det arbetet var amanuenserna i högsta grad involverade.

Amanuenserna var hans närmaste medarbetare, men jag är benägen att säga, att amanuenser kunde vara mera än så. Det hade förstås att göra med hans person. Han mådde väl av samtalspartners och kunde visa dem stort förtroende. Härvidlag kan jag tala för flera än mig själv.

Det var inte sällan så på eftermiddagarna att när andra åkt hem var och en till sitt, blev vi sittande på hans tjänsterum. Han lutade sig tillbaka och cigaretten fanns på plats. Han gav goda råd såsom »Jag har alltid papper och penna vid sängen, om idéerna kommer.» Så det har jag också alltsedan dess! Han talade om forskningsproblem, om recensioner han läst och egna formuleringar som han slipade på, om akribi, om Svenska kyrkan, om den gångna söndagens texter – men aldrig kyrkopolitik, aldrig om personer. Han var personlig men aldrig privat!

Jag såg hos honom en djup respekt för kyrkan, något som han förvisso bar med sig från sin bakgrund i prästhemmet på Ivö. När jag – alltjämt amanuens – prästvigts, blev detta på något sätt ännu tydligare. Det var som om han stod på tå och ville se in i en värld som han kände väl men ändå inte var fullt delaktig av.

En gång när en av medlemmarna i Kaffeklubben som undervisade på en icke-teologisk institution berättade om arbetsklimatet där, om oenighet och tråkig stämning, sade professor Normann ungefär som så: »ja, något betyder det väl att vi ... kristna, inte så att vi pratar om Jesus och så, men...». Där öppnade han något litet på sig själv, men bara på glänt. Det fanns en värdegemenskap på Finngatan 10, så självklar att man inte behövde tala om den.

Jag hade kontakt med professor Normann under många år. Trots att vi lärde känna varandra ganska väl – titelbortläggningen kom snart – fanns det ett *inte* oväsentligt förhållande som han *inte* kände till men som handlade om oss båda. Det var så här: hans far Wilhelm

Normann var kyrkoherde i Ivö och Kiaby församlingar i norra Skåne åren 1914–1950. I Kiaby fanns fram till 1929 en folkskollärare och organist som hette Laurentz Malmström. Malmström var min morfar. Min mors göingska och professor Normanns göingska hade alltså samma klangbotten.

När jag upptäckte sambandet och ville nämna det för honom, talade jag först med min mor som sade: »Nej, det behöver Du väl inte göra.» Tydligt hade det funnits en störning i relationen mellan präst och organist. Hon tyckte att det var onödigt att aktualisera den. Så jag var min mor lydig och sade aldrig något till Normann om våra gemensamma rötter. Med hans förmåga att skilja på sak och person hade det kanske ändå inte spelat någon roll vilket. Men visst var det förunderligt att just vi skulle mötas och fortsatt vara personliga men inte privata.

Min sista kontakt med professor Normann var sex veckor före hans död. Han ringde mig den 21 december 1992. Jag brukade nämligen skicka årsboken Växjö stifts hembygdskalender till honom, eftersom jag tagit upp traditionen efter Hilding Pleijel med en sådan julgåva. När boken nått fram, ringde Normann. Denna gång hade jag papper och penna i närheten och noterade en del av vad han sade, om att både han och hustrun Majken var sjuka och behövde mycket sjukhusvård. Han sade också, att han redan vid 75 års ålder hade kunnat säga sitt »Nunc dimittis» (Luk. 2:29), just så uttryckte han sig. Och han konstaterade: hans lärjungar hade blivit något. Han hade inte levt förgäves. – Däri hade han rätt. Och vi som är här idag manifesterar det!

REFERENSER

Björkman, Thomas, Kyrkohistoriska arkivet – utveckling och kontinuitet, i Jarlert, Anders Jarlert (red), *Arkiv. Fakultet. Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 48). Lund 2004.

Brohed, Ingmar, Svensk kyrkohistorisk forskning. Ett hundraårsperspektiv (Kyrkohistorisk årsskrift 2000).

Olsson, Birger, Bexell, Göran och Gustafsson, Göran (red), *Theologicum i Lund. Undervisning och forskning i tusen år*. Lund 2001.

Pleijel, Hilding, Kyrkohistoriska arkivet i Lund. En orientering (Opuscula Instituti Hist.-Eccl. Lundensis 1). Lund 1957 (3. uppl).

Svenska kyrkans årsbok 1942–1978. Stockholm 1942–1978.

History of Lund). In these tasks he had as his near collaborators assistants, one 1. assistant and one 3. assistant. This article by one of the assistants is a personal memory-picture of the professor and his life and work.

The department and LUKA were in these years housed in a single building, the former private home of the professor in church history Hjalmar Holmqvist (1873–1945). The library had as its main priority to support LUKA, but besides that it was a valuable resource to students and scholars in church history and also other disciplines.

As head professor Normann was not a dominating person, nor he was a prominent administrator. He gave his collaborators space to grow in responsibility.

He focused on research, encouraging and generous in tutoring his students. In everything he was the scrupulous scientist. He was genuine. His person became imprinted in other people. His motto was »Bene vixit, qui bene valuit» (Ovidius). And so was his life.

At the end of his life he was grateful. His disciples had been successful and he stated that his life had not been in vain.

Summary

PROFESSOR CARL-EDVARD NORMANN IN THE DEPARTMENT. FROM AN ASSISTANT'S POINT OF VIEW

Professor Carl-Edvard Normann (1912–1993) was by virtue of his office 1960–1978 head of the Department of Church History and at the same time director of Kyrkohistoriska Arkivet i Lund (LUKA, The Archives of Ecclesiastical

LENNART SJÖSTRÖM

Collaboration and Collapse in the North

The Quest for a Nordic Church Fellowship Challenged
by the Formation of the Nordic Ecumenical Institute
from 1940.

A. Introduction.

The Nordic Ecumenical Institute/Council, NEI, initiated by Manfred Björkquist, commenced its activities in 1940 and disintegrated in 2003. In this essay I intend to offer a background to the creation of the Nordic Ecumenical Institute, as an intended regional body serving the emerging WCC. My ambition is to try to identify and examine patterns that led to the collapse of NEI in 2003. Were there already, when NEI was established in 1940, complicating conditions that eventually led to the collapse some 60 years later? Earlier research on Ecumenism, generally outlined by Harold E. Fey¹ in *The Ecumenical Advance*, and more specifically on the Nordic context by Björn Ryman² in *The Nordic Folk Churches* and related research does not offer any clues to why Nordic ecumenism and NEI

failed to arrive at any intended unity. In my unpublished Master Thesis³ I have attempted to demonstrate how political stress and theological controversy created unhelpful circumstances, when WCC scrapped earlier plans for a regional membership structure and the regional Nordic Ecumenical Institute in addition had to give up an intended academic research role. This essay is a considerably shortened version or summary of the Master Thesis.

B. A Background to the Establishment of the Nordic Ecumenical Institute

I. 19TH CENTURY ATTEMPTS TO SCANDINAVIAN CO-OPERATION.

The Nordic region with its five nations – from the Reformation all with established National

1 Fey, Harold E (ed) *The Ecumenical Advance*, A History of the Ecumenical Movement Vol 2 1948-1968, SPCK. London 1970

2 Ryman, Björn et al., *Nordic Folk Churches: a Contemporary Church History*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2005:

3 Sjöström, Lennart : *The Quest for a Nordic Church Fellowship Challenged by the Formation of the Nordic Ecumenical Institute*, Unpublished Master Thesis at the Faculty of Theology, Uppsala University, 2011.

churches – presents, despite many similarities, also considerable variation.

After the Reformation, the National churches in Scandinavia experienced only few and sporadic encounters in line with what the actual political situation demanded or permitted. Political realities resulted in structures creating two natural ecclesiastical blocs:

1. the Church of Sweden & the Evangelical-Lutheran Church of Finland and
2. the Church of Denmark & the Church of Norway & the Evangelical-Lutheran Church of Iceland & the Church of the Faroe Islands.

In the West Reformation attempted to damage the very infrastructure [leadership and vision] of the church.⁴ In the East, the church was plundered by the King of most of its wealth but was permitted to preserve its identity.⁵

In the 19th Century there were futile attempts to establish a political union, something like a revived medieval “Kalmar Union”. Mainly as a result of Sweden’s affiliation to Great Britain against Napoleonic France, Finland was lost in war to France’s “post-Tilsit confederate” Russia in 1809.⁶ Sweden, repressing the loss, from now on paid more attention to Scandinavia. This was when a movement called *the Scandinavism* emerged, led by prominent authors and intellectuals; in Denmark by Oehlenschläger, Ingeman and Grundtvig; in Sweden by Ling, Geijer and Tegnér.⁷ In Norway the sentiments were different and Scandinavism was hardly a cherished dream. The Revd. Nicolai Wergeland wrote in 1816 *A True Recollection of Danish Crimes towards the Kingdom of Norway*. His son, Henrik Wergeland, continued to create an anti-Danish sentiment.⁸ And the enforced union with Sweden in 1814 did very little to foster any

love for Scandinavian unity.⁹ Much of the enthusiasm in Denmark and Sweden was the result of agitation during meetings between students in Copenhagen and Lund, starting in the winter of 1838 when the ice was strong enough to permit students to walk between Denmark and Sweden for Scandinavian encounters. Students from Norway did not participate and were generally even less attracted when the Movement took on a role as supporter of the Danish ambition to incorporate Schleswig or South Jutland – Danish-speaking, but part of Germany.¹⁰ In the first Danish-German war 1848-1851 a small number of Swedish students joined volunteer corps on the Danish side and eventually, even in Norway, the Danish cause was regarded with a little more sympathy.¹¹

In 1857, Scandinavism made its ecclesiastical appearance at a Scandinavian Church Assembly, held in Copenhagen. No doubt inspiration came from the Students’ meetings, but also from a renewed sense of unity experienced in the Nordic Churches which shared a common history and indeed also the same Augsburg Confession.¹² Increased unity between the Nordic churches could be fostered through a Nordic style *Kirchentag*.¹³ The Scandinavian unity, however, was very much challenged by a theological controversy and strong disagreement between many who were inspired by the ideas of Grundtvig and others who were strongly opposed to Grundtvig’s theology and particularly to his understanding of the Church and of the Holy Scriptures (i.e. Scripture, according to Grundtvig, is rooted in the Church).¹⁴ Unable to reach any consensus

4 Raun Iversen, Hans, 2006 p.36.

5 Österlin 1995 p.63.

6 Jorgensen, Christer: 2004 p.136.

7 Thorkildsen, 2004 p.33

8 Ibid. p. 33.

9 Nationalencyklopedin 1994, vol. 14, article Norge p.257

10 Thorkildsen, 2004 p.33.

11 Thorkildsen, 2004 p.33

12 Thorkildsen 2004 p.33

13 It was a German Dr Christian Kalkar who brought the idea of a Nordic Kirchentag to Scandinavia, See Franzén, Ruth, 1998 p. 359. Scandinavian Church Assemblies were held in Copenhagen 1857, Lund 1859, Kristiania 1861 and Copenhagen 1871.

14 Thorkildsen 2004, p. 33.

over the theological controversy, the Assembly, turning political, expressed support for the aim to unite the Scandinavian countries, and in the process incorporate Schleswig into Danish hegemony.¹⁵ The political orientation did little to ease the stress affecting the Assembly.

Four years later, in Kristiania, the Church Assembly, (1861), fiercely discussed the Grundtvig view on Church and Scripture. Norwegian Low Church Christians, inspired by Lutheran Orthodoxy and a pietistic revival ethos, accused the Grundtvig supporters of “taking the church directly to Rome”. Professor Gisle Johnson led the strong Norwegian opposition to the Grundtvig ideas. The heated debate left no room at all for reflection over any profound Scandinavian unity or Scandinavian church-co-operation.¹⁶

During the Second War over Schleswig in 1864 no military support was offered by Sweden/Norway, bringing the political movement for a united Scandinavia to a definitive end.¹⁷ A Scandinavian Church Assembly was held in Copenhagen in 1871, during which a Scandinavian union was not even mentioned. Instead there were proposals heard to create a Nordic Church Council, to be further considered by a proposed assembly in Stockholm to be held in 1876. Theological controversy over Grundtvig and stressful disappointment over the outcome of the war 1864 meant that there was no enthusiasm left for any efforts to achieve Scandinavian unity. The Stockholm Church Assembly was never held.¹⁸ The proposals over a Nordic Church Council were not acted upon.

In spite of the very limited success Nordic church co-operation could present, the 19th Century does offer several examples of specific sectors of ecclesiastical co-operation, e.g. Nordic Missionary Conference in 1863, Nordic Confe-

rence on Diaconal (charitable) Work in 1874, Nordic Conference on Sunday School Matters in 1880, Nordic Student Conference in 1890. Somewhat later there were Nordic Regional Conferences arranged by World Alliance for International Understanding through the Churches (from 1927), and its circulation of *The Kristen Gemenskap* from 1928 in the Nordic region.¹⁹

As a statement over the lack of genuine success for the Nordic Church Assemblies I quote a letter by Mr Harry Johansson (Director of the Nordic Ecumenical Institute) to Bishop Aulén in Strängnäs, in which Johansson in turn quotes from an article he identifies as *When we Met Again*, published in *Nordens kirker og Aandstrømninger etter Verdenskrigen* (Copenhagen 1921):

In the time of our Grandparents a Church Scandinavism gained considerable strength. To many prominent Nordic church leaders the Nordic Church Assemblies, commenced in 1857, appeared to constitute the finest days of their lives. However, it became evident that the Scandinavism, of the 1850s, also that cherished by the churches, was like a plant without any root, a creation of romantic dreams, fostered by words rather than deeds, idle talk rather than collaboration. The war in 1864 came like a winter storm over the rootless plant that withered away.²⁰

To sum up it is obvious that Scandinavism constituted a considerable source of inspiration when churches in the Nordic region attempted to bring their acts together in a Nordic Church collaboration. It is also obvious that Nordic political realities brought a stress that reduced the willingness to engage in any real Scandinavian Church co-operation.²¹ As if such a

19 Johansson, Harry: Nordiska Ekumeniska Institutet 10 år, [NEI's 10 years of service to the Nordic region].

[IN an off-print of the *The Kristen Gemenskap* 4/1950. p. 161.

20 The Quotation [translation into English by Lennart Sjöström] appears in a letter from Mr Harry Johansson of the Nordic Ecumenical Institute to Bishop Gustaf Aulén, Strängnäs, 22 January 1944. The letter is kept in the archives of the Nordic Ecumenical Institute c/o Church of Sweden, Uppsala

21 German-Danish wars over Schleswig were fought in 1848 and in 1864. The second war over Schleswig in 1864 resulted in Germany incorporating the Duchies

15 Thorkildsen 2004, p34.

16 Thorkildsen 2004, p34.

17 Thorkildsen 2004 p.36.

18 Thorkildsen 2004, p. 37

complication not had been enough, we note how theological controversy, mainly over the theology of Grundtvig, added to the disinclination for closer co-operation between churches in the Nordic region during the 19th Century. One hundred years later the pattern of political stress and theological controversy reappears creating problems for Nordic ecumenism.

2. A NEW POLITICAL CONTEXT FOR THE CHURCHES IN THE NORDIC REGION.

In 1905 the Union between Sweden and Norway was dissolved leading to bitter resentment among many Christians in Sweden as well as to a new [Young] Church Movement [Ungkyrkorörelsen]²², with natural links to circles in favour of a strong military defence in Sweden. Later on, as a result of the horrors of the Great War, the Movement became more active in promoting peace. In the process the Sigtuna Foundation²³ was formed in 1917 and much later, in 1940, The Nordic Ecumenical Institute in Sigtuna.

During the 1st World [Great] War, when the Nordic countries remained neutral, the Scandinavian Churches met through delegates at Clergy Gatherings and through gatherings

promoting diaconal/charitable work for the victims of the war. The Peace Treaties after the Great War meant that Denmark was given back a major (Northern) and Danish-speaking part of Schleswig. Iceland was recognised as a separate state but remained in union with Denmark until 1944. Finland gained independence from Russia and, after a fierce civil war, an independent republic was formed with two (a Lutheran and an Orthodox) established [state] churches.²⁴ After the Great War attempts were made to create a regional (Nordic) organisation for church co-operation. Between the two World Wars the Nordic region was regarded by many as a unified area also in respect of theology and ecclesial character. This view was supported by the existence of a Nordic Bishops' Council, initiated by Archbishop Söderblom in 1919, and by the way in which the Nordic Bishops' Council normally operated.²⁵ At a meeting for Nordic church leaders held in Denmark in 1921 Archbishop Söderblom declared that the Churches in the Nordic region had a responsibility to promote an "Evangelical Catholicity" for the benefit of all churches in the world.²⁶

3. PROMINENT LEADERS WORKING FOR THE UNITY OF THE CHURCHES.

In 1914 *Nathan Söderblom* was consecrated Archbishop of Uppsala. Having served as Rector of the Swedish Church in Paris, earning a Doctor of Theology degree at the Protestant Faculty of the Sorbonne and serving from 1901 as a Professor at Uppsala University and from 1912 also as visiting Professor at the Leipzig University, the new Archbishop of Uppsala in 1914 had an extraordinary background and possessed a unique potential to engage in the search for the unity of the Church and for Church-co-operation.²⁷ The Ecumenical Meeting in Stockholm/

of Schleswig and Holstein. After the Great war and the Peace Treaty of Versailles 1919, a referendum was offered to Schleswig. As a result, the Northern part of Schleswig was united with Denmark. (See: Encyclopaedia Britannica, 1984 vol.16 p.347)

22 The Young Church Movement grew out of a revival fostered by the Uppsala Christian Student Union from 1901 and by its leaders Nathan Söderblom, Einar Billing, J.A. Eklund and Manfred Björkquist. The Movement organized "Student crusades" to parishes all over Sweden, proclaiming God's intention to make the people of Sweden a People of God, through forgiveness and rehabilitation.

23 Mr Manfred Björkquist was the Originator of the Sigtuna Foundation, inaugurated in 1917 as a center for Ungkyrkorörelsen [the Young Church Movement, see note 19] to serve as a conference center for cultural cross-border dialogues, a Stronghold, a Home, a School and a Temple (according to MB at the consecration of the Foundation Chapel (Olaus Petri Chapel)). Much of the building cost was covered by donations from the family Oscar Ekman of Bjärka Säby Castle. As Architect served Mr John Åkerlund who created a center in Sigtuna Sweden, with much of the atmosphere of an Italian monastery.

24 Österlin, 1995 p.245

25 Österlin 1995, p.246.

26 Thorkildsen 2004, p. 38

27 Ryman, Björn: 2010, p13.

Uppsala in 1925 served as an introduction to future International Ecumenism as well as stimulus for regional and national ecumenism under development.²⁸ Archbishop Söderblom was indeed a great internationalist. The Great War turned him into an activist for the Churches to become peace makers. Eventually, the Archbishop received Nobel's Peace Prize in 1930.

When proposing and inviting to a Nordic Bishops' Council in 1919, the intention of Archbishop Söderblom appears to have been to create for the Nordic Folk Churches a prominent role both in a Lutheran and in a more international context.²⁹ The Nordic Bishops met regularly during the years to come (in Denmark 1924, Norway 1927, Sweden 1930 etc.).

The Archbishop of Finland, Gustav Johansson, who allegedly disliked Söderblom for being "dangerously close to liberalism" succeeded in blocking all official Church of Finland co-operation with the Church of Sweden, and he expressed a wish that Söderblom should never be allowed to visit Finland. Söderblom, however, had excellent contacts with other Bishops in Finland, in particular to the Bishop of Porvoo (later Tampere) Jakko Gummerus.³⁰ To Söderblom it was clear that the Bishops should lead the Nordic churches into unity and co-operation. The Nordic Bishops' Council should serve as a platform from which the Nordic churches could act as a strategically important unit in Christendom. Söderblom saw three great centres of Christianity besides Rome, and they were Constantinople, Canterbury and Uppsala. Uppsala, Söderblom argued, should lead a North European Union of Churches, a *corpus evangelicorum*.³¹

Manfred Björkquist (1884-1985), born in Gideå, studied Semitic languages and Philosophy at Uppsala University gaining a Licentiate of Phi-

losophy. In Uppsala he was a charismatic leader of the Christian Student Association and, working with Robert Sundelin and Axel Lutteman, he was partly influenced by High Church Anglicanism and shaped his vision of the Church of Sweden: The People of Sweden—a People of God.³² Together with Nathan Söderblom, JA Eklund and Einar Billing, he developed a new theology, characterized by cultural openness, historical-critical methods in Bible research and a new church-centred Lutheran theology. After the dissolution of the Union with Norway in 1905, Björkquist's ideas were shaping a Church Movement in the National Folk Church of Sweden, called Ungkyrkorörelsen [Young Church Movement]. Together with Sven Stolpe, Manfred Björkquist initiated a national subscription in aid of Sweden's military naval defence. He was the man who managed to muster support for the creation of the Sigtuna Foundation and the Sigtuna Humanistic Public Grammar School. In 1939, when war had broken out, Manfred Björkquist managed to gather support and funds to create, in February 1940, The Nordic Ecumenical Institute in Sigtuna. In 1942 he was consecrated Bishop [of Stockholm] from which post he retired in 1954. He was Doctor of Theology (*honoris causa*) in Lund (1923) and Berlin (1932).³³

4. INTERNATIONAL CHURCH CO-OPERATION PRIOR TO THE FORMATION OF NEI AND WCC

The Ecumenical Movement of the 19th and 20th Centuries was a rather complex and scarcely co-ordinated development that resulted in a perceived need for regional structures serving an International body for ecclesial co-operation. The Ecumenical movement inspired Mr Manfred Björkquist to create in the Nordic region a Nordic Ecumenical Institute.

From 1867 Archbishops of Canterbury

28 Ryman 2010 p225

29 Brohed Ingmar: 2005. p.44.

30 Österlin 1995, p. 247.

31 Österlin 1995, p.247

32 Aronson, Torbjörn: *Den unge Manfred Björkquist*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala University, Uppsala, 2008 pp.294, 295.

33 Grönquist 2008 pp.474, 475

invited *Bishops from the Anglican Provinces in the World* to attend a Lambeth Conference in London/Canterbury every 10th year. In 1888 the Conference agreed on four criteria characteristic for a proper church with which Anglicans could co-operate.³⁴ The four distinguishing features, called *The Lambeth Quadrilateral*, consisted of acknowledgement and use of 1./ the Holy Scripture (Old and New Testaments), 2./ The Creeds (Apostles' and Nicene), 3./ The two Sacraments (Baptism and the Supper of the Lord) as well as 4./The Historic Episcopate locally adapted in the methods of its administration to varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of His Church.³⁵ The Anglican striving for ecumenical partners was partly inspired by a positive experience of Anglican –Lutheran co-operation in North America³⁶ and, probably, partly motivated by a Papal Bull, *Apostolicae Curae*, issued in 1896 by Pope Leo XIII in which he declared all Anglican orders to be “absolutely null and utterly void”.³⁷ Referring to the Quadrilateral the Church of England attempted to establish links to the Orthodox churches, the Old Catholics, the Moravians, the Church of Sweden and the Church of Finland.³⁸ Much later, once the Great War was over, in 1922, an agreement was reached between the Church of England and the Church of Sweden regarding Eucharistic hospitality and Invitations to Episcopal consecrations in the respective churches.³⁹ A similar agreement was reached with the Church of Finland in 1934.⁴⁰

For centuries *Lutheran churches* in the North had stronger links to German churches than to each other. An emergence of a general Lutheran co-operation occurred when an Evangelical-

Lutheran General Conference in Lund was called in 1901, at which Nordic and Continental Lutheran churches attended together with representatives of Lutheran churches from other parts of the world.⁴¹ At the Lund conference in 1901 the German Allgemeine Lutherische Konferenz (AELK) was transformed to become the German-Nordic Lutheran Conference. Lutheran meetings in Uppsala (1911) and Eisenach (1923) followed. At the Eisenach meeting in 1923 a Lutheran World Convention was formed.

In the 19th Century it became obvious for missionaries that divisions between the Churches constituted a fundamental obstacle to successful mission. This was reported and discussed at conferences for World Mission in 1888 and 1890. The divisions of the churches constituted a grave hindrance to the credibility of the Church's mission of reconciliation.⁴² The ecumenical movement towards visible unity and co-operation between churches was given considerable support by the World Missionary Conference at Edinburgh in 1910.⁴³ This conference led to the establishment (1921) of the International Missionary Council, which fostered co-operation in mission activity not least among the young churches. The Nordic region had Danish, Swedish, Norwegian and Finnish Missionary Societies, established in the first part of the 19th Century. In 1923 their work was assisted by the creation of The Nordic Missionary Council, another organization inspired by Edinburgh 1910.⁴⁴ Edinburgh 1910 has also been seen as instrumental for the emergence of Faith & Order in Lausanne 1927. Archbishop Söderblom attended a conference in Oud Wassenaar, The Netherlands, in 1919, and presented there for the first time the expression *Evangelical Catholicity*. He also took the opportunity to propagate for the recreation of

34 Sjöstrom, 2001 p.163.

35 Persenius, 1987, p..40 note 8.

36 Sjöstrom, Lennart: 2001 p.162.

37 Hill 1993A p.134.

38 Hill, 1993B p 53

39 Hill 1993B p.53.

40 Hill 1993B p.55.

41 Brohed 2005, p. 80.

42 Sundkler, 1963, p.204

43 Tanner , 1995 p.1

44 Sundkler, Bengt 1963 p.210.

a union between churches, a World Council of Churches to provide guidance on religion and ethics in a world, as he saw it, afflicted by [political and cultural] tempests.⁴⁵ At this time (1920), the Ecumenical Patriarch of Constantinople gave considerable support to the ecumenical movement in issuing his encyclical message *Koinonia ton ekklesion* in which he publicly appealed for a permanent instrument for fellowship and co-operation of all the Churches, a League of Churches.⁴⁶ In 1925 Archbishop Söderblom hosted the Ecumenical Meeting in Stockholm /Uppsala at which he propagated for *Evangelical Catholicity* as a model for the Church of Sweden, in which it could develop further links to the Anglicans (Canterbury) and the Orthodox (Constantinople). His strategy failed to win support from the Roman Catholic Church. At the Meeting, in the Blasieholmskyrkan in Stockholm, he remarked that they were gathered, 700 delegates representing 100 churches: Paul is here (i.e. the Protestants) and so is John (the Orthodox), only Peter (the Roman Catholics) is still missing⁴⁷

At the Meeting, Archbishop Söderblom stressed that the Churches ought to assist the ever so important and newly formed (1920) League of Nations. The League had been given a body, an organization, but it also needed a soul (the Churches) to inspire the work for peace.

Söderblom suggested the formation of a World Council of Churches, eventually established in Amsterdam in 1948. As a result of the Stockholm Meeting an Interim Committee for WCC was elected and a few years later (1928) an International Ecumenical Institute was set up in Geneva.⁴⁸ The well attended ecumenical Meeting in Stockholm/Uppsala considered questions regarding war and peace, race, education, finances and the social order, and in

the process *The Life & Work* Movement was born.⁴⁹ On the one hand the 1930s was afflicted by what Nils Ehrenström⁵⁰ (in Geneva) called “heathen political” and “Christ-opposing” forces, on the other hand some very important steps were taken towards a World Council of Churches.⁵¹ An International Church Conferences were held in August 1937 in Oxford by the Life & Work movement and in Edinburgh by the Faith & Order movement. Just before the Meetings in Oxford and Edinburgh representatives of both the Life & Work and the Faith & Order movements met in Hampstead/London and agreed to bring the two movements together by setting up a representative assembly of partaking churches.⁵² The year after, representatives of WCC in Formation met in Utrecht (1938) where a draft constitution for WCC was agreed upon. The Constitution comprised a membership structure based on regions. Manfred Björkquist attended the Utrecht Meeting and found additional inspiration for setting up a Nordic regional body serving WCC and the Nordic Churches.⁵³

45 Ehrenström, 1939 p.1.

46 Brohed 2005 p82.

47 Ibid.

48 Ibid. p.83.

49 Tanner 1995 §11.

50 Ehrenström, Nils, has been called Sweden’s first “professional ecumenist” recruited by Nathan Söderblom to manage the Study Department of the Ecumenical Secretaria in Geneva from 1929. Ehrenström served as Director of NEI in Sigtuna from 1940.

51 Ehrenström, Nils: *Kyrkornas världsråd i vardande* [The Emerging World Council of Churches] in: *The Kristen Gemenskap* 1939, p.1 Geneva

52 Ibid. p.3.

53 Johansson, Harry: *Nordiska Ekumeniska Institutet 10 år. Begynnelsen* [NEI Serving for 10 Years. Initial Stages] off-print of *The Kristen Gemenskap* 1950 p.162.

C. The Establishment of the Nordic Ecumenical Institute

5. THE NORDIC ECUMENICAL INSTITUTE, ESTABLISHED, MOST ACTIVE AND UNCEASINGLY QUESTIONED.

Between the two World Wars, the Nordic region in respect of theology and ecclesial character was internationally regarded as a unified area. It has been pointed out that this view was supported by the existence of a Nordic Bishops' Council (from 1919) and by the normative way in which that Council operated.⁵⁴ Support from the Nordic Bishops was essential for the establishment of a Nordic Ecumenical Institute. Nils Ehrenström, recruited by Nathan Söderblom in 1929 to lead the Study Department at the Ecumenical Secretariat in Geneva, recalls how on September 1st 1939, when passing the Stockholm Central Railway Station, he came across Manfred Björkquist who had just arrived by train from Oslo. Björkquist told Ehrenström, as they terrified gazed at the news bills announcing the German invasion of Poland, that he had received a "go ahead" for a Nordic Ecumenical Institute from the Nordic Bishops' Council, adding that such an Institute would be of even greater importance now as war was breaking out. Further preparations followed, and in March 1940 the Institute commenced its activities.⁵⁵

In my view, the main sources of inspiration behind the establishment of the Nordic Ecumenical Institute (NEI) may be identified. The first is the *Nordic region itself* and its ecclesiastical significance developed by Archbishop Söderblom of Sweden, particularly in the context of the

Nordic Bishops' Council, created by Söderblom in 1919 in order to secure for the Nordic region and its established churches a prominent role in a Lutheran and International context.⁵⁶ The second is the charismatic ecumenist Mr *Manfred Björkquist*, who developed a profound vision for how ecumenism in the Nordic region might become as relevant a concern as mission. The third source of inspiration was most *probably the general ecumenical movement and its manifestation in a Nordic Missionary Council*. In addition to those three one must, no doubt, add the direct inspiration given by the *Utrecht Meeting in 1938* when regionalism was promoted and given a prominent position in the draft Constitution for WCC. Regions as members were meant to represent its churches.⁵⁷

The Nordic Ecumenical Institute was planned and created as Europe prepared itself to engage once again in the horrors of warfare. The Nordic Ecumenical Institute, as we have seen, was first and foremost a result of the International Ecumenical development which led to the formation of the World Council of Churches, WCC, and to a perceived need for regional membership structures. Manfred Björkquist saw an undisputable need for a regional body for the Nordic National churches as well as for the Nordic Free churches to channel information to and from a World Council of Churches, WCC. By inviting the National Ecumenical councils in the Nordic region to take responsibility for NEI not only the Folk churches but several Free churches as well as both Roman Catholics and Orthodox churches were involved in the work of the Nordic Ecumenical Institute. In October 1938 Manfred Björkquist informed the Swedish Ecumenical Council about his plans for a Nordic Ecumenical Institute (NEI) to serve as 1/ a research academy for the Nordic churches

54 Cf. Brodd Hansson 2006. This view appears also in Lindhardt, Poul Georg: *Kirchengeschichte Scandinaviens*, Göttingen 1983, and Hunter, Leslie: *Scandinavian Churches*, London 1965.

55 Ehrenström, Nils *Nordiska Ekumeniska Institutet från Geneves horisont*. [NEI from the Horizon of Geneva] In *The Kristen Gemenskap 2/1971*.

56 Torkidsen 1998 p.44.

57 Please, see the Utrecht Conference 1938 above (end of para 4) and note 45.

and 2/ a regional sub-central of WCC for the Nordic churches as members of WCC. NEI should be led by a Board comprising representatives from each Nordic country. In December 1938 the Sigtuna Foundation offered to provide administrative facilities, i.e. office space and use of the Library, for NEI.

Manfred Björkquist, in proposing a Nordic Ecumenical Institute, was not only guided by the early draft for a WCC constitution, stressing regional structures.⁵⁸ Furthermore, Björkquist was also deeply inspired by the American John R. Mott who played a significant role in creating regional ecumenical structures in different parts of the world.⁵⁹ In the future, Manfred Björkquist argued, the Ecumenical movement could serve as an agent, that might fundamentally renew the Nordic Folk churches. WCC was about to be created. To make the Nordic churches genuinely active members of the new International ecumenical body, Björkquist saw a profound role for a regional ecumenical network, a Nordic Ecumenical Institute.⁶⁰ Other Nordic church leaders were less enthusiastic. Bishop Berggrav (of Oslo) in particular sensed a Swedish attempt to take an arrogant lead.⁶¹

The threats of war, that dominated the late 1930s, created a growing awareness of the need for mutual support in the Nordic region and made the Nordic ecumenical councils somewhat more inclined to agree to the creation of a Nordic Ecumenical Institute in Sigtuna, Sweden. In 1939, after completing a “Business Plan” for a Nordic Ecumenical Institute at the Sigtuna Foundation, Manfred Björkquist, assisted by Mr Harry Johansson, initiated a “promotional campaign” with lectures and newspaper articles describing crucial decisions taken in Oxford and Edinburgh in 1937 to create a World Council of Churches, WCC.

It thereafter explained how these resolutions, when implemented, would necessitate some regional administrative resources, indeed also in the Nordic region. There would be a need for a Nordic “Sub central” for WCC. The Nordic Ecumenical Institute aimed at providing such a central and organise a Research Academy for the Nordic churches and also, Mr Johansson added, engage in an Information and Propaganda drive in order to motivate church members to engage in the Ecumenical movement. This last task was most probably included to satisfy what Bishop Berggrav of Oslo was asking for. He had declared that Information (predominantly on peace) should be the first priority for the Ecumenical movement, particularly now when there was a real threat of a world-war breaking out.⁶²

In Roskilde, Denmark, at a conference arranged by *the World Alliance for Friendship through the Churches*, (WA) on 7-9 March 1939, Mr Björkquist argued for the establishment of a regional ecumenical institute that could also serve as a Research unit in co-operation with the Ecumenical Secretariat in Geneva.⁶³ In a Swedish newspaper the following commentary was published: “Contemporary political unrest in the world places upon churches in the politically neutral Nordic region, with its comparatively stable economy, a responsibility not easily escaped from”.⁶⁴ Newspapers also reported on support for NEI expressed at the Roskilde Ecumenical WA Meeting by among others Bishop Eivind Berggrav, (of Oslo). Mr Björkquist, in a Roskilde report to the Swedish Ecumenical Council correctly said that the Danske Ekumeniske Faellesraad (the Danish Ecumenical Council) had decided to support the plans to establish NEI.⁶⁵ There were, however,

62 Ibid.p.13

63 Ehrenström, Nils: Från Roskilde [Report from Roskilde] in *The Kristen Gemenskap* 1939 p.73

64 Swedish newspaper reported on that statement made by participants at Roskilde, see Lindgren, 1990, p.14.

65 Lindgren, 1970, p.16.

58 Ibid.

59 Weber, 1970, p.68.

60 Ryman, 2010 p.61.

61 Lindgren, 1990, p. 19.

other players. And Bishop Berggrav, whatever he had said in Roskilde, was far from convinced about the merits of NEI.

World Alliance (WA), the ecumenical peace movement in which Bishop Berggrav (of Oslo) was highly involved, as vice chair, had been left outside mainstream ecumenism as a result of plans drawn up in Hampstead (North-West London) prior to the resolutions arrived at in Oxford and Edinburgh in 1937.⁶⁶ In spite of his formal support expressed in Roskilde (at the WA conference), Bishop Berggrav, a few weeks later, at the Nordic Bishops' Council in Fritzøehus (Denmark), expressed serious doubts about the wisdom of establishing NEI in the contemporary dangerous political situation. Bishop Berggrav also expressed dissatisfaction over the proposals for NEI that appeared to be far too Swedish and not Nordic enough.⁶⁷ It appears, however, that a majority of the Nordic Bishops had expressed support for NEI at Fritzøehus, even if they had articulated a wish for some modifications of the plans.⁶⁸ It is quite possible that Berggrav's strong involvement in W.A. had resulted in a fraction of wounded pride, when W.A. was not instantly offered to be part of the emerging WCC. In turn such wounded pride could have produced his in principle negative attitude towards any attempts to serve an emerging WCC through Nordic Academic research or to co-ordinate the Nordic Folk churches through a sub-central of that same WCC.

When World War II broke out on September 1st 1939, WA found an increased acceptance of their proposals for, as Bishop Berggrav might have put it, a "down to earth" co-operation between the churches, rather than for the more academic approach advocated by the supporters

of the Provisional WCC and the enthusiasts for a Nordic Ecumenical Institute.⁶⁹ The Oslo Bishop, E. Berggrav, supported by Royal families and industrialists in Norway and in Sweden as well as by the Archbishop of Uppsala, did in fact propose in September 1939, an ambitious peace plan based on suggested mutual compromises for the belligerent powers. A fortnight later (23-24.9 1939) Berggrav visited Uppsala and gave his reluctant approval of plans for NEI in a form now slightly modified after instructions from Archbishop Eidem, as requested by the Nordic Bishops in Fritzøehus. The modification had actually been carried out by the Swedish Ecumenical Council. Bishop Berggrav's fear that NEI would be far too Swedish had been contemplated and resulted in a modified draft constitution, by which a strengthening of the role of the Nordic Ecumenical councils (i.e. Danske Ekumeniske Faellesraad and corresponding councils in the other Nordic countries) on the Board of NEI was introduced. Furthermore, in this final version of a Business Plan for NEI, approved by Eidem and Berggrav, there is no trace of any proposals for an academic research unit at NEI. Information and propaganda remain central tasks in the final proposals.⁷⁰ I find that Bishop Berggrav had succeeded in inflicting a lasting deficiency to the Nordic Ecumenical Institute.

On October 20, 1939 representatives for churches in Germany (Hans Schönfeld) and in the United Kingdom (William Paton) met at the palace of the Bishop of Copenhagen, in an effort to explore possibilities for the churches to contribute to a prompt end of hostilities.⁷¹ Participants from the Nordic region were Bishop Eivind Berggrav (Oslo), Mr. Nils Ehrenström (Geneva/Sigtuna) and the host, the Rt. Revd. Hans Fuglsang-Damgaard, (Bishop of Copenhagen). Meetings of this kind would

66 For further reading, please refer to: Heiene, Gunnar: *Eivind Berggrav En biografi*. Universitetsforlaget, Oslo, 1992 The 1937 resolutions proposed a WCC consisting initially of a merger between the Faith and Order and the Life and Work movements.

67 Lindgren, 1990, p. 62.

68 Ibid. p. 17.

69 Ibid. p. 19.

70 Ibid. p. 19.

71 Ibid. p. 22.

become frequent in the Nordic region during the war, in particular under the auspices of NEI. In fact political dialogue and networking during the war would widely become the most called for and appreciated form of activity pursued by NEI.

According to a report given by William Paton, to the Church of England, Bishop Berggrav at the start of the Meeting (20.10.1939) strongly questioned the wisdom of the establishment of WCC and particularly of a Nordic sub central to WCC, when nations were in a state of war.⁷² Berggrav argued that it would be much better if the respective church administrations saw to it that contacts could be established and maintained between the churches themselves in countries at war. William Paton, one of the chief architects of WCC, responded strongly against Berggrav arguing that:

The establishment of *Sigtuna*, the famous and most remarkable educational foundation between Stockholm and Uppsala as a *Northern branch of the Ecumenical movement* is a matter of first-class importance. It is understood that Ehrenström, who has returned from Geneva once more to the North, will make that his headquarters and help to establish it in a position of authority in the North.⁷³

At large, William Paton's view was shared by the Ecumenical Councils both in Norway and in Denmark. Regardless of Berggrav's grudging, they expressed their approval of NEI in formation, when it attempted to be engaged in a number of tasks including:

- 1/ an effort to gain acceptance for the idea that NEI should function as a sub central to WCC,
- 2/ efforts to reduce tensions over opposing views on the very objects of NEI, and
- 3/ recruit a suitable Nordic Director for NEI.⁷⁴

Nils Ehrenström, who would become the first Director of NEI and still operate as head of the

Ecumenical Secretariat in Geneva, eventually managed to negotiate with Berggrav, in connection with the October 1939 meeting in Copenhagen, a model which further elucidated what had been agreed between Berggrav and Eidem in Uppsala in September. Ehrenström now conceded that any research NEI might engage in would solely concern surveys on contemporary matters, particularly international affairs and peace.⁷⁵ In this way the emerging NEI was forcefully given a permanently restricted and indistinct role. At a regional conference for the World Alliance, W.A., in Oslo 22-23 November 1939 Manfred Björkquist explained the ideas behind the proposed NEI, which Bishop Berggrav now appears to have accepted.⁷⁶

The Winter War between Finland and the Soviet Union from 30.11 1939 clearly indicated that the Nordic region could hardly expect to escape hostilities. Bishop Berggrav, as we know, reluctantly agreed to the establishment of a Nordic Ecumenical Institute in Sigtuna, Sweden – possibly as the price to be paid for Archbishop Eidem's support of Berggrav's ambitious Peace Plan. Nevertheless, Berggrav would no doubt have preferred to see NEI established in Oslo. The whole concept for NEI was, according to Berggrav, still far too Swedish.⁷⁷

The Swedish Ecumenical Council now found the time ripe to invite all the National Ecumenical councils in the Nordic region seriously to consider and eventually to agree on the creation of a Nordic Ecumenical Institute. A few days after the W.A conference in Oslo (in November 1939), the Ecumenical Council of Norway announced its approval of the plans for NEI and informed Manfred Björkquist that Professor Einar Molland and Mr Kristian Hansson had been appointed to represent Norway on the Board of NEI. The Danish Ecumenical Council announced that Professor Nørregaard and

⁷² Ibid.p.24.

⁷³ (W. Paton, in November 1939), see: Lindgren, 1990, p. 22.

⁷⁴ Ibid, p.. 21.

⁷⁵ Ibid. p.. 23.

⁷⁶ Ibid. P.20.

⁷⁷ Ryman, 2010, p.61.

the Revd G Sparring Petersen would represent Denmark and from the Ecumenical Council of Finland information was received that Finland would be represented by Professor G O Rosenqvist and Professor E G Gulin.⁷⁸ As a result of Nordic Ecumenical approval NEI was established in 1940. On February 6, 1940 a final and detailed plan for NEI was completed by Mr. Ehrenström. It now confirmed the removal of academic research from its list of objects: In consequence, NEI had been badly hurt in the initial process. In addition NEI would before long also lose the regional role the Utrecht Conference had designed. By those fundamental losses (research and regionalism) I find that NEI had had to give up some integral parts of its profound *raison d'être*.

On February 26, 1940 NEI was officially inaugurated, despite some additional objections voiced by Bishop Berggrav, who now from Oslo again questioned the very idea of WCC, and a regional NEI, when the War created so many obstacles.⁷⁹ On the Board, representatives from the very start established two groups. One group gathered around Bishop Runestam (Karlstad) who, with expressed support from the Norwegian delegates, voiced strong doubts over any research projects. Runestam instead advocated that a first task for NEI ought to be to stimulate an ecumenical revivalist movement of evangelisation, similar to ambitions that were inspired by the Moral Re-Armament, M.R.A. (an Organisation that in 1940 had not yet lost its credibility).⁸⁰ Norwegian Board Members Molland and Hansson argued, as in an echo from the Oslo Bishop, that ecumenical research efforts in the past had had negative impacts [no examples were given] and that NEI above all ought to promote peace and nothing else. Professor Gulin, of Finland, agreed that the current situation required tangible ecumenical

projects. The other group, led by Mr Manfred Björkquist and supported by the Danish delegates, Nørregaard and Sparring-Pedersen, was in favour of research activities and regarded evangelisation as something NEI only with very limited success could engage in.⁸¹ The discussion between the two groups resulted in minor changes to the paragraph regulating the Objects of NEI, possibly adding confusion and uncertainty, opening up for future conflicting interpretations. Statutes for NEI, eventually approved by the Board on February 27, 1940, indicate in short that the objects of NEI are to:

1./ operate as a central institution for the Nordic churches in their essential cooperation.

2./ offer the Nordic churches a channel for cooperation with non-Nordic ecumenical institutions (like WCC and WA).⁸² So at the very first Board Meeting, in February 1940, there was remaining uncertainty regarding the understanding of these objects. Bishop Runestam again engaged in a lengthy argument trying at this stage to change the objects so that they should include as a first task a campaign for evangelisation in the Nordic region to make the churches and their members ready to oppose the evil structures the war had forced upon them and to promote peace.⁸³ The Board noted the view of Bishop Runestam (of Karlstad) and that of the delegates from Norway, who agreed with the Bishop of Karlstad.⁸⁴ The Board, however, offered the following resolution in an attempt to further clarify the objects already agreed:

NEI shall:

1/ Attempt to make even more profound the

⁷⁸ Ibid., p. 27.

⁷⁹ Lindgren, Henrik: 1990, p. 17.

⁸⁰ Ibid., p. 17.

⁸¹ Ibid., p. 27.

⁸² Statutes of NEI 1940. As recorded in the Minutes from a Board Meeting held in Sigtuna by NEI on February 26-27, 1940. Archives of the Nordiska ekumeniska institutets c/o Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

⁸³ Minutes from a Board Meeting held in Sigtuna by NEI on February 26-27, 1940 §26. Archives of the Nordiska ekumeniska institutets c/o Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

⁸⁴ Detailed minutes reporting on the discussion at the Board Meeting of NEI 26-27 Feb 1940

unity between the Nordic churches and also foster contacts with non-Nordic churches.

2/ Produce articles for the benefit of the Ecumenical Secretariat in Geneva on Church Affairs in the Nordic region.

3/ Engage in a Nordic study project regarding the nature and the mission of the Church.

4/ Engage in efforts to promote peace.⁸⁵

The Board Meeting on 26-27 February, 1940 also approved a Budget Estimate, which demonstrated a rather precarious financial basis for the new organisation. The Swedish Ecumenical Council contributed as expected. No essential cross border contributions could be envisaged at this time. The Budget Estimate was to an alarming degree based upon contributions “to be confirmed later through Manfred Björkquist”.⁸⁶ Financial uncertainty would remain and cripple NEI during years to come, leaving NEI in a permanently impecunious state and vulnerable to strain.

As the Second World War engulfed Europe and also involved Nordic countries, the newly created Nordic Ecumenical Institute found that it was required to give whole-hearted support to the oppressed Nordic churches during the brutal war rather than to stick to what had originally, after considerable hullabaloo, been planned for the Institute. Through the state of war the Nordic countries had involuntarily ended up on different sides: Norway and Denmark had been occupied by Nazi-Germany. Finland oppressed by the cruelty of the Winter War and by the on-going Communist-Soviet threats and intimidations, invited Nazi-Germany to assist in fighting the Soviet Union. It was, however, rather fortunate that NEI had been located to Sweden, as Sweden was the only Nordic country that had been able to maintain the official neu-

trality all the Nordic countries initially had declared.⁸⁷

Sweden’s controversial but tolerably respected neutrality made it possible for NEI to act as a mediator for the Nordic churches. The Institute exerted itself to the utmost to perform its tasks in total neutrality, as demonstrated during a visit to Sigtuna in 1940 by the German Bishop Heckel of the Nazi-German *Kirchliches Aussenamt*. A scheme for co-operation was then agreed upon including the exchange of theological literature, lecturers and general information. All that had been agreed should, however, be subject to approval by the inter-Nordic Board of NEI. No such approval was given. Bishop Heckel then tried to propose a German – Swedish agreement, excluding the National churches of Denmark and Norway. These proposals were also turned down by NEI, in this approach strongly supported by Archbishop Eidem. It was stressed by Eidem and by Bishop Runestam, that NEI in the contemporary complicated war-time situation must not take any decision on any international co-operation without the consent of all its member churches.⁸⁸ It was often quite complicated for NEI to operate with complete impartiality. Towards the end of 1941 there was actually a proper war going on between the Church of Norway and the Nazi-German Quisling Government. Often NEI came to act as and be used as safe channel for information between churches in the Nordic region.

NEI operated with an ambition to keep in touch with the resistance in Germany. A meeting, most renowned, was held at the Nordic Ecumenical Institute in Sigtuna for Bishop Bell (of Chichester, UK) and Dietrich Bonhoeffer (of the Confessing Church in Germany). Bishop Bell was in Sweden officially to visit the Anglican congregations in Sweden, but managed to modify the program to

85 Minutes of NEI 26-27 Feb 1940. Archives of NEI c/o Svenska kyrkans arkiv, Uppsala

86 Minutes from the Board Meeting of NEI, Sigtuna 26-27 Feb 1940 §20 Archives of NEI c/o the Archives of the Church of Sweden, Uppsala.

87 Murtorinne, Eino: *Ett halvt århundrade Nordisk ekumenik*, in: *Nordisk Ekumenisk Årsbok 1988-1990*. p. 39.

88 *ibid.* p. 40.

allow for this rather sudden encounter at NEI in Sigtuna. The main purpose of the meeting was to gather evidence to convince the British War Cabinet that there existed in Germany a genuine resistance movement.⁸⁹

Not only Bonhoeffer ventured to meet representatives of the enemy at NEI, Sigtuna, during the war. Other Germans who bravely took part in clandestine meetings arranged by NEI in Sigtuna, included: Eugen Gerstenmaier (of Das Auswärtige Amt, the German Foreign Office) who in 1945, rescued from prison by the Allies, initiated Evangelisches Hilfswerk; Helmuth James von Moltke (of Das Auswärtige Amt, The German Foreign Office), who was the leader of *the Kreisau group* (Kreisau was Moltke's family estate. Gestapo named the dissidents: the Kreisau group). von Moltke was executed by the Nazis in January 1945; Theodor Steltzer (serving under Nikolaus von Falkenhorst, – Commander of the German troops in Norway between 1940 and 1944). Theodor Steltzer served as a transport officer in Norway and had the freedom and duty to travel in Sweden regularly. Very often he arranged a stop-over in Sigtuna, as he operated as a secret messenger between the detained Bishop Berggrav in Oslo, and NEI in Sigtuna. Through Steltzer, the Church of Norway could communicate with the outside world. It was Steltzer who smuggled Berggrav's manuscripts to Sweden for publication, including those that presented a critical view of church and society, written in detention.⁹⁰ Steltzer was identified as a suspected person and sentenced to death after the July 20th 1944 coup against Hitler. He was saved from execution after a remarkable intervention initiated by Mr Harry Johansson of NEI and eventually released from prison in May 1945; Adam von Trott zu Solz (a colleague of von Moltke in Das Auswärtige Amt), also attended

meetings at NEI. von Trott was executed by the Nazis on August 26, 1944.⁹¹

In 1942 the Board of NEI met in Finland. As previously resolved, the meeting was held in Åbo as a conference with additional participants from Sweden and Finland. No participation could be achieved from Denmark or Norway, as exit visas were refused by the Nazi-German administration.. After the Åbo meeting a visit was arranged to Helsinki and to the recaptured Karelia. The conference (i.e. the extended Board meeting) in Åbo dealt to some considerable extent with the situation in Norway. Strong reactions from Norway followed and Bishop Heckel (Kirchliches Aussenamt) visited Finland in attempts to calm things down there. The Church of Norway in that situation expressed increasing frustration over Finland's friendship with Nazi-Germany. NEI tried its best to keep the Nordic churches together in a reasonable friendship in spite of the confusing war-time constellations.⁹²

Towards the end of the War the task to bring about mutual understanding between the churches in the Nordic region became acutely important. In 1944 professor Molland (of Norway) had attended a NEI meeting in Sweden, as he then stayed in Sweden as a refugee. The 1944 NEI meeting dealt with the situation in Finland as well as with the situation in Denmark and Norway. The members from Finland, G O Rosenqvist and Elis Gulin, explained how, after the Winter War, the people of Finland not necessarily interested in Nazi-Germany simply wanted to endure and overcome the attacks from the Soviet Union. There was also a natural desire to take back land lost during the Winter War. That had made natural the co-operation with Nazi-Germany. In fact no other substantial military help was on offer. In September 1944, when Finland at long last had entered a separate Peace Agreement with the

89 Ryman, 2005, p. 70.

90 *ibid.* p. 70.

91 Ryman, Björn, 2005 pp.79-113.

92 Murtorinne, Eino 1990. p. 41.

Soviet Union, another NEI meeting was agreed and eventually held in Helsinki in April 1945. The intention was to support Finland generally and to initiate a process of reconciliation for the Nordic churches separated by War. As Denmark and Norway were still occupied, the churches were represented only by Danish/Norwegian leaders in exile in Sweden. (i.e. Einar Molland, J. Natvig, Blom-Salomonsen and G Sparring-Pedersen).⁹³

At the Helsinki meeting in April 1945 G O Rosenqvist noted that political and military conflicts had had a very negative effect on the unity between the Lutheran Folk churches in the Nordic region. The situation, Rosenqvist claimed, could only be rectified by a very slow and careful process during which motives for actions in the past could be explained openly in an attempt to offer absolutely correct information. Professor Einar Molland explained, from a Norwegian perspective, that most members of the Church of Norway failed to understand how the Evangelical-Lutheran Church of Finland could co-operate with Nazi Bishop Heckel and with the Nazi infiltrated Luther Academy in Sondershausen. Furthermore, in Norway it was impossible to understand Finland's military co-operation with Nazi-Germany. Even so, the Norwegian professor concluded, the unity of the churches must be re-established. From the Finnish side Max von Bonsdorff explained that after the Winter War, Finland received several warm expressions of sympathy but very little proper military assistance. As the Soviet Union continued to intimidate Finland, only Nazi-German assistance was available. Particularly in Norway this was hard to understand and impossible to accept. For NEI the complicated war situation in the Nordic region constituted both a strong *raison d'être* during the War and an equally strong potential risk for disintegration after the Second World War.⁹⁴ The

war generated a political stress which Nordic ecumenism had great difficulty to endure.

6. EPISCOPACY IN THE NORDIC CHURCHES.

In the 19th Century, Nordic theological controversy had consisted mainly of opposing views over the theology of N.F.S. Grundtvig. Such controversy had constituted an obstacle in the way to intended Nordic Church co-operation. In the 20th Century Nordic theological controversy primarily consisted of different understanding of the Episcopate and Apostolic succession in the Western and Eastern parts of the Nordic region. For a long time it was regarded as a fact that Apostolic succession had been preserved in the Churches of Sweden and Finland, while it had been lost or even, with pride, actively eradicated in the Church of Denmark with consequences also for the Lutheran Churches of Norway and of Iceland. That fact led to an emergence of two ecclesiastical blocs in the Nordic region with distressing consequences for Nordic ecumenical projects. As a background to the controversy creating opposing sides in Nordic ecumenism, I will now offer a summary of relevant circumstances regarding Episcopacy in the Nordic region. In 2003 NEC collapsed and was reconstructed in 2004. Now the two blocs placed themselves on different[and traditional] sides, as the Folk Churches of Sweden and Finland supported a continued Nordic ecumenism, while the Folk churches of Denmark, Norway and Iceland decided to stay outside any such co-operation. Initially, in 2003, The Evangelical Lutheran Church of Iceland contemplated to support a reconstruction. At a later stage the Church of Iceland decided to pursue a wait-and-see policy and remain in the Western bloc.⁹⁵

For the Church of Denmark there occurred a drastic break in apostolic succession at the Reformation. at which time there were

⁹³ *ibid.*. p. 41.

⁹⁴ Murtorinne, 1990 p. 41.

⁹⁵ Interview with Ms Gunnel Borgegård on 20.2 2009

seven sees (dioceses) in Denmark. The Danish Bishops were wealthy landowners and allegedly, they were also most unpopular.⁹⁶ Dr. Gerhard Pedersen⁹⁷, in his *Essay on Episcopacy in the Church of Denmark*, states that, on the threshold to the Reformation, Episcopacy in the Church of Denmark was in a state of grave decay.⁹⁸ There existed considerable disagreement between the King, leading Canons and the Pope over who makes the appointment. As a result there were in several dioceses not properly consecrated leaders.⁹⁹ For some years the only consecrated Bishop in the Kingdom of Denmark was Rt Revd Ahlefeldt, of Schleswig-Holstein, which was not even properly part of Denmark. In 1526 the King had opened up Denmark for Lutheran preachers who established a considerable presence and propagated for Reformation principles that made some impression on leaders in Danish society.

In Parliament 1536 the Bishops were accused of having dithered during the civil war, failing to elect a new king quickly enough. They were also accused of having divided the estates of the Crown among themselves and others. The worst accusation, according to E H Dunkley, was that they had postponed the election of a King, which had led to the civil war.¹⁰⁰ The new King had all Bishops deposed and imprisoned. In 1536 King Christian III invited Dr Johannes Bugenhagen, a priest exercising a superintendent ministry in Wittenberg, to crown the King and his consort and to “ordain” seven superintendents to the seven vacant sees in Denmark and one in Norway. A new Church Ordinance was presented in 1537 and ratified with a Danish translation, *Kirkeordinans* in 1539, in which the

orders of Bishop and presbyter were retained as well as Cathedral Chapters and religious houses, provided all concerned submitted to Lutheran theological training.

Canon John Halliburton has convincingly concluded that Dr Bugenhagen, formally not consecrated Bishop, did serve in Wittenberg with a “job description” very similar to that of a Bishop. That was certainly his own understanding when he wrote to King Christian III in November 1537: *Ich wil E.M. zu troste nicht verbergen das Got durch seine arme Bischofe oder Superintendenten viel guts ausgerichtet*.¹⁰¹ The Lutheran reformation churches had soon realised that a ministry of unity and pastoral care of the clergy was necessary if the church was to survive. However, instead of understanding the presbyterate, in the medieval way, as a development from the Episcopate, the Lutheran interpretation was instead that the Episcopate or Superintendent ministry emerged from the presbyterian order.¹⁰² The existing 16th century Danish Episcopate, trapped in political and social upheavals, could not survive as individuals nor as a credible spiritual leadership. Dr. Johannes Bugenhagen represented a Protestant version of a Bishop, appointed, solemnly with the laying on of hands, with obvious uncertainty regarding the *successio personalis*, but standing in a tradition of those who were given the task to care for all the churches in the historic sees, by teaching and guarding the faith and how that faith was presented by the pastors. Dr Bugenhagen’s consecrations were therefore, in the eyes of modern Anglicans, to be regarded as valid and within a tradition which intends to continue a succession that always has been.¹⁰³ On the basis of that continuity Anglicans were confident to move beyond past hesitations over Episcopacy in the Danish, Norwegian and Icelandic Churches in the Porvoo Common

96 Halliburton, 1993 p.155.

97 The Revd. Dr Gerhard Pedersen, Danish theologian and Church of Denmark delegate in the Porvoo conversations, 1989-1992.

98 Pedersen, 1993 p.85..

99 Halliburton, 1993 p.156

100 Halliburton, 1993 p. 157. And Dunkley, E H *The Reformation in Denmark*, London 1948 p.74

101 Halliburton 1993. P. 159 note 8

102 Ibid p. 159.

103 Ibid. p.161.

Statement in 1993¹⁰⁴ That continuity also made the Porvoo Communion, not least through the Bishop of Portsmouth the Rt. Revd. Kenneth Stevenson (†2011), candid in its repeated invitations to the Church of Denmark to reconsider and join the Porvoo Communion after its “No” in 1995. Having learned that in 2009 the Church of Denmark decided to join the Porvoo Communion, it remains to be seen if the Church of Denmark, in the Porvoo Communion, shall become more at ease with the Porvoo finding “that each church has maintained in an orderly succession of Episcopal ministry within the continuity of its pastoral life, focused in the consecrations of Bishops and in the experience and witness of the historic sees”.¹⁰⁵

For some time it was most controversial to suggest participation of Swedish Bishops at the consecration of Danish Bishops as “accidental historic succession could occur”. Bishop Harald Ostenfeld of Copenhagen suggested in 1921 that Nordic Bishops (including Uppsala and Oslo) should participate in a consecration, at which Bishop Ostenfeld was due to officiate. The suggestion met fierce criticism. The Professor of Church History J. Oskar Andersen argued that it might cause a split in the Danish Church if one of its Bishops was drawn into the “Swedish succession”.¹⁰⁶ In addition the notion of apostolic succession, according to Professor Andersen, was “un-evangelical” and the Danes might even be forced into a re-unification with the Anglicans [sic!]. The Copenhagen Bishop withdrew his suggestion and subsequently no risky participation was offered.¹⁰⁷ The practice today, according to the Order of 1898, includes the laying on of hands by the consecrating Bishop and two Danish Bishops from bordering Dioceses; Bishops from abroad do not parti-

cipate in the laying on of hands. Dr Gerhard Pedersen claims that this practice has had no negative effect on the Scandinavian fellowship.¹⁰⁸ That claim seems to correspond poorly with the events surrounding the consecration by Bishop Ostenfeld and with subsequent practice.

At the time of the Reformation in 1537 Norway was placed under the Danish King and remained so until 1814. Hence the Orders for the Church of Denmark became applicable also to the Church of Norway and the Church of Iceland. Technically outside the order of apostolic succession, Dr Bugenhagen ordained a Lutheran Bishop also for Norway¹⁰⁹ There was, however, never any intention to remove the Episcopal office from the Churches in Denmark, Norway and Iceland., but rather to free episcopacy from political malpractice and secular authority. The Church of Norway, throughout her history, has maintained the Episcopal office of oversight. In order to understand the Church of Norway and its view on Ministry one should start with the concept of the Church i.e. its ecclesiology, which, in accordance with *Confessio Augustana* (CA) VII, is to be understood as *the congregation of believers, congregatio sanctorum*. In that congregation the word is rightly (according to the Gospel) preached and the sacraments rightly administered. The Gospel and the faith in the Gospel is considered as an apostolic tradition in the Church. To bring about such faith God has instituted the Office of Ministry. This ministry, *ministerium ecclesiasticum*, is the basic ministry, which through the Holy Spirit communicates the Gospel and creates faith in those who hear the Gospel. The Bishop is a pastor who through the rite of consecration (in Denmark and Norway often referred to as ordination) is given a new authority to carry out oversight. The office of Bishops in the Church of Norway (and

104 Ibid. p.161.

105 *Episcopacy in the Service of the Apostolicity of the Church*. §52 in: *Together in Mission and Ministry*, 1993 p. 28

106 Österlin 1995 p.249.

107 Ibid. p.249

108 Pedersen, 1993 p.89.

109 Lislrud, 1993 p.94

Denmark) is described in the Church Ordinance of 1537, 1685 and (in its latest version) 1990.¹¹⁰

At the Reformation, the Ecclesiastical Ordinance of King Christian III issued in 1537 was adopted in 1541 in the Diocese of Skálholt, Iceland. In Hólar the pre-reformation Bishop opposed the Ordinance and no Reformation occurred there until the Bishop had been executed in 1550. In both dioceses the Reformation was regarded as a rather foreign and negligible movement, which was mainly a matter for a small number of educated individuals close to the Danish monarchy.¹¹¹ Eventually the Protestant Ecclesiastical Ordinance, adopted in Denmark, was accepted also in Iceland after several years of uncertainty during which old Catholic legal statutes together with more recent Icelandic, Danish and Norwegian laws had been used as a guide for legal Ecclesiastical administration.¹¹² As Icelandic Bishops after the Reformation were consecrated in Denmark by the Bishop/ Superintendent of Zealand, it was an innovation when a Royal Decree in 1789 authorized the “ordination” [consecration] in Iceland, with the Bishop in one diocese consecrating his counterpart in the other diocese. This measure became irrelevant when, ten years later, the two dioceses were merged into one see with one Bishop thereafter consecrated as before by the Bishop of Zealand. The practice was discontinued in 1908 when the outgoing Bishop consecrated his successor. From the account above on the Episcopate it is apparent that Bishops in Iceland had a status similar to that of their counterparts in other parts of the Kingdom of Denmark. However, the title Superintendent was never used in Iceland, where continuity with the medieval church was emphasised in a context distant to the Danish court.¹¹³ In the 19th century the Danish rule became

more visible and a supreme representative of the Danish crown [the *Stiftsamtmadur*] took over most administrative church affairs, including appointments. The Bishop ordained ministers. Churches on the other hand were sometimes consecrated by Deans. With improved travel means Bishops took over also the consecration of churches. In 1909 the posts of two suffragan Bishops were created for the old dioceses of Hólar and Skálholt, mainly to provide a possibility to consecrate in Iceland a new Bishop for the united diocese when the outgoing Bishop could not do so. The two suffragan Bishops in the united Diocese of Iceland are technically speaking assistant Bishops. The creation of their posts may be seen as signs of the weakening of the ties between Iceland and the Danish state, as nationalism and struggle for independence emerged. Episcopacy in the Church of Iceland has maintained a strong position with considerable responsibility for church affairs together with a Church Council that meets several times per year and a Church Assembly that convenes annually. The secretariat serving the Bishop is small enough to leave the Bishop involved in the details of most areas of ecclesiastical affairs. It appears that in the eyes of the nation the Bishop is an important leader among other leaders in the country.¹¹⁴

The Revd. Dr. Hjalti Hugason in his Essay on Episcopacy¹¹⁵ argues that the doctrinal conception of the Episcopal Office in the Church of Iceland may be understood in the light of the positive reception by the Church of Iceland of the BEM [the Lima Report]. In addition, he points out, the Liturgies for the Consecration of Bishops in the Church of Iceland have been influenced by a general trend to return to more classical liturgical forms. The Church of Iceland, which in the 19th century responded positively to a never implemented suggestion by Anglicans to let Icelandic Bishops be consecrated in England

110 See Episcopacy in the Church of Denmark, above

111 Hugasson, 1993, p. 102.

112 Ibid., 103.

113 *ibid* p. 104.

114 *Ibid* p. 107.

115 *Ibid* p. 107

rather than in Denmark, was prepared to enter into new co-operation that would bring the Church back into the historical Episcopal succession. After all, the break in succession had to do with circumstances in the Danish and Norwegian Church rather than with anything Icelandic.¹¹⁶ I find that the Icelandic understanding of Episcopacy might explain why the Church of Iceland tended to be more in favour of Nordic ecumenical co-operation than the Folk churches of Denmark and Norway.

In Sweden, Archbishop Söderblom, using the Anglican Branch theory, saw Christianity consisting of three parts: Greek Catholic, Roman Catholic and Evangelical Catholic. For Söderblom the Church of Sweden was properly Evangelical Catholic because in Sweden the Reformation was a church improvement and the purification of a church that continued what had started long ago. The National Church of Sweden brought together the medieval traditions and the Reformation insights, safeguarding the historic episcopate.¹¹⁷ At the Reformation several Episcopal sees were unoccupied. In 1524 Petrus Magni, the director of the Birgittine Community in Rome, was elected and consecrated Bishop of Västerås, Sweden. Eventually, in 1528, Bishop Magni officiated at the coronation of King Gustav I and was at the same time made to consecrate two Bishops who had no Papal confirmation. A request had been sent from Sweden to Rome for Papal confirmation of the election of a new Archbishop for the Uppsala Archdiocese. The request, however, failed to reach Rome. The King was most upset over the request lost and, influenced by Lutheran theologians, he announced that the King would now take over the Pope's right of confirmation. Laurentius Petri, a scholar in Lutheran theology, was elected Archbishop and was consecrated and installed by Petrus Magni in 1531. The Church Ordinance of 1571, written

by Laurentius Petri, comprises parts that are to be regarded as theological statements including a comprehensive outline on the Episcopate in the Church of Sweden. The Episcopal Office was established, the Church Ordinance argues, by the Early Church as a gift given by the Holy Spirit. Episcopacy had been approved by Christendom in all parts of the world and should therefore remain in the Church for as long as the world lasted.¹¹⁸ The Bishop's duty is to ordain the clergy and to consecrate Bishops. The Bishop shall, according to the Ordinance, visit his diocese, with jurisdiction over his clergy; he shall be responsible for the teaching of the true faith and see to it that the sacraments are rightly administered. In fact, with all his clergy he shall be the servant of the Gospel, *A verbi divini minister* serving his diocese.

In a Liturgy for the Consecration of Bishops (1811) it was laid down that the Bishop at the consecration shall be given a crosier and a mitre. Since 1811 Bishops in the Church of Sweden are wearing an Episcopal cope, mitre and holding a crosier. King Gustavus IV ruled that all the Bishops in Sweden and Finland should be given golden Episcopal crosses as insignia. Nowadays Bishops in the Church of Sweden are consecrated in Uppsala Cathedral before the other Bishops by the Archbishop of Uppsala as consecrator. Bishops from other Lutheran and Anglican churches are invited to attend and take part in the laying on of hands. The Archbishop says about a Bishop's mission that a Bishop shall have oversight over the diocese and its congregations and be responsible for God's word being preached in purity and clarity, for the sacraments being rightly administered and for the works of charity being practised according to God's will. A Bishop shall ordain and inspect, visit, take and give counsel, listen, make decisions. The Bishop shall live like a servant of Christ and shall be a shepherd for God's flock. The Bishop shall, with wisdom and vigilance, serve the

¹¹⁶ Ibid.p. 108.

¹¹⁷ Brodd, 1993 p.59.

¹¹⁸ Ibid p..61.

unity of the Church in Christ. The apostolicity of the consecration is expressed in the readings from the Bible and also in the final words by the consecrator: *In apostolic manner, by prayer and the laying on of hands in God's name, X has been ordained Bishop. Receive him as an ambassador for Christ.*

In a Service, led by the Dean in the Diocesan Cathedral, the consecrated Bishop will then be welcomed to his Diocese. The new Bishop will also occupy a place in the Church of Sweden Bishops' Conference, a non-canonical collegial institution often voicing a view on ecclesiastical matters. The Bishop today, far from being regarded as a representative of the authorities, is looked upon as a *pastor pastorum* and the spiritual leader of the Diocese.¹¹⁹ The way in which the Church of Sweden endured Reformation, losing its assets but retaining its Ministry [embracing the Historical Episcopate] and Liturgies, made it rather easy for the Church of Sweden to establish international ecumenical contacts. There might even have been a related inclination to attempt to lead other Nordic churches in ecumenical endeavours.

From the middle of the 13th Century until 1809 Finland constituted a part of Sweden and the (Lutheran) Church of Finland belonged to the ecclesiastical Province of Uppsala and therefore it comes as no surprise that in Finland the Bishop's office developed mainly along the same lines as in Sweden. In 1809 Sweden lost Finland in its entirety to Russia. The Emperor Alexander I promised, at a Diet in Porvoo, that Finland would be given an autonomous status as a Duchy connected with the Russian Empire. The Emperor would assume the title of Grand Duke of Finland. Swedish laws and institutions would be retained. So the Constitution of 1772 was kept and also the Church Law of 1686. Finland should be given the right to elect a Parliament and form a government of its own. Parts in eastern Finland previously ceded

to Russia were reunited with Finland and came ecclesiastically under the Diocese of Porvoo. In 1817 The Bishop of Turku/Åbo was given the title of Archbishop to indicate that the Evangelical Lutheran Church of Finland had become an independent church. When eventually the Finnish Parliament convened in 1863 it passed a Church Law to replace the old Swedish one from 1686. The new Church law only applied to members of the Evangelical Lutheran Church of Finland, making the church an entity separate from the State. A Synod was established to serve as a governing body for the Church. The links between church and education were dissolved. Diocesan chapters should now comprise the Bishop, the Dean, two elected ministers and a lawyer. The Bishops were made ex officio Members of the Finnish Parliament [House of Clergy]: This political influence was lost when Finland established a one-chamber Parliament in 1906. A Bishops' Conference was established in 1908.¹²⁰

In December 1917 Finland declared its independence and adopted a new constitution in 1919. Religious freedom was granted as Finland resolved to support two established churches, the Orthodox Church of Finland and the Evangelical Lutheran Church of Finland. In the wake of a strong Swedish nationalistic movement in Finland at the time when independence was declared it was determined that parishes with a majority of Swedish-speaking people would be united into the Diocese of Porvoo/Borgå. In 1934 an agreement was reached with the Church of England regarding Eucharistic hospitality and mutual participation in Episcopal Consecrations in the respective churches. This agreement was rather similar to the Anglican agreement with the Church of Sweden. It strengthened the notion of the National Churches of Sweden and Finland as partners in the same bloc of the Nordic region with obvious consequences for ecumenical relations and co-operation in that

119 Ibid.. p.66.

120 Cleve, 1993 p.75

region. During the conversations leading to the agreement Archbishop Kaila declared that the Church of Finland appreciated the Historical Episcopate as an extremely valuable form of ecclesiastical supervision and as an external sign of the unity of the Church throughout the ages. The Church of Finland did not, however, consider the Apostolic Succession as indispensable for a valid ministry. During the last twenty years new legislation has been introduced in order to create a transparent independence for the Church from the State. The new arrangement will hardly affect the role of the Bishop. The Bishop will still be elected by clergy and lay representatives of the diocese. Three elected candidates shall be presented for the President of the Republic who appoints one of the candidates. A Bishop is paid by the State, traditionally representing the State in relation to the church. This official role has faded over time and the Bishop to-day is more often seen as a representative of the church. A newly appointed Bishop is consecrated, usually in the Cathedral of the Bishop elect. The Church Law provides for a situation where the Church has got no consecrated Bishops, as indeed was the case in 1884 when the Finnish Church lost four Bishops within ten months. Many then favoured a suggestion to invite the Archbishop of Sweden to consecrate. Others preferred to apply the actual Church Law and invite an ordained minister to officiate. The new [elected] Archbishop of Turku chose to apply the Church Law and he was ordained by Axel Fredrik Granfelt, professor emeritus of Systematic Theology at the University of Helsinki. The Church of Finland has maintained that the ordination in 1884 was a valid consecration. The presence of Swedish and Estonian Bishops at Episcopal consecrations in Finland should not be regarded as attempts to reintroduce the succession but rather as a witness to the unity of the Church of Christ.¹²¹

Professor Cleve, in his Essay of 1993, states

that the Service Book of 1886 refers to Episcopal consecration as “On installing a bishop in his office” In 1963 this was changed to “Ordination of a bishop”. Explanatory notes in the Service Book state that “The Ordination of a bishop is an installation”. The Preamble to the Order of 1984 instructs that relevant parts of this Order may be used when a bishop, after having been translated from one diocese to another, is installed in his office”. It appears that the Church of Finland distinguishes between Consecration [Professor Cleve uses the term Ordination] and Installation, but further clarification would be helpful. The Service [of Consecration] comprises traditional elements, i.e. reading of a letter of appointment, Bible reading, the Bishop elect reads the Nicene Creed and gives vows under oath – or a solemn assurance, promising to promote the Confession of the Evangelical Lutheran Church of Finland, promote peace in the country and obedience to the authorities. The Archbishop then entrusts the Bishop with his office. Assistants invest the new Bishop with his Episcopal vestments, the Archbishop hands over the crosier and the cross while the congregation sings *Veni Creator Spiritus*, after which follows the laying on of hands with blessing and intercession, and finally the Lord’s Prayer, a commission and the Blessing.

The bishop, appointed by the President of the Republic, remains, according to the Order of Service, a minister of the Church. The Office is given by the Archbishop and places the new Bishop into the succession of Bishops serving prior to him. The Intercession, led by the Archbishop, focuses on the beseeching of the Holy Spirit to help the Bishop to fulfil his duties rightly. The Bishop promises to preserve the identity of the Church and be loyal to the community. The Bishop supervises the pastors and the parishes in his diocese according to Acts 20, 28. The Archbishop is *Primus inter Pares* and does not govern any dioceses except his own [Turku/Åbo]

The Porvoo Agreement ratified by all the

121 Ibid p. 78.

Nordic Folk Churches offers a profound understanding of the Episcopal office, stressing that Apostolic Succession is a sign of the fidelity of the church rather than a guarantee. The Agreement meant that Anglican churches on the British Isles and Nordic/Baltic Lutheran Folk churches declared jointly that Apostolic Succession was that of a continuity of the Church in its life in Christ and its faithfulness to the words and acts of Jesus transmitted by the apostles.¹²²

D. NEI and Post World War II developments

7. THE NORDIC ECUMENICAL INSTITUTE AFTER THE WAR

The post-war NEI had a board which truly mirrored the ambition to put an emphasis on a balanced Nordic representation, without any Swedish domination.¹²³ Even so, with four Swedish board members including Manfred Björkqvist and Harry Johansson, one could not exclude that Nordic representatives felt that Swedish Board members possessed an upper hand in NEI.

122 Cf. BEM, Ministry, §34, Commentary. See: *Together in Mission and Ministry* 1993 p.24

123 From Denmark: Chairman: Professor J Nørregaard (Principal, Copenhagen University) THE Revd G Sparring-Pedersen (Det Oekumeniske Faellesraad, Denmark) [The Ecumenical Council of Denmark]. From Finland: The Rt Revd Gulin, (Tammerfors, Finland), Professor G O Rosenqvist (Principal, Åbo Akademi, for [The General Church Committee] Allmänkyrkliga kommittén. From Norway: Permanent Under-Secretary, Mr K Hansson (Life & Work, Norway), Professor Einar Molland (Faith & Order, Norway and World Alliance) From Sweden: The Rt Revd. Arvid Runestam, Karlstad, The Revd Th Arvidsson, Stockholm (representing The Swedish Ecumenical Council), In addition: The Rt. Revd. Manfred Björkqvist, Stockholm (for the Sigtuna Foundation), Mr Harry Johansson, Director of the NEI.

8. POST-WAR DISCORD IN 1945-1946.

During the 2nd WW Churches in the Nordic region had been able to keep in touch through the Nordic Ecumenical Institute, NEI, in Sigtuna. After the war tensions between the Nordic churches became most obvious and were acutely demonstrated when preparing for a first Nordic Bishops' Council [after the war], eventually held in Copenhagen 21-23 August 1945. Professor Jens Holger Schørring, Århus, has studied the controversy and established that Archbishop Eidem initially intended to invite the Nordic Bishops to Sweden. However, Bishop Berggrav of Oslo opposed such a plan¹²⁴ because of the controversial political role of Sweden during the war, accepting German troops and equipment in transit travel while claiming to be neutral, promoting export and transportation of iron ore to German ships in Nazi occupied Narvik, and in particular because of the nervous and cringing way in which, allegedly, the Swedish Bishops had generally behaved in relation to Nazi-Germany. Berggrav failed to understand how, when the [privately edited] Göteborgs stiftstidning had ventured to criticise the Church of Norway, the Bishop of Göteborg, The Rt. Revd. Carl Block, had remained silent not objecting to writings of the [independent] Diocesan Gazette/ Göteborgs Stifts-Tidning. The Oslo Bishop was even more upset because of Finland's co-operation with Nazi-Germany and the Finnish Evangelical-Lutheran Church's co-operation with the Nazi German Reich-Church. Only Bishop Fuglesang-Damgaard [Copenhagen], the Oslo Bishop insisted, was in a position to invite the Nordic Bishops, even if Denmark also had had its controversies. Iceland, supported by the Church of Iceland, had declared itself an independent Republic on June 14, 1944. The Post-War Bishops' Meeting convened, even if participation eventually turned out to be simply by private choice rather than as a representative

124 Schørring 2001 p.11.

assembly. Regardless, the meeting demonstrated a strong wish to open up for renewed efforts to foster a close Nordic Church co-operation after the war. The Nordic Bishops, i.e. from Denmark: Fuglesang-Damgaard, and Hans Øllgaard; from Norway: Berggrav and Fjellbu; from Sweden: Rohde, Aulén and Eidem; from Finland: Bishop Salomies; and from Iceland: Bishop Sigurdson, had agreed, as proposed by Bishop Berggrav, Oslo, to meet in private, i.e. no Minutes were taken. However, Professor Jens Holger Schørring has found that the Bishop of Copenhagen gave a verbal report at a formal [and with proper minutes] Danish Bishops' Meeting in September 1945¹²⁵ regarding the informal post war Nordic Episcopal Meeting. Danish Bishops, according to Bishop Fuglesang-Damgaard, had succeeded in calming down the grave indignation felt by several Nordic Bishops as they and their nations and churches were strongly criticised by Bishop Berggrav.¹²⁶

The Swedish Ecumenical Council held a meeting in Danderyd, Sweden, in September 1945 to discuss the urgent need for the rebuilding of Europe. The rebuilding was a concern beyond any Nordic controversies. Mr Harry Johansson, Director of NEI, Sigtuna participated introducing a study document called "Movements and Aspirations among the Churches in Europe". It is not without interest to note that the Ecumenical Interim Secretariat in Geneva and its Study Department had recently published texts on "Christian aspects on the Rebuilding of Europe" and on "Christianity and the Law".¹²⁷ NEI's contribution illustrates how NEI after the war attempted to persist both in research activities and in serving the emerging WCC to liaise with churches in the Nordic region. The Council also reported on efforts to assist victims of war, through "Till bröders hjälp [Assistance

to the Brethren].¹²⁸ It is quite obvious that during much of 1945-46 NEI was very much involved in matters related to the new situation at the close of the war. The Study Department of NEI was engaged in projects like "The Churches and the Rebuilding of Europe", "Christianity and the Law" and "Guidelines for Assistance to the Victims of the War".¹²⁹ Through NEI provisional WCC was urged to make the UN equipped and motivated to take on a general responsibility to alleviate the suffering in Europe and to offer priority assistance to displaced persons. NEI made a special declaration urging both Nations and the United Nations to condemn anti-Semitism and to offer extensive protection to Christians of Jewish background.¹³⁰ One year later the charitable project for assistance to victims of the war "Till bröders hjälp" [Assistance to the Brethren], strongly criticised in the press, allegedly for lax administration and poor auditing, was highlighted in The Kristen Gemenskap in 1946¹³¹ in an attempt to offer an objective report and, if possible, to regain the general public's confidence.¹³² This is when the Nordic Ecumenical Institute initiated "Nordiska Kyrkodagar" [Nordic Church Assemblies], much appreciated by the Nordic Folk Churches but creating tension in relation to the Free Churches.¹³³

On January 28, 1946 the Board of the Nordic Ecumenical Institute met in Stockholm. At the meeting it was reported that the Danish Ecu-

128 For a detailed account on the events surrounding "Till bröders hjälp" [Assistance to the Brethren], please see Ryman 2010 p.147

129 Hedenquist, Göte: *Information om efterkrigstidens uppbyggnadsarbete* [Information on Restoration after the World War] in: The Kristen Gemenskap 1946 p. 59.

130 Pernow, Birger: *Ekumeniska flyktingkommissionens konferens i London* [The Ecumenical Commission for Refugees, Conference in London] in The Kristen Gemenskap 1946 p.67.

131 Ibid. p.67.

132 Göthberg, Lennart: *Till Bröders Hjälp* [Assistance to the Brethren] in The Kristen Gemenskap 1946 p.93.

133 Minutes NEI Board 23-24.2 1949 NEI Archives c/o Church of Sweden Archives, Uppsala

125 Ibid. p11-12.

126 Ibid p. 12.

127 Ibid.

menical Council had undertaken to provide spiritual care for 250,000 German refugees in Denmark. The offer of this care was very much in line with what had been asked for and prayed for by the international ecumenical movements and also by several church leaders. The general public in Denmark, distressed by atrocities during the war, expressed very little support for this charitable effort.¹³⁴

The *Nordic Bishops' Meeting in Sweden in August 1946* was given an official status as the 8th Nordic Bishops' Meeting and was held at Stora Sundby north of Katrineholm by lake Hjälmaren in Sweden. The owner of Stora Sundby, Baron Gustaf Adolf Klingspor, was aware of the conflicts surrounding Bishop Berggrav as he wrote to Archbishop Eidem on January 29, 1946 confirming his invitation to host the Nordic Bishops' Meeting in August 1946, "even if our enthusiasm is somewhat dampen as this obviously not will be the first Meeting by the Bishops after the war and as the spiteful remarks by Bishop Berggrav, however sincere, not had been helpful".¹³⁵ Bishops present were, from Sweden: all the Swedish Bishops participated; from Norway: six Bishops – Berggrav was not one of them; from Denmark: nine Bishops; from Finland: five Bishops including Archbishop Lehtinen; from Iceland: Bishop Sigurdson. In his welcoming address Archbishop Eidem did not mention the Copenhagen Meeting but simply reminded the Nordic Bishops of the last regular Nordic Bishops' Meeting, the 7th, held in Fritzøehus, Denmark in 1939 – just before the Great Misfortune.¹³⁶

From Stora Sundby the Bishops drafted a declaration in which they acknowledged that so many, guided by a sense of justice, had lost their lives during the war, fighting tyranny, brutality and oppression. "That sense of justice must be a guide when we seek answers for the future. The nations must not accept arrangements that establish permanent complications and affliction for generations."¹³⁷ The Bishops in the Nordic Region, after their joint discussions and deliberations in August 1946, agreed to declare "the urgent need for a Universal Society based on law and justice to provide authority and ability to take action. We fear", the Bishops wrote, "that mutual mistrust will endanger peace and obstruct the rebuilding of the world. Egoistic gain obscures the clear vision." Here the Bishops appear to send signals very similar to those expressed in February 1946 by the Interim Board for a World Council of Churches as reported by Bishop Brilioth, Växjö.¹³⁸ The Nordic Bishops set out a vision of what it meant for the Churches to get engaged in the fostering of a sense of justice and never tire to assist those in need. The churches had a role to play in the creation of a new international Community which must be founded on the rule of law. The Church is here seen as a body promoting righteousness and the rule of law.

As another example of post-war concerns one may note that The World Alliance for International Friendship through the Churches met together with the Church Peace Movement in 1946 to discuss its relationship to the proposed WCC. It was agreed that the World Alliance should co-operate with the new WCC but

134 Sparring-Pedersen, G: *Ekumeniskt arbete i Norden 1945/ Danmark 1944-1945*[Ecumenical efforts in the Nordic Region 1945 Denmark] in: *The Kristen Gemenskap 1946*, p.47, please also refer to: Minutes of NEI Stockholm Board Meeting 28.1 1946 NEI Archives, Church of Sweden Archives, Uppsala]

135 Letter 29 jan. 1946 från Klingspor to Archbishop Eidem. *Biskopsmötetshandlingar* [Archives of the Swedish Bishops' Council, Uppsala] in the Archives of the Church of Sweden, Svenska kyrkans arkiv Uppsala

136 Nordic Bishops' Meetings were held 1933 (5th) in

Finland; 1936 (6th) in Langsö Norway; 1939 (7th), in Fritzøehus, Denmark; 1946 (8th) in Stora Sundby, Sweden; 1949 "Stilla dagar" in Sagu Funland; 1955 in Liev, Norway; 1964 Lögumskloster Denmark. The Copenhagen Meeting in 1945 is not regarded as an official Bishops' Meeting but rather as a private consultation.

137 Andrae, Tor: *Ett budskap från Nordens biskopar* [A Message from the Bishops in the Nordic Region] in: *The Kristen Gemenskap 1946* p.119.

138 In the *Kristen Gemenskap 1946*

remain as an independent ecumenical organisation for Christian peace efforts. The Management Committee of the World Alliance issued a statement declaring that "to be saved from the chaos of war requires an imperative practice of the one moral law applicable to individuals and states in international co-existence and the need for us all, regardless of church affiliation and creeds, to obey God's commands for our common life on earth. Only by deeds inspired by Christian ethics can the righteousness of God, the love of Christ and the charity of the Christian fellowship permeate the world and make humans ready to disregard their prejudices on race, language, class or religion and live in harmony as one family".¹³⁹

9. FURTHER DISAGREEMENT OVER THE NORDIC ECUMENICAL INSTITUTE/COUNCIL

After the war, in May-June 1948, the Board of NEI met in Oslo to discuss the perceived uncertain post-war role of NEI. Bishop Manfred Björkquist admitted that, when founded, the basis for the Institute's ecumenical role had been rather fragile.¹⁴⁰ At the Oslo meeting Manfred Björkquist left it to Mr. Harry Johansson, former Assistant, now Director of NEI, to summarize the situation. Johansson explained how 1/. NEI had been shaped in accordance with conditions prevalent between the World Wars, when the ecumenical visions had been rather vague and the regional institutions had been rather weak or undeveloped. The Secretariat of WCC in Geneva had been quite small in relation to its tasks and international expectations. Finally, there had been some confusion over the relationship between the notions of *Ecumenical* and *Nordic*. 2/. The Second World War had prompted NEI to take on new important tasks rather different

than those originally intended. A positive result of this tragic fact was that NEI had been performing profoundly important tasks and been able to operate as a relevant and much needed centre in the Nordic region during the difficult years of the war. 3/. After the war provisional WCC had grown strong and its institute at Bossay deemed more and more important. Lutheran ecumenical co-operation also became more prominent. Most importantly, a general trend could be observed as the churches themselves took a more active part in the ecumenical work than before, leaving regional councils less useful or less called for.¹⁴¹

It appears that the meeting realized that the role of the churches now tended to overshadow that of a Regional Nordic Ecumenical Institute. Two months later the General Assembly of WCC would adopt in Amsterdam a Constitution confirming the new role of the churches, i.e. as Member Churches of WCC rather than as churches in a region. With the exception of Bishop Björkquist's comment recorded in §12 in the Minutes from the Oslo Board Meeting 31.5-1.6 1948, and Mr. Harry Johansson's explanation recorded in §11 item 3 (at the same Board Meeting) reported on above, the Nordic Ecumenical Institute, NEI, seems to have ignored the generally expected new prerequisite for world ecumenical endeavours, eventually in place after Amsterdam 1948. The Nordic Ecumenical Institute appears to have continued its activities ["business as usual"] assuming the brittle role of an imagined or self-appointed regional sub-central to WCC, which, through its new agreed membership structure¹⁴², decided to let the churches speak for themselves. In Oslo, Mr. Johansson, director of NEI, probably aware of the upcoming complications, argued that NEI now had to concentrate on its Study Department, increasing the flow of Nordic

139 The Kristen Gemenskap 1946 p.137

140 Minutes from a Board Meeting of NEI held at Oslo 31.5-1.6 1948 §12. Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

141 Ibid. §11.

142 The General Assembly of WCC convened on 23rd of August 1948, in Amsterdam.

church information and, in the process, foster a strong unity between the Nordic churches.¹⁴³ Mr. Johansson, in recommending an increased focus on a Research or Study department, jumped from one precarious element [the abandoned regional representation] to another controversial object [Research] that had caused Nordic disagreement within NEI from the very start.

In addition, Mr Johansson went on, NEI must be open for participation by both Established and Free churches. Finally NEI must be given additional staff and adequate funding in order to operate properly.¹⁴⁴ A fragile economy together with opposing Nordic views on the real *raison d'être* of NEI and over the Objects of NEI in combination with the downgrading of the regional significance, eventually resolved in August 1948 at the first General Assembly of WCC, appear to have contributed gradually to a disintegration of the Nordic Ecumenical Institute, later named Nordic Ecumenical Council, NEC. The disintegration was eventually completed in 2003.

As expected WCC, when inaugurated in Amsterdam 1948, rejected the regional structure, originally proposed in the Utrecht Draft Constitution 1938, replacing it with a membership structure in which the churches were members in their own right.¹⁴⁵ NEI had, as it was anticipated in Oslo in June the same year, lost its official authorization as a Regional sub-center for WCC. Without such an authorization NEI appeared to navigate as best it could in waters troubled by political stress and theological controversy in the Nordic region with its two different and opposing views on Episcopacy. The rocks that eventually caused a turn over for NEI consisted of the loss of a regional role and the loss of research as an object.

In the 1950's the work of the Institute became even more complicated as it was noted in 1959

that Folk Churches in different Nordic countries simply expressed opposing views on Church co-operation in Europe. This controversy did not abate and in 1960 Manfred Björkquist proposed a renewed debate involving all the member churches of the Institute to establish a program for the future.¹⁴⁶ Manfred Björkquist, who in the 1930's came up with the original idea to create the Institute, declared in 1960, that it would be of paramount importance to rethink the activities of the Institute and also to examine the role of the Member Churches.¹⁴⁷ Therefore, in 1966, when Lars Thunberg¹⁴⁸ had been appointed Director of NEI, the Board of the Institute initiated a general discussion on the objects and the activities as well as on the very existence of a Nordic ecumenical co-operation.¹⁴⁹ The discussion led to considerable "soul searching" and eventually a new Constitution was adopted in 1970. Nevertheless, Minutes and Annual Reports still contain complaints regarding the lack of financial and administrative resources, allegedly due to insufficient support from the Member Churches. The ambition and the activities of the Institute appear not to match the level of Member Church commitment.¹⁵⁰

As suggested by the Swedish Bishops' Council the Director of NEI should, from 1980, also (by 50%) lead a new organization, Nordiska Folkkyrkosekretariatet [The Secretariat for Co-operation between the Nordic Folk Churches].¹⁵¹ Dr. Lars Thunberg resigned and Dr. Kjell Ove

146 Minutes NEI Board 23-24.9 1960 §4, Church of Sweden Archives, Uppsala]

147 Minutes NEI Board Meeting 23-24.9 1960 §4, NEI Archives, c/o Church of Sweden Archives, Uppsala

148 Lars Thunberg, poet, literary critic and theologian. Between 1966-1979 he served as Director of NEI. For many years he was an Assistant Professor at the Institute of Missiology and Ecumenics at the University of Aarhus in Denmark.

149 Minutes Board Meeting of NEI 2-3.10 1957, NEI Archives, c/o Church of Sweden Archives, Uppsala

150 Minutes Board Meeting of NEI 2-3.10 1971 §15, NEI Archives, c/o Church of Sweden Archives, Uppsala.

151 Minutes Swedish Bishops' Council 3-5. 1977, Minutes NEI Board Meeting 11-12.8 1978 §§4-6.

143 Ibid. §11.

144 Ibid. §11.

145 Fey, Harold E. 1970, p.118.

Nilsson¹⁵² was appointed new Director from 1979. During Dr Nilsson's leadership the Office of the Director was highlighted and the Board of NEI appeared to play a secondary role.¹⁵³ The Danish and the Norwegian Bishops, already in 1983, questioned the very existence of The Secretariat for co-operation between the Nordic Folk Churches.¹⁵⁴ It is not without significance that the inquirers represent the Western part of the Nordic region, while the Eastern churches appear to remain loyal to the agreed organization. Far from being committed to the activities of the Institute Danish and Norwegian representatives repeated requests to investigate and analyse NEI for a future ruling on whether the Nordic Churches should support an Institute or a Council.¹⁵⁵ In 1985 the office of NEI was transferred from Sigtuna to Church House, Uppsala. Two years later Dr Ola Tjørholm¹⁵⁶, Norway, was appointed Director. He reported the fact that the reports and the activities of NEI were in great demand by the Nordic Folk Churches, who at the same time never ceased to question the very existence of NEI.¹⁵⁷ Between 1988 and 1991 The Revd. Kai Engström¹⁵⁸ (from Finland) served as Director of the Institute, which was given a new constitution in 1991 through which NEI was transformed into The Nordic Ecumenical Council, NEC.¹⁵⁹

A Nordic Church Council had been proposed first as early as in 1871 by delegates at a Nordic Church Assembly in Copenhagen.¹⁶⁰ The proposals were meant to be further con-

sidered at a proposed Assembly to be held in Stockholm in 1876. The Stockholm Assembly, however, was never held. The main obstacles were theological controversy over the theology of Grundtvig and political stress over lack of military support of Denmark from Sweden/Norway during the Danish/German war over Schleswig.¹⁶¹ Bishop Berggrav of Oslo suggested in the 1930s that a Nordic Ecumenical Council should be created¹⁶² and, at a Nordic Ecumenical Meeting, arranged by the Nordic Ecumenical Institute, NEI, on 29-31.1.1946, in Lejonadal nr. Stockholm, Bishop Fuglsang-Damgaard (of Copenhagen) echoed the proposals from 1871 by suggesting that a Nordic Church Council ought to be created with both clerical and lay representation. The objects of such a Council, the Bishop argued, would be to foster a viable Nordic church co-operation with Ecclesiastical unity in the Nordic region as a viable goal.¹⁶³ The Council could engage in efforts for unity in Worship and Education. Furthermore, a Council could produce a Nordic Church Newsletter and provide an information service.¹⁶⁴ The proposals were reported on and discussed at the Nordic Bishops' conference at Stora Sundby in 1946. A select committee was appointed, comprising Bishops Lehtonen, Sigurdson, Fjellbu and Rodhe, to prepare a Nordic Episcopal response to be considered and agreed at a forthcoming Nordic Bishops' conference in Sagu Finland in 1949. In The Kristen Gemenskap 1949 there is a report from the Nordic Bishops' deliberations in

152 Kjell-Ove Nilsson, Associate Professor in Systematic Theology in Lund, Dean emeritus of Gothenburg, served as Director of NEI 1979-1986.

153 Brodd Hansson 2006 p.5.

154 Ibid p.5

155 Minutes NEC Board Meeting 19.2.2002 §6.

156 Ola Tjørholm, Professor of Theology in Stavanger served as Director of NEI between 1987-1988

157 Brodd Hansson 2006 p.5.

158 Kai Engström, theologian and clergyman from Finland served as Director of NEI between 1988-1991.

159 Hansson 2006 final version p. 12.

160 Thorkildsen 2004, p.37.

161 Franzén, Ruth: *Draghjælp eller hinder? Skandinavism, nationalism och nordiska kristna möten i Brohed, Ingmar: Kyrka och nationalism i Norden*, Lund University Press 1998 p. 365.

162 Langhoff, 1990 p.37.

163 Skyddsgaard, K.E. *Indtryk fra det Nordiske Kirkemøde paa Lejonadal, De Nordiske Kirker I samarbejde* [Impressions from the Nordic Church Assembly at Lejonadal, Sweden] in: *The Kristen Gemenskap 1946* p.27.

164 Ibid p.27.

Sagu 1949. Nothing is mentioned about any proposals for a Nordic Church Council.¹⁶⁵ My understanding is that the Nordic Bishops found the idea of a Nordic Church Council not at all helpful but rather confusing, potentially undermining the role of the Nordic Bishops' Council.

In 1989 The Nordic Ecumenical Institute was given the important and fruit bearing task to coordinate the Nordic (and later Nordic- Baltic) participation in the talks leading to the Porvoo Common Statement.¹⁶⁶ The Porvoo Statement and Agreement resulted in a remarkable ecumenical advance, The Porvoo Communion, which is a fellowship of Anglican and Lutheran churches in northern Europe who celebrate their unity as churches and who share a common sacramental life and ministry through the Porvoo Declaration.¹⁶⁷

The new NEC Constitution (1991) introduces the change from Institute to Council. In 1990, after five years in Church House, Uppsala, the Nordic Ecumenical Institute/Council moved its administration to the Chancellery of the Archbishop of Sweden. That year an Executive Committee for NEC was created as well as an Editorial Group to back up the administration. The change from Institute to Council, according to Ms Gunnel Borgegård¹⁶⁸, was motivated by an ambition to express less importance to any research and more emphasis on NEC as a coordinator of projects initiated by churches in the Nordic region. The new name "Council" did not bring any panacea or remedy to the confusion over the role of Nordic ecumenism. The word itself could be open for different interpretations. Council as derived from the Latin *concilium*,

i.e. (church) assemblies of Bishops representing their church, in full communion with regard to confession of faith, celebration of the sacraments, the exercise of ministry and acceptance of the Ecumenical Councils. Such Assemblies, which may be local or universal, and take decisions which are binding on the churches represented. On the other hand, Council, as derived from the Latin *consilium*. A Council, understood as a *consilium*, is a consultative body, possibly engaging in common action. Councils of Churches, understood as *consilium*, do not imply the same degree of communion as that presupposed in the Ecumenical Councils or Regional Synods and such Councils cannot take decisions on behalf of their members. Professor Hervé Legrand, at a conference on National Councils of Churches, arranged by the World Council of Churches in Geneva in 1988, referred to a Faith and Order Meeting in Accra in 1974 that called such Councils "pre-conciliar bodies".¹⁶⁹ The Nordic Ecumenical Council had to endure the same sort of questioning as the Nordic Ecumenical Institute had had to put up with.¹⁷⁰

When Mrs Gunnel Borgegård¹⁷¹ took up office as Director she initiated yet another review of the Constitution. Otherwise the Nordic Ecumenical Council, NEC, carried on with activities as during the time of NEI.¹⁷² This is the time when theological networks were developed; The Network for Theological Education was introduced in 1992. From 1993 The Ekumenisk Orientering was reorganised to appear as a properly printed publication, Nordisk Ekumenisk Orientering, published until 2002., when, due to financial restraint, the publishing ended leaving Nordic ecumenism without any

165 Solin, Lars (Secretary.): Notiser rörande Nordiska Biskopsmötet i Sagu, Finland 1949 [Report from the Nordic Bishops' Conference in Sagu, Finland 1949] in: The Kristen Gemenskap 1949 p.141.

166 Together in Mission and Ministry 1993 pp. 34-36.

167 <http://www.porvoochurches.org/>

168 Interview with Ms Gunnel Borgegård on 20.2 2009, see also note 171.

169 Legrand, 1988. pp. 67-68.

170 Brodd Hansson 2006.p.6

171 Gunnel Borgegård, theologian from Uppsala, served from 1991 as Director of NEC and before long, until 2012, as leader of Ecumenism for the Nordic region EIN, c/o Christian Council for Sweden, Stockholm,

172 Brodd Hansson 2006 p 13

proper tool to communicate its news.¹⁷³ In 1994 the Secretariat for the Nordic Folk Churches was reorganised to be fully integrated into NEC. The national ecumenical councils in the Nordic countries expressed opinions on NEC and favoured a restructuring of NEC in order to co-ordinate the international work of the national councils and the work by the NEC.¹⁷⁴

In 2001, when, in response to requests from the Nordic ecumenical councils and particularly the Church of Denmark's considerations, NEC invited churches in the Nordic region to present ideas on a future structure for Ecumenical co-operation in the Nordic region, the Folk Churches differed greatly in their responses. The Church of Denmark preferred a networking style institution (and no Council), while the Church of Sweden favoured a NEC governed by a Board democratically elected by the Member Churches.¹⁷⁵ The Church of Norway expressed a wish to see a renewed NEC as "a centrally positioned tool for the intent of the Church of Norway to engage in Nordic regional ecumenical work" (i.e. what is useful for the Church of Norway is useful for the NEC).¹⁷⁶ The Church of Iceland proposed an international evaluation to achieve a NEC "which supports rather than distresses the Nordic Churches". The Roman Catholic Bishops' Conference maintained that it had favoured membership in NEC in order to foster ecumenical co-operation rather than to obtain gain for its own church. Similarly the Evangelical Lutheran Church of Finland pointed out that the activities of NEC should be a question for the organisation's AGM and the elected Board rather than for interfering

churches.¹⁷⁷ It appears to have been a Sisyphean task, if not an impossible one, to satisfy these disparate preferences expressed by the Churches. At the Nordic Ecumenical Assembly in Denmark in 2001 this became obvious when proceedings degenerated into chaos and power struggle. The Church of Norway proposed a discontinuation of the Nordic Ecumenical Council, a proposal the Assembly repudiated.

The Church of Norway and the Church of Denmark left the NEC a year later and the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Church of Sweden urged that the AGM should close down NEC and transfer the assets to the Sigtuna Foundation. The Professors, Dr Sven Erik Brodd and Dr Per Hansson concluded in their report on NEC that some Member Churches (Denmark, Norway, Iceland?) had found it essential to see to it that NEC never grew into a powerful organisation that could pose "a threat" to the Member church itself as it remained inclined to maintain useful links to German theologians rather than to the Nordic ones¹⁷⁸

NEC having been abandoned by the Church of Denmark and the Church of Norway was eventually reshaped, in accordance with a Rescue Plan designed by The Archbishops of Finland (Paarma) and Sweden (Hammar) first into Ecumenical Institute for the Nordic Region as a part of Sigtunastiftelsen [The Sigtuna Foundation]¹⁷⁹ from 2004 and thereafter into "Ecumenism in the Nordic Region", EIN. Supported by the Church of Sweden, the Roman Catholic Diocese of Stockholm, the Anglican Archdeaconry of Scandinavia, The Swedish Covenant Church (Svenska Missionskyrkan) and by the established churches of Finland.¹⁸⁰ The development illustrated genuine support

173 .Minutes from NEC Board Meeting 29-30.4 2002 §9.

174 Minutes from NEC Board Meeting 1.10 1993 §13.

175 Retningslinjer og ønsker for udviklingen i NØRs arbejde, vedtaget af Den danske Folkekirkes mellemkirkelige Råd d. 24.5 2000 [Principal Instruction by the Church of Denmark Ecumenical Council, for the development of NEC 24 May 2000], and Brodd Hansson 2006 draft 1. p.16.

176 Ibid. p 16.

177 Ibid p.16.

178 Ibid draft 1., p 19.

179 Brodd Hansson 2006 p.7

180 History of the NEC provided by NEC 2009, NEC Archives, c/o Church of Sweden Archives, Uppsala

for Nordic ecumenism primarily in the Eastern part of the Nordic region. In 2012 EIN's future was once again most unclear, as the Church of Sweden proposed to almost cancel its financial support of EIN.

The new EIN organisation adopted a role most similar to that of the discontinued NEC. The old ambiguity between Institute and Council seems to have been inherited.¹⁸¹ The EIN should, however, no longer aim to bring closer together the Ecumenical Organisations in the Nordic countries, but rather try to find the most viable formula for a long-term Nordic Ecumenical co-operation. According to Dr Johan Dalman, Ecumenical Officer of the Church of Sweden, the new EIN had a potential to become more effective than the NEC, presumably due to fewer members

EIN applied to the WCC and to the KEK to be accepted as a continuation body representing Member Churches as had been the case for NEI and NEC. EIN was also approached by the Anglican Lutheran Society to become its Nordic co-ordinator. The main impression, noted by Dr Brodd and Dr Hansson in their Draft Report in 2006, is that EIN carried on with the work of the NEC only in a modified administrative dress.¹⁸² That renewed administration included a structure through which EIN was integrated into [subordinated] the Sigtunastiftelsen for a limited period of three years. The Director of EIN was reduced to the ranks of Ecumenical Secretary, a rather junior position for an important ecumenical task. Instead of a Board and an Assembly elected by the Member Churches, EIN was given an informal Board, called Samrådsgruppen [the Consultation Committee] selected by Sigtunastiftelsen to represent the Member Churches and indeed Sigtunastiftelsen. Dr Brodd and Dr Hansson indicate in their Report that the integration of

EIN was hardly a happy one.¹⁸³ The activities of EIN according to the same Report appear to have been numerous and often successful – even if the lack of formal participation by the Folk Churches of Denmark and Norway often was regretted.¹⁸⁴ In 2007 EIN was welcomed to operate as a “Project” and from 2008 as a “Program” within the Christian Council of Sweden.¹⁸⁵

10. POST-WAR CHURCH CO-OPERATION IN THE NORDIC REGION

As a result of the Reformation, the Churches in the Nordic region had been left without any supranational institution capable of unifying them.¹⁸⁶ The churches became separate national units, on one side the Churches of Denmark, Norway and Iceland and on the other the Churches of Sweden and Finland. Between the two sides there was little or no contact for the simple reason that more often than not the two were at war with each other. This warfare between the nations lasted from the middle of the 16th century to the beginning of the 19th century. The national churches were urged or inclined to pray for their own nation, fighting the neighbouring nation. Church co-operation over the borders would have been regarded as next to revolutionary activism or treason. In the 20th Century the Nordic Ecumenical Institute/Council [NEI/NEC] was expected to break that established pattern and find a *modus vivendi* for ecumenical co-operation in a Nordic region where, only through the sad events of the 2nd WW, churches had seen any point in co-operation.

181 Preliminary Agreement (2003-06-06)

182 Brodd Hansson 2006, Draft 1 p..9

183 Brodd Hansson, 2006, p.10

184 Brodd Hansson 2006 draft version, p.18.

185 Interview with Ms Gunnel Borgegård on 20.2 2009

186 Österlin 1995, p.107.

II. CONCLUSIONS

During the last two hundred years Nordic ecumenical attempts to co-operation were obstructed by political stress and theological controversy. In the 19th Century various attempts were made to unify Scandinavian countries. In the wake of the Napoleonic wars major changes to the political map of the Nordic region took place. Some political changes, lacking genuine local support, did not last very long. The people of Denmark were very much disillusioned over the lack of military support during the Danish–German war over Schleswig. The frustration put bold attempts to Scandinavian co-operation to an end. In a similar way did political stress counteract Nordic church co-operation during the 20th Century (i.e. during World War II), when Nazi-Germany occupied Denmark and Norway, when Sweden permitted Nazi-Germany transit transportation of personnel and equipment through formally neutral Sweden, when, allegedly, Swedish Bishops failed to cry out against Nazi-Germany, and when Finland co-operated militarily with Nazi-Germany in attempts to revenge losses suffered to the Communist-Soviet Union during the Winter War. In the confusing political situation there was little enthusiasm left for any profound Nordic church-co-operation, even if the war created a desperate need for an Institute that could provide contacts within and outside the Nordic region.

In addition to the Political Stress, there was a second hindrance in the form of “Theological Controversy”. In the 19th Century such controversy occurred over opposing views on Grundtvig’s theology, which was very much opposed in Norway and cherished in Denmark. In the 20th Century the same pattern may be

observed as opposing views on Episcopacy created perpetual ecclesiastical blocs in the Nordic region (between the Western Churches of Denmark, Norway and Iceland and the Eastern Churches of Sweden and Finland). As NEC collapsed in 2003, the churches in the Nordic region regressed into familiar constellations along the lines of historical structures and established views on Episcopacy.

The Political stress and theological controversy may be seen as a background to the difficulties Nordic ecumenism had to deal with. However, the direct impediments for the Nordic Ecumenical Institute have been identified as 1/ the loss of the regional membership structure of WCC and 2/ the unresolved dispute over the Objects of NEI, in particular over its intended role of Research Institute. Political stress and theological controversy aggravated the context in which NEI was expected to deal with the losses of research and of WCC regional structure.

NEI did cope very well during the Second-World War to offer the Churches in the Nordic region what they needed. After the war the Nordic churches chose to bypass the Nordic Ecumenical Institute and its subsequent creatures. The attempt to solve a built in conflict by change of name from Institute to Council rather added confusion than established any peace and quiet. The Potential defects leading to a collapse were inherited from the very beginning, as NEI ignored the loss in 1948 of regional WCC membership and also ignored Nordic doubts in 1940 over the Objects (particularly research) of NEI. In that manner, ignoring changing prerequisites, NEI to some extent operated as its own executioner.

Sources and Literature

JOURNALS:

The Kristen gemenskap 1930-1950 Red Karlström. Nils, Uppsala. Almqvist och Wiksells AB Uppsala, Articles referred to are detailed in the relevant notes of this essay.

LITERATURE:

Engström, Kaj (ed.) Nordisk ekumenisk årsbok 1988-1990, 1990 Nordic Ecumenical Institute, Fyris Tryck, Uppsala

Faith & Order 2005 *The Nature and the Mission of the Church*

A Stage on the Way to a Common Statement
Faith & Order Paper 198. WCC Geneva

Aronson Torbjörn *Den unge Manfred Björkquist [Young Manfred Björkquist]*

Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala University, Uppsala 2008

Bergquist Mats, Var kriget oundvikligt? [Was the War Inevitable?] Krigsvetenskapsakademiens Tidskrift 2009:3

Brodd, Sven Erik: *Episcopacy in our Churches: Sweden*, in *Together in Mission and Ministry*, Church House Publishing, London

1993

Brohed, Ingemar(ed) *Kyrka och nationalism i Norden*. Lund University Press, Lund.

1998 [Church and Nationalism in the Nordic Region]

Brohed Ingemar *Svenska kyrkans historia. Del 8 Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, 2005 [History of the Church of Sweden] Verbum AB, Stockholm.

Cleve, Fredric: *Episcopacy in our Churches: Finland* in *Together in Mission and Ministry*, Church House Publishing, London

Dunkley, E. H. 1948 *The Reformation in Denmark* London

Encyclopaedia Britannica

1984 volume 16, Helen Hemmingway Benton Publisher, Chicago

Evander, Sven, Sjöström, Lennart, *Svenska kyrkan i London 1710-2000*. En historia i ord och bilder.

2001 [The Swedish Church in London. 1710-2000 in words and by illustrations]

The Swedish Church in London W1

Fey, Harold E (ed) *The Ecumenical Advance, A History of the Ecumenical Movement 1970 Vol 2 1948-1968*, SPCK. London

Franzén, Ruth: 1998 *Draghjälp eller hinder? Skandinavism, nationalism och nordiska kristna möten* in Brohed, Ingemar (ed.): *Kyrka och nationalism i Norden*. [Assistance or Obstacle, On Scandinavism, Nationalism and Church Assemblies in the Nordic Region] Lund University Press 1998.

Grönquist, Vivi-Ann (ed.) *Manfred Björkquist – visionär och kyrkoledare* Manfred Björkquist – a Visionary and Church Leader]

2008 Artos, Skellefteå. [

Hadenius Stig, *Sveriges historia*, Bonnier Alba, Stockholm. 1996

Nilsson Torbjörn,

Åselius Gunnar

Halliburton, John 1993 *Orders and Ordination in Denmark, Norway and Iceland. A Historical Study*. in: *Together in Mission and Ministry, London*

Heiene, Gunnar *Eivind Berggrav En Biografi*. Universitetsforlaget, Oslo 1992

Hill, Christopher *Episcopacy in our Churches: England* in: *Together in Mission and Ministry* 1993A, (The Porvoo Documentation) Church House Publishing, London .

Hill, Christopher Existing Agreements in: *Together in Mission and Ministry*

1993B, (The Porvoo Documentation), Church House Publishing London .

Jørgensen Christer, *The Anglo-Swedish Alliance against Napoleonic France*, Palgrave Macmillan, New York. 2004

- Langhoff, Johannes: *NEI 50 År – Et Tilbageblik* in *Nordisk Ekumenisk Årsbok 1988-1990* Uppsala 1990
- Legrand, Hervé *Councils of Churches as Instruments of Unity*, in: Best, Thomas F.: *Instruments of Unity, National Councils of Churches within the One Ecumenical Movement*. WCC Publications, Geneva 1988
- Lindgren, Henrik, *Från tanke till verklighet 1938-1940* [From Notion to Realization] in *Nordisk ekumenisk årsbok, 1988-1990*, Uppsala 1990
- Lislerud, Gunnar, *Episcopacy in our Churches: Norway*, in *Together in Mission and Ministry*, Church House Publishing, London 1993
- Murtorinne, Eino, *Ett halvt århundrade Nordisk ekumenik*, in: *Nordisk Ekumenisk 1990 Årsbok 1988-1990*. 1990
- Nationalencyklopedin Volume 17 Bra Böcker, Höganäs. 1994
- Pedersen, Gerhard *Episcopacy in our Churches: Denmark* in: *Together in Mission and Ministry*, Church House Publishing, London 1993
- Persenius Ragnar, *Kyrkans identitet, En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ett ekumeniskt perspektiv*. [The Identity of the Church] Verbum Förlag AB. Stockholm, 1987
- Ryman Björn, *Brobyggarkyrka*. [A Bridge Building Church] *Svenska kyrkans engagemang i utrikesfrågor*. Artos & Norma bokförlag AB, Skellefteå 2010
- Ryman, Björn et al., *Nordic folk churches: a contemporary church history*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan. : 2005
- Schjørring Jens Holger (ed.) *Nordiske folkekirker i opbrud*, National identitet og international 2001 nyorientering efter 1945, [Decampment for the Nordic Folk Churches, Identity and Reorientation after 1945] Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2001
- Sjöstrom, Lennart, *Större förtrohet pläga* [Invitation to Close Co-operation] in: Evander, Sven; Sjöström, Lennart: *Svenska kyrkan i London 1710-2000*. En historia i ord och bilder. The Swedish Church in London W1, 2001
- Sundkler, Bengt *Missionens värld*, Norstedts, Stockholm [The World of Mission] 1963
- [The Porvoo Documentation] *Together in Mission and Ministry*, The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe Church House Publishing, London 1993
- Torkildsen, Dag: *Nasjon, nasjonalisme og modernisering- noen sentrale problemer og posisjoner innefor nasjonalismeforskningen* in Brohed, Ingemar (ed): *Kyrka och nationalism i Norden*. [Nation, Nationalism and Modernizing, Essential Matters Related to the Research on Nationalism] Lund University Press, Lund. 1998
- Weber, Hans-Ruedi: *Out of all Continents and Nations* in Fey, Harold E. (ed.): *The Ecumenical Advance*, London, 1970
- Åmark, Klas 2011 *Att bo granne med ondskan* [To Live Next to Wickedness, Sweden bounded by Nazism, Nazi-Germany and the Holocaust] *Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förintelsen*. Bonniers Stockholm. 2011
- Österlin Lars *Churches of Northern Europe in Profile*. Canterbury Press, Norwich, 1995

ON THE INTERNET:

<http://stillsam.blogspot.com/2009/12/danska-kyrkan-mer-ekumenisk.html>

Om beslut av Danska kyrkans Mellemligke Råd att ansluta Folkekirken till The Porvoo Communion, <http://interchurch.eftertanke.dk/> [The Church of Denmark Joins the Porvoo Communion]

<http://www.oikoumene.org/en/sitemap.html>
Dame Mary Tanner (Moderator of the Faith

& Order Commission): *What is Faith & Order? Paper prepared for a Faith & Order consultation with Younger Theologians held at Turku, Finland, 3 – 11 August 1995*

<http://www.helsinki.fi/hum/nordic/civilsam.pdf>
Thorkildsen, Dag *Fra Kirkelig Skandinavisme till Nordisk Kirkelig Samarbeid* [From Scandinavism in the Churches to a Nordic Church Co-operation] Civilsamhällets Norden, Papers presenterade på ett seminarium om nordiskt samarbete januari 2004, Helsingfors universitet, Centrum för Norden-studier, Renvall-institutet, 2004.

<http://www.porvoochurches.org/> The Home Page edited by the churches in the Porvoo Communion, offering information on the partaking churches, commitments, resources, interchange and contacts.

NOT PRINTED SOURCES:

NEI – NEC – EIN Historik 2009 offered by EIN, Ekumenik I Norden in its Archives, List of Records, [A History of Ecumenism in the Nordic Region – formerly NEC].

Brodd, Sven Erik och Hansson, Per: Utvärdering av Ekumeniskt Institut för Norden 2006, [Evaluation of EIN, Ecumenical Institute for the Nordic Region] Draft 1, and Final version. The Documents are kept at the Offices of EIN, Stockholm.

Lindgren, Henrik; *Några notiser ang. den ekumeniska rörelsens historia med särskild tonvikt på tillkomsten av Nordiska Ekumeniska Institutet* 1970 stencil, kept at the Offices of EIN, Stockholm [Some Observations and Short Paragraphs regarding the Ecumenical Movement and Particularly on the Nordic Ecumenical Institute, 1970]

Brev 29 Jan. 1946 från baron Klingspor till ärkebiskop Eidem. The Archives of the Swedish

Bishops' Council, Uppsala. [Letter from Baron Klingspor to Archbishop Eidem] Sjöström, Lennart, *The Quest for a Nordic Church Fellowship Challenged by the Formation of the Nordic Ecumenical Institute*, Not published Master Thesis, Faculty of Theology, University of Uppsala, 2011.

Preliminärt avtal (2003-06-06) mellan Svenska kyrkan, Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland, Islands Evangelisk-Lutherska kyrka samt Sigtunastiftelsen om inrättande av Ekumeniskt Institut för Norden, EIN (2003) [Agreement between the Churches of Sweden, Finland and Iceland and the Sigtuna Foundation on the establishment of Ecumenism in the Nordic Region, EIN (2003). Archives of the Church of Sweden.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

19.04.2012

Tid: Kl. 13.30

Plats: Universitetshuset, sal IX

1 Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade sammanträdet öppnat.

2. Protokolljusterare

Klas Hansson valdes till justeringsperson.

3. Årsmötesordförande

Oloph Bexell valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Stina Fallberg Sundmark valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Den utdelade dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2011

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2011 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2011

Sedan skattmästaren läst upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2011 (bil. 2) beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2011

Revisorn Örjan Blom läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2010 (bil. 3).

9. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade årsmötet bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2011.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvalde årsmötet Oloph Bexell, Stina Fallberg Sundmark, Torkel Jansson, Anders Jarlert, Cecilia Wejryd, Bertil Nilsson och Fredrik Santell.

11. Val av två revisorer jämte två revisors-suppleanter

Årsmötet valde Birgitta Lövgren och Örjan Blom till revisorer samt Sam Dahlgren och Sven Thidevall till revisorsuppleanter.

12. Fastställande av årsavgift

Årsmötet beslutade att årsavgiften ska höjas till 250 kr inkl. porto för fullbetalande och 200 kr inkl. porto för registrerade studenter och pensionärer.

13. Övriga frågor

Arbetsutskottets vice ordförande Anders Jarlert tackade ordföranden för hans sätt att leda arbetet.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Stina Fallberg Sundmark
Sekreterare

Klas Hansson
Protokolljusterare

Oloph Bexell
Ordförande

SVENSKA KYRKO-HISTORISKA
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING
2011-01-01 – 2012-01-31

Resultaträkning

Intäkter	2011	2010
Medlemsavgifter	55266	47815
Stranding order och försäljning	8550	15261
<i>Summa rörelseintäkter</i>	<i>63816</i>	<i>63076</i>
Vetenskapsrådets anslag KÅ 2009	0	70000
Vetenskapsrådets anslag KÅ 2010	60000	0
Vetenskapsrådets anslag KÅ 2011	60000	0
Nils Henrikssons stiftelse anslag	65000	55000
<i>Summa anslag för KÅ</i>	<i>185000</i>	<i>125000</i>
Anslag Kyrkohistoriska dagen	9500	0
Räntor + Lindauerska	10656	12572
Överföring från Grundfonden	0	2468
Symposium	0	15000
<i>Summa intäkter föreningsverksamhet</i>	<i>20156</i>	<i>30040</i>
Totalt intäkter	268972	218116
Kostnader		
Tryckeri- och layoutkostnader	147405	90619
Distributionskostnader	32905	40342
Redaktionskostnader	46176	42322
<i>Summa kostnader Årsskriften</i>	<i>226486</i>	<i>173283</i>
Symposium	1030	9200
Föreningsutgifter	35087	32390
Bankavgift	1902	1055
<i>Summa kostnader Föreningen</i>	<i>38019</i>	<i>42645</i>
Totalt kostnader	264505	215928
Årets resultat	4467	2188

Balansräkning

	20120131	20101231
Tillgångar		
PlusGiro 370543-1	6834	41332
Nordea Sekura 3039 59 49939	191437	187195
Nordea Företagskonto 18302716626	35000	318
Kassa	0	- 41
	233271	228804
Skulder		
Ingående kapital	228804	226616
Årets redovisade resultat	4467	2188
Summa skulder och eget kapital	233271	228804

Föreningen äger aktier i Stora Enso till ett marknadsvärde av 33 993 kr.

Uppsala den 12 mars 2012

Oloph Bexell
Ordförande

Fredrik Santell
Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/1 2011 – 31/12 2011. 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 27 mars 2012

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2011

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 14 april 2011. Temat var *Samerna och kyrkan*. Professor Oloph Bexell inledde och var dagens ordförande. Professor Håkan Rydving, Bergen, höll en föreläsning under rubriken ”Samisk kyrkohistoria. En översikt med fokus på kvinnor som aktörer”. Försteamanuensis Lilly-Anne Østtveit Elgvin, Tønsberg, talade utifrån sin avhandling under rubriken ”Lars Levi Læstadius og det samiske”. Försteamanuensis Odd Mattis Hætta, Alta, föreläste om ”Den gamle samiske religion som folketro i nutida kristne samiske miljøer”. Teol. dr Bo Lundmark, Funäsdalen, talade under rubriken ”’O, må vi vakna upp!’ Samerna, Svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet”.

Föreningen har utgivit den etthundraelfte årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bidrag av de fyra ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen, uppsatser av de båda pristagarna 2010, Johannes Ljungberg, Lund, och Andreas Wejderstam, Uppsala. Vidare medverkar Oloph Bexell, Ingun Montgomery, Erik Sidenvall, Magnus Hagevi, Eva M. Hamberg, Aila Lauha, Anders Ruuth (†) och David Gudmundsson. Under avdelningen ”recensioner” behandlas 34 böcker under allmän kyrkohistoria och 37 böcker under nordisk kyrkohistoria. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit teol. dr Lars Aldén.

Med anledning av professor em. Harry Lenhammars 80-årsdag anordnade Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i samverkan med teologiska fakulteten vid Uppsala universitet

ett symposium under rubriken *Press, pietism och lokalkyrka*. Symposiet leddes av professor Oloph Bexell. Högskolelektorn teol. dr Urban Claesson, teol. dr Lars Aldén, professor em. Harry Lenhammar och universitetslektorn docent Cecilia Wejryd medverkade som föreläsare vid symposiet.

Under verksamhetsåret har två böcker utgivits i serien *Skrifter* utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen: Joh. Lindblom, *Från Askeby till Uppsala. Minnen ur mitt liv* utgivna med inledning och kommentar av Oloph Bexell. Den har nummer 64 i serien. Den andra boken, som har nummer 65, är: *Press, pietism och lokalkyrka. Kyrkohistoriska föreläsningar vid ett symposium med anledning av Harry Lenhammars 80-årsdag jämte dennes bibliografi*, utgiven av Oloph Bexell.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ordförande, professor Oloph Bexell, sekreteraren docent Cecilia Wejryd och skattmästaren teol. kand. Fredrik Santell, den sistnämnde nyvaldes vid årsmötet 2011. Övriga ledamöter är professor Anders Jarlert, professor Torkel Jansson, teol. dr Stina Fallberg Sundmark, och professor Bertil Nilsson.

I samband med årsmötet återvaldes komminister em. Birgitta Lövgren och komminister em. Örjan Blom till revisorer samt docent Sam Dahlgren och biskop Sven Thidevall till revisorssuppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 250 medlemmar. Därutöver prenumererar cirka 25 svenska bibliotek och institutioner på *Kyrkohistorisk årsskrift*. Ett trettio-tal utländska forskningsbibliotek köper årsskriften. Därutöver står Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i ett utbyte

med 20 svenska och 35 utländska forskningsbibliotek. Cirka 50 exemplar har varit recensions- och bytesexemplar. Förutom anslaget från Vetenskapsrådet har bidrag till föreningen erhållits från Samfundet Pro Fide et Christianismo och Lindauerska fonden.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2011 fyllt sin stadgeenliga

uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2012

Cecilia Wejryd
sekreterare

*Svenska Kyrkohistoriska Föreningen inbjuder
handledare att nominera mottagare av*

Pris för kyrkohistoriskt relevant uppsats

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens arbetsutskott avser att i samband med Kyrkohistoriska dagen den 11 april 2012 dela ut ett pris à 5000 kr till en student för en under året ventilerad uppsats med ett kyrkohistoriskt relevant tema. Under året definieras här som från och med den 1 februari 2011 till och med den 31 januari 2012.

Handledare kan senast den 31 januari 2012 sända nominering med motivering till föreningens arbetsutskott cecilia.wejryd@teol.uu.se. Den aktuella uppsatsen bifogas som ett attachment.

Priset kan endast delas ut en gång till samma person

Stiftshistoriskt forum

I och med det stiftshistoriska symposiet i Stockholm 2012 lämnade domprosten em, docent Harry Nyberg, Uppsala och docent Ragnar Norrman, Uppsala sina uppdrag som ordförande respektive sekreterare i Stiftshistoriskt forum – Ledningsgrupp för stiftshistorisk forskning och herdaminnesarbete.

Ledningsgruppen har därefter följande sammansättning:

Teol dr Lars Aldén, Växjö, *ordf*

Adjunkt Carl-Johan Ivarsson, Söderköping, *sekr*

Professor Anders Jarlert, Lund

Professor Daniel Lindmark, Umeå

Komminister Lena Maria Olsson, Borås

Det stiftshistoriska symposiet i Stockholm 2012

AV LENA MARIA OLSSON

Återseendets varma och innerliga glädje, liksom glädjen att stå inför en kyrkohistorisk samtid, präglade det 26:e stiftshistoriska symposiet, som ägde rum i Stockholm den 11–12 april 2012.

Det 70-årsjubilerande Stockholmsstiftet stod i centrum för det trettiotal delegater från de stiftshistoriska sällskapen i Sverige, som hade samlats i Sofia församlingshem tillsammans med ytterligare ett tjugotal åhörare, främst från Stockholm, som ville fördjupa sig i den historia som präglat stiftet.

Komminister Magnus Olsson, samordnare av det stiftshistoriska arbetet under Prästsällskapet i Stockholms stift, tillsammans med pastor loci, kontraktsprosten Hans Ulfvebrand, hälsade inledningsvis alla välkomna.

Första dagens föreläsningar erbjöd ett brett spektrum av nedslag i stiftets historia, personligheter och problematik. Så talade komministern em, FD Göran Kåring om *E. D. Heüman (1859–1908) och den pastorala problematiken rörande församlingsdelningar och kyrkbyggen i Stockholm*. Han berättade om Heümans liv och gärning, och hur han bl.a. kännetecknades för sitt innerliga tilltal i sina predikningar. Symposiets värd Magnus Olsson presenterade *Carl-Henrik Bergman (1828–1909) och Sällskapet för främjande av kyrklig själavård*. Efter eftermiddagskaffet tog biskopen TD Sven Thidevall vid för att tala över frågan *Vad blev det av folkkyrkomannen Manfred Björkquists biskopstid?* TD Hanna Stenström tog sig sedan an dagens kanske svåraste uppgift: att presentera och jämföra *Stockholmsbiskoparna Manfred Björkquists, Ingmar Ströms och Krister Stendahls bibelsyn och exegetiska anknytning*.

Med Ström som mittgestalt tecknade hon bilden av den som till Kristus sade: ”Du är min stora glädje!”. Den fullspäckade första dagens sista föreläsning stod komminister em TD Birgitta Rengmyr-Lövgren för. Hon talade personligt och medryckande om ämbetsmannen Nils Quensel. Den första dagen avslutades så med en busstur genom staden, fram till Markuskyrkan i Björkhagen, som var kvällens slutmål. Efter en presentation av kyrkan och dess arkitektur, intogs kvällens festmåltid.

Den andra dagens program inleddes med mässa i Hedvig Eleonora kyrka. Därefter blev vi mycket väl mottagna i biskopsvåningen hos biskop Eva Brunne, där delegaterna bjöds på frukost och förmiddagskaffe. Under sittningen talade biskop em TL Caroline Krook personligt och kunnigt om förhållandet mellan August Strindberg och Gud. Hon berättade om den komplicerade väg till tro som formulerats så i ett brev till Harriet Bosse: ”Jag tror inte på Gud. Åjo, det gör jag nog, men jag tycker inte om honom” och slutade med inskriften på Strindbergs gravsten: ”Ave crux, spes unica”.

Efter lunchen den andra dagen blev det sedvanliga bokpresentationer och överläggningar med representation från de olika stiften. Som sista punkt på dagordningen formulerades ett hjärtligt och varmt tack till domprosten em, docent Harry Nyberg, som alltsedan starten 1987 varit symposiernas moderator. Symposiet avslutades så att dess nye moderator TD Lars Aldén uttalade ett tack för förtroendet och önskade oss väl mött igen vid nästa symposium, vilket kommer att äga rum i Härnösand den 16–17 april 2013.

Fast mark eller textmässigt gungfly?

Några synpunkter på Bo Giertz' tidiga författarskap,
särskilt översättningar av *Stengrunden*

AV RUNE IMBERG

En av de viktigaste teologiska böckerna på svenska under 1900-talet är också en av de allra mest spridda. Den är dessutom en av de snabbast tillkomna eftersom den skrevs på bara sex veckor, det vill säga nästan 10 sidor per dag. Det handlar om Bo Giertz' *Stengrunden. En själavårdsbok*.¹ Det har nu gått drygt 70 år sedan boken utkom för första gången, och den fortsätter sitt segertåg över världen.

Stengrunden hade en exceptionellt kort tillkomstprocess, drygt fyra månader, och utkom i maj 1941.² I snabb takt trycktes tiotusentals exemplar enbart i Sverige. Under 1941 kom sex upplagor ut, den elfte kom 1945.³ Därefter har tempot mattats något: 14:e upplagan kom 1954, medan den senaste svenska utgåvan, tryckt 2009, anges vara den 24:e tryckningen. Exakt hur många

böcker som tryckts är oklart, men enbart i Sverige torde det handla om minst 50 000 exemplar.⁴ Boken är översatt till åtminstone ett tiotal språk; för några år sedan kom den ut på färöiska resp. ryska och i en tredje, reviderad amerikansk upplaga. I Danmark trycktes inte mindre än fem upplagor bara under krigsåren (1942-44), i Norge har boken getts ut i tolv upplagor, i Tyskland i tio, o s v.⁵ Exakt hur många exemplar boken tryckts i går nog inte att identifiera, men försiktigt räknat handlar det om minst 210 000 exemplar, möjligen ännu fler.⁶ I så fall har boken i genomsnitt sålts i åtta exemplar per dag sedan 1941.

1 Bo Giertz skrev *Stengrunden* på sex veckor, samtidigt som han hade full tjänstgöring i Torpa församling; se Anders Jarlert, "Genom tron talar han alltjämt. Aspekter på Bo Giertz författarskap", i: Rune Imberg (red.), *Talet om korset – Guds kraft. Till hundraårsminnet av Bo Giertz födelse*, s. 201f. (även i: *Svensk Pastoralidskrift* 1998, s. 484f.).

2 Vissa impulser till *Stengrunden* fick Bo Giertz genom läsning av Ina Seidels *Lennackers*, en roman som han fått som julklapp 1940. När han läst ut boken vid Trettondedag jul 1941 satte han direkt igång att själv skriva. Manus till *Stengrunden* var färdigt i mitten av februari, renskrivningen var klar tionde mars, på påskafton (12 april) kom de första korrekturarken och boken låg färdig 14 maj. Se Algot Mattsson, *Bo Giertz: ateisten som blev biskop*, s. 194 ff.

3 *Stengrunden* trycktes sex gånger 1941: i maj, juni, juli, sept., nov., dec. Därefter följde: jan. och aug. 1942, mars 1943, febr. 1944, juli 1945, apr. 1948; se Bo Giertz, *Stengrunden. En själavårdsroman*, 13. uppl., s. [4].

4 När Giertz utnämndes till biskop 1949, hade *Stengrunden* tryckts i tolv upplagor och 25 000 exemplar; se förlagsinfo i Bo Giertz, *Med egna ögon*, 3. uppl. (1948), s. [400]. Jfr även not 22, nedan.

5 De bibliografiska frågorna rörande Bo Giertz' författarskap t o m 1964 har retts ut av Sten Edgar Staxäng, "Bo Giertz' författarskap 1930-1964", i: Carl Henrik Martling m fl (red.), *Till Bo Giertz 31 augusti 1965*, s. 296 ff. En uppdatering gjordes 2005 av Jon Krantz, "Bo Giertz' författarskap 1965-1998: en bibliografisk förteckning", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 397 ff. Ytterligare uppgifter återfinns på internet, i första hand <http://libris.kb.se/hitlist?d=libris&q=bo+giertz&f=simp&spell=true&hist=true&p=1> (läst 120604). Beträffande *Stengrunden*, se diverse länkar hämtade från <http://www.ub.gu.se/sok/bocker/biblat/> samt uppgifter från <http://www.worldcat.org/title/hammer-of-god/oclc/56807494/editions?sd=desc&referer=di&se=yr&editionsView=true&fq=> (läst 120613).

6 På svenska torde boken ha tryckts i minst 50 000 exemplar; jfr not 4, ovan. På norska + tyska har minst 80 000 exemplar tryckts; i Norge är *Steingrunnen* tryckt i 40 000 exemplar (tryckuppgift i 12. uppl., 1996), medan tredje upplagan av *Und etliches fiel auf den Fels* anger att 18 000 exemplar var tryckta, varpå följer ytterligare 7 tyska upplagor, åtskilliga i pocket.

I. STENGRUNDENS INNEHÅLL

På svenska är boken lättillgänglig och dess tryckningshistoria är ganska okomplicerad. Den ena upplagan följer den andra i spåren med samma innehåll, utan några egentliga förändringar.⁷ Till skillnad från flera andra av Giertz' böcker har den alltså inte varit föremål för någon övergripande revision.⁸

När man börjar studera bokens internationella spridning blir läget dock mer komplicerat. Vissa internationella utgåvor av *Stengrunden* avviker radikalt från Giertz' ursprungliga text, och anmärkningsvärt nog har detta faktum tidigare noterats men aldrig blivit riktigt belyst.⁹ För att inse vidden av denna problematik behöver man beakta inte bara Giertz' författarskap i stort och utgivningen av hans böcker internationellt utan även själva innehållet i *Stengrunden*. Det innebär att det är nödvändigt att granska ett antal översättningar med hjälp av en detaljerad textanalys.¹⁰

Stengrunden, som enligt sin titel utgör "en självårdsbok", innehåller tre delar, vardera bestående av tre kapitel; rubrikerna till de tre delarna är baserade på bibelställen.¹¹ I bokens första del har tre andliga stadier "till och med fått ge namn åt kapitlen": Kallelsen, Lagens uppväckelse resp. Andens fattigdom och evangeliets ljus.¹² I andra delen är kapitlen uppkallade efter de tider på året, då händelserna utspelar sig. Del tre har återigen en delvis annorlunda karaktär. Även här drivs handlingen framåt av självårds-situationerna, men nu spelar kvinnorna en viktigare roll än i de tidigare delarna. Likaså betonas prästgården som miljö. För första gången finns en prästfru med i bilden (både Savonius och Fridfeldt var ogifta; prosten Faltin var änklings och Fridfeldts förman var inte gift, möjligen änklings). Vidare har mellankapitlet i denna del en central roll i boken; Inger Selander menar att detta "framgår av att kapitelrubriken innefattar bokens titel: Stengrunden och försoningsklippan".¹³ Men till skillnad från henne menar jag att boken kulminerar med och avrundas i det avslutande kapitlet.¹⁴ I sin analys av boken måste man också beakta att Giertz i

Även på övriga språk torde siffran också överstiga 80 000. Det handlar då om danska (ca 10 upplagor), finska (6), amerikanska (3), ungerska (2), isländska, färöiska, lettiska och ryska, ev. även andra språk. – Fr o m 1970-talet är de flesta av dessa utgåvor i pocketformat, vilket i sig brukar generera större upplagor än inbundna böcker.

- 7 Jag bortser då från eventuella tryckfel i sättningsprocessen. Den främsta skillnaden mellan första upplagan 1941 och senare tryckningar är att alla pluralformer, utom i vissa ordagranna citat, är borttagna (t ex är "voro" utbytt mot "var"). – Jfr Anders Jarlert, *Kontinuitet och förnyelse i Bo Giertz kyrkohistoriska romaner*, s. 7.
- 8 De mest genomgripande ombearbetningarna verkar Giertz ha genomfört i sin konfirmandbok *Grunden*; jfr Anders Jarlert, "Väckelse och ledarskap i en ny tid – reflexioner kring Bo Giertz första tid som biskop i Göteborgs stift", i: Anders Jarlert (red.), *Bo Giertz – Präst, biskop, författare*, s. 71 ff. Andra böcker med större förändringar är *Kristi kyrka* (2.uppl. 1939, 3.uppl. 1946), *Kyrkofromhet* (3.uppl. 1940), *Med egna ögon* (5.uppl. 1975), *Att tro på Kristus* (5.uppl. 1987) resp. *Att leva med Kristus* (5.uppl. 1988).
- 9 Både Anders Jarlert och Inger Selander har noterat och kommenterat själva företelsen (jfr not 38 resp. 14, nedan). Jag kommer dock i denna artikel att dra delvis andra slutsatser än de.
- 10 Mitt intresse för att använda editionskritik och därmed besläktade former av textanalys väcktes under mina doktorandstudier och återspeglas i min doktorsavhandling, *In Quest of Authority*, resp. komplementvolymen, *Tracts for the Times. A Complete Survey of All the Editions* (båda 1987). De erfarenheter jag då fick har jag fört med mig till andra forskningsområden.

Bland annat har jag kunnat se att användning av editionskritiska metoder skulle ge intressanta resultat vid en analys av viktiga Rosenius-texter, särskilt hans "Dagbetraktelser"; se Rune Imberg "Pionjären C.O. Rosenius – publicist, självårdsare och predikant", i: *Sändebudet*, April 2009 (Sändebudets Bilaga Nr 38, s. 8–12; Finland).

- 11 *Herrens hammare* – Jer. 23:29, *Jesus allena* – Matt. 17:8, *På denna klippan* – Matt. 16:18 (1917 års övers.).
- 12 Inger Selander, "En prästgårdsroman om självårds: Bo Giertz Stengrunden", i: Anders Jarlert (red.), *Bo Giertz – Präst, biskop, författare*, s. 128.
- 13 Selander, a. a., s. 136. – Ordet "stengrund" förekommer i 1917 års bibelöversättning, som Giertz använde vid denna tid, bara 6 gånger: i Jesu liknelse i Matt. 13:5, 20 med par. (Mark. 4 och Luk. 8). Han behöll i sin egen NT-översättning 1981 uttrycket "stengrunden" i Matt. och Mark. men inte i Luk. (som i den grekiska grundtexten har ett annat men närbesläktat ord). *Bibeln... Nya testamentet i översättning av biskop Bo Giertz*, 4. tr., 1991.
- 14 Enligt Selander var det ingen brist att den (dåvarande) amerikanska utgåvan av romanen slutade med det åttonde kapitlet; enligt henne gav det "en mer sammanhållen form åt romanen". Selander, a. a., s. 138.

romanens avslutningskapitel rörde sig i ”nutid”: han avslutade sitt skrivande i februari 1941, medan de sista händelserna i romanen (som vi strax kommer att se) utspelar sig i mars 1940.

Handlingen utspelas i den fiktiva församlingen Ödesjö i södra delen av Linköpings stift.¹⁵ Det är väl känt, framför allt genom författarens egna uppgifter och Jarlerts forskning, varifrån Giertz hämtat mycket av sin inspiration, såväl litterärt som sakligt. Den utlösande faktorn var hans läsning av romanen *Lennackers*, medan den teologiska och kyrkohistoriska inspirationen kom från helt andra håll:

Om denna ovanliga prestation [att skriva *Stengrunden* på sex veckor] sade han själv att ”Gud hade plockat in allt i huvudet under resorna [bl a som resesekreterare i Kristliga Gymnasiströrelsen 1932-35], utom hur domkapitlet behandlade en ung präst”. Därför läste han om Märten Landahl i Arvid Norbergs bok om den kyrkliga väckelsen i Skara stift under 1800-talets första hälft, som alltjämt framgår av bevarade understrykningar och noteringar... Historiskt stoff hämtade Giertz från den muntliga tradition han mött under sina tidiga prästår i Linköpings stift, från Norbergs bok om väckelsen i Skara stift, och från den finländske väckelseprästen Jonas Lagus’ delvis autobiografiska uppsats ”En ung Lärares återblick på sina första Prästa-år”.¹⁶

Det är också välkänt vilka historiska epoker som ger strukturen till romanen. Enligt Hans Andraes ingående analys handlar det om följande tre tidsperioder:

- Första delen: Sommaren 1808 – sommaren 1810
- Andra delen: 22 dec. 1879 – 11 juli 1880
- Tredje delen: Kap. 1 (= 7) kan dateras till tisdagen den 6 april 1937 (en dryg vecka

efter påsk), kap. 2/8 till 16 mars 1939 (vid fastetiden, strax före Jungfru Marie bebådelsedag) och kap. 3/9 till tiden mellan den 17 dec. 1939 (3. söndagen i advent) och 17 mars 1940 (palmvändagen). Därigenom sammanfaller avslutningskapitlet till stor del med vinterkriget, d v s kriget mellan Finland och Sovjetunionen, 30 nov. 1939 – 12 mars 1940.¹⁷

En noggrann läsning av *Stengrunden* visar att Giertz lagt in ett stort antal signifikanta detaljer i texten, bl a kronologiska och teologiska. Till att börja med gäller det bokens inramning, inledningen resp. slutet, där han anspelar på olika fältslag i det svensk-ryska kriget 1808-09 resp. det finsk-ryska vinterkriget. Fler markörer: Processen mot Savonius fördröjs av statskuppen mot Gustav IV Adolf (febr. – mars 1809) resp. ett biskopsbyte i Linköping (Carl von Rosenstein, sedermera ärkebiskop, utnämndes till biskop i Linköping 30 mars 1809). Som nybliven präst i Ödesjö hade Fridfeldt tre dagar före jul 1879 försiktigt tagit upp ”frågan om det nya missionsförbundet, som Lektor Waldenström och komminister Ekman bildat förlidet år”. Fridfeldts återgivande av Schartaus predikan på Kristi förklarings dag följande sommar beskrivs som att ”stadskommistern i Lund denna söndag, 55 år efter sin död, predikade i Ödesjö kyrka”.

Den mest överraskande detaljen i hela boken är kanske kyrkoherdens redogörelse för historiska militäruniformer, något som i själva verket återspeglar Giertz’ eget fritidsintresse. Den får inte bara Fridfeldt att häpna, utan även många av bokens läsare.¹⁸

15 Som resesekreterare i den kristna gymnasiströrelsen, KGF, hade Giertz under några år besökt stora delar av kyrksverige. De olika (fiktiva) församlingar som nämns i romanen kan därför ha lånat drag från många ställen. Men ”Ödesjö” förutsätts ligga relativt nära Eksjö, och i församlingen finns det ”nordöstringar” (d v s personer med koppling till Östra Smålands Missionsförening). Geografiskt sett ligger därmed ”Ödesjö” nära det faktiska Torpa, där Giertz skrev sin roman. Se även Markus Klefbäck, ”Bo Giertz i Torpa”, i: Rune Imberg (red.), *Talet om korset – Guds kraft*, s. 42 ff.

16 Anders Jarlert, ”Genom tron talar han alltjämt...”, i: Rune Imberg (red.), *Talet om korset – Guds kraft*, s. 201. För ännu fler detaljer, se Anders Jarlert, ”Bo Giertz 1905-1998. Biskop och kyrkoläroare”, i: *Kyrklig Samling kring Bibeln och Bekännelsen*, nr 3-4 1998, s. 11 ff.

17 Hans Andrae, ”The Most Influential Swedish Churchman of the Twentieth Century: Bo Giertz as Bishop, Pastor, and Writer”, i: Eric Andrae (ed.), *A Hammer for God: Bo Giertz*, s. 209f.

18 Bo Giertz, *Stengrunden. En själavårdsbok*, (1. uppl.), s. 149f / (24. tr.), s. 128f. De följande hänvisningarna till *Stengrunden* görs till just dessa upplagor på följande sätt: s. xxx / s. xxx. – Giertz’ intresse för tennsoldater, militäruniformer och handgjorda båtmodeller framgår av bildsidorna mellan s. 256 och 257 i: Rune Imberg (red.), *Talet om korset – Guds kraft*.

2. SPRIDNINGEN AV GIERTZ' TIDIGA
BÖCKER I SVERIGE

Som redan nämnts, blev *Stengrunden* redan från början en försäljningssuccé i Sverige. Ett halvdussin upplagor utkom på mindre än åtta månader under 1941. Den 14:e svenska upplagan kom 1954. Totalt har boken tryckts i minst 24 upplagor/tryckningar bara i Sverige. Därmed har boken, i genomsnitt, tryckts om vart tredje år i 70 års tid. Enbart i Sverige torde, i genomsnitt, ett par exemplar av boken sålts varje dag sedan den kom i tryck 1941.¹⁹

För att få perspektiv på försäljningen i Sverige av *Stengrunden* kan det vara relevant att jämföra med de andra böcker som han gav ut under Torpa-tiden, fram till 1949. (Av naturliga skäl blev både inriktningen och omfattningen av hans litterära produktion förändrad i samband med biskopsutnämningen.²⁰) De flesta av hans böcker under Torpa-tiden, 1939-49, utkom i snabb takt i ett antal upplagor i Sverige, åtskilliga också under de följande årtiondena i ytterligare ett antal upplagor.²¹

Giertz hade gett ut vissa mindre skrifter under 1930-talet, däribland *Ledaren. En appell till svensk ungdom resp. Moderna unga människor. Ett ord om modern litteratur och modern ungdom*. Båda utkom 1934 och trycktes om i några upplagor under de kommande åren. Hans verkliga litterära genombrott kom 1939 med de båda böckerna *Kristi kyrka* och *Kyrkofromhet*. Hans bokutgivning under åren 1939 – 1949 kan summeras på följande sätt:²²

Kristi Kyrka – 1. uppl. 1939 / 4. uppl. 1946 – 9 000 ex.

Kyrkofromhet – 1. 1939 / 3. 1944 / 4. 1945 – 9 000 / 5. 1949 – 11 000

Stengrunden – 1. 1941 / 7. 1942 / 12. 1948 – 25 000

Grunden (olika versioner²³) – 1. 1942 / 5. 1944 / 9. 1947 – 75 000 / 10. 1949 – 90 000

Tron allena – 1. 1943 / 4. 1944 – 15 000 / 5. 1949 – 17 000

Den stora lögnen och den stora sanningen – 1. 1945 / 6. 1946 / 7. 1947 – 22 000

Kampen om människan – 1. 1947 / 3. 1948 – 10 000

Med egna ögon – 1. 1947 / 2., 3. 1948 – 16 000

Herdabrev till prästerskapet och församlingarna i Göteborgs stift – 1-4. 1949

Sammanfattningsvis var utgivningen och försäljningen av Giertz' böcker i Sverige under perioden 1939-49 omfattande. Anmärkningsvärt många upplagor trycktes under krigsåren trots de svårigheter i bokframställning som krigstiden medförde – ransonering, dyrtid etc.

denna annons. – Beträffande *Herdabrevet*, se not 30, nedan.

19 Jag räknar alltså med att boken tryckts i minst 50 000 exemplar på svenska.

20 Notera att linköpingsstiftaren Giertz utnämndes till biskop i Göteborgs stift den 1 april 1949, nästan på dagen 140 år efter den utnämning till biskop i Linköpings stift som han själv anspelar på i *Stengrunden*, s. 107 / 93.

21 Beträffande dessa uppgifter, se not 5, ovan.

22 Här anges ett urval av upplagorna samt antalet tryckta exemplar; uppgifterna bygger på Giertz, *Med egna ögon*, 3. uppl., s. [400] (jfr not 4, ovan), samt en annons, som hans förlag (SKDB) publicerade i *Stiftskronikan*, 9/1949, s. 284, i samband med hans biskopsutnämning. Anssi Ollilainen, Åbo, har fäst min uppmärksamhet på

23 Konfirmandboken *Grunden* är den enda bok som Giertz gett ut i ett flertal olika versioner. Boken kom 1942 men 1949, i samband med att han utnämndes till biskop, blev den från vissa håll föremål för en häftig kritik. Efter en anmälan till dåvarande Medicinalstyrelsen gjorde Barnpsykiatriska föreningen ett kritiskt utlåtande ("stor risk måste anses föreligga för att den hos psykiskt känsliga barn kan utlösa direkta sjukdomssymptom"). Ärendet gick vidare till Ecclesiastikdepartementet och Inrikesdepartementet utan att föranleda någon åtgärd. Jfr Anders Jarlert, "Väckelse och ledarskap..." i: Anders Jarlert (red.), *Bo Giertz – Präst, biskop, författare*, s. 71 ff, 81. Tyvärr identifierar inte Jarlert vilka förändringar som har pedagogisk karaktär (d v s där Giertz tagit hänsyn till kritiken mot t ex oförsiktiga formuleringar i boken) resp. vilka som skulle kunna tolkas som mer teologiska (där han ev. omprövat sin teologiska position). Se även Carl-Magnus Stolt, *Medicin och religion: om relationen mellan västerländsk medicin, vård och religion samt En studie av idédebatten mellan läkaren Bertil Söderling och biskopen Bo Giertz om konfirmandboken Grunden* 1950, s. 49–105.

3. DEN INTERNATIONELLA UTGIVNINGEN AV GIERTZ PÅ 1940-TALET

Om man jämför den internationella utgivningen av Giertz-böcker med den svenska, visar den flera intressanta drag.

Av de nio ovan nämnda skrifterna utkom samtliga utom två i *dansk* översättning under 1940-talet.²⁴ *Stengrunden* utkom under åren 1942-44 i Danmark i inte mindre än fem upplagor, medan *Tron allena* trycktes 1943 i två upplagor på danska, d v s samma år den utkom på svenska. Denna danska Giertz-utgivning är anmärkningsvärd eftersom han samtidigt i sin prästgård i Östergötland gömde danska motståndsmän (av hans barn kallade "sabotörer"); till dessa hörde Poul Hartling, sedermera dansk statsminister.²⁵ Med tanke på dessa aktiviteter (var de så totalt okända för de nazistiska myndigheterna i Tyskland och Danmark?), är det också märkligt att han 1942 vågade besöka det ockuperade Danmark.²⁶

Åtskilliga Giertz-böcker gavs också ut i *norsk* översättning under 1940-talet. *Steingrunnen* utkom i ett par upplagor, den första redan 1942. I övrigt kan man belägga utgivningar under denna tid av böckerna *Tron allena*, *Den stora lögnen och den stora sanningen* samt *Med egna ögon*.

I Finland utkom några Giertz-böcker under denna tid i finsk översättning. *Stengrunden* kom ganska omgående, redan 1942. Från 1945 och framåt utkom *Tron allena*, *Den stora lögnen och den stora sanningen* samt *Kampen om människan*. – Till saken hör att en del präster och andra intresserade i Finland, liksom i Norge

och Danmark, torde ha valt att läsa Giertz i original, alltså på svenska.

Anmärkningsvärt nog utkom *Stengrunden* på *ungerska* redan 1943 medan nästa roman, *Tron allena*, trycktes 1947. År 1948 utkom även en *isländsk* översättning av *Stengrunden*. – De ungerska översättningarna, som är mycket svåråtkomliga,²⁷ visar sig vara insatta i ett mycket märkligt sammanhang. De är översatta av *Lajos Wolf*, som under kriget även översatte Gustaf Aulén och Kaj Munck. Översättaren visar sig vara en av efterkrigstidens mest kända lutherska teologer: Som protest mot nazisternas ockupation av Ungern 1944 bytte han sitt tyska efternamn till dess ungerska motsvarighet, *Ordass*. Han blev sedermera biskop i Ungern och 1947 vald till vicepresident i Lutherska världsförbundet. Under sina 33 år som biskop kunde han uppehålla sitt ämbete bara under fem år. Han avsattes av ryssarna både 1948 och 1958, och fick tillbringa en stor del av de övriga 28 åren i husarrest, några år även i fängelse.²⁸

Då återstår två viktiga språkområden, *tyska* resp. *engelska*. Där är resultatet ganska anmärkningsvärt: På *tyska* utkom tre titlar. Romanen *Tron allena* gavs ut inte mindre än tre gånger i Göttingen i Västtyskland: 1946, 1948 resp. 1949, *Den stora lögnen och den stora sanningen* kom 1947 och *Med egna ögon* 1949. Däremot lyser *Stengrunden* med sin frånvaro. På *engelska* kom – inte en enda titel.

24 Jag bygger här främst på Staxängs detaljerade bibliografi; jfr not 5, ovan. – *Kampen om människan* resp. hans *Herdabrev* verkar inte ha översatts till danska under denna tid.

25 Birgitta Giertz, "Min far – Bo Giertz", s. 18f., resp. Rune Imberg, "Dietrich Bonhoeffer och Bo Giertz – en parallellbiografi", s. 37, 425, i: Rune Imberg (red.), *Talet om korset – Guds kraft*. Se även Algot Mattsson, *Bo Giertz: ateisten som blev biskop*, s. 107f., 211f.

26 Mattsson, ib., s. 113f.

27 Enligt Staxängs bibliografi (i: Carl Henrik Martling m fl (red.), *Till Bo Giertz 31 augusti 1965*, s. 301) utkom *Stengrunden* på ungerska 1943, men via internet har jag bara lyckats belägga boken i en upplaga från 1990 (jfr http://www.worldcat.org/search?q=H%C3%A1z%C3%A1t+k%C5%91szikl%C3%A1ra+%C3%A9p%C3%ADtette&qt=owc_search). Det har nu visat sig att Församlingsfakultetens bibliotek, genom förmedling av biskop Giertz, äger ett exemplar av boken i denna krigsupplaga. Exemplaret har tillhört ärkebiskop Erling Eidem och innehåller en dedikation från översättaren Lajos Wolf (Ordass) till Eidem, daterad Budapest 23 sept. 1943.

28 Beträffande Wolf/Ordass, se t ex Tibor Fabiny Jr, "Bishop Lajos Ordass and the Hungarian Lutheran Church", i: *Hungarian Studies* 10/1 (1995), s. 65 ff, läst via internet, <http://epa.oszk.hu/01400/01462/00016/pdf/065-098.pdf> (120607).

Sammanfattningsvis: Giertz-utgivningen i Danmark under 1940-talet var intensiv (med förvånansvärt många tryckningar under krigsåren), utgivningen på norska och finska omfattade ungefär hälften av hans böcker, på engelska fanns inget och på tyska bara tre titlar. Hans kanske viktigaste bok, *Stengrunden*, fanns bara på de fem nordiska språken och på ungerska. Utanför det nordiska språkområdet var den därmed anmärkningsvärt okänd.²⁹

4. DEN SVENSKA OCH INTERNATIONELLA UTGIVNINGEN AV GIERTZ 1950–60

Med undantag av *Herdabrev till prästerskapet och församlingarna i Göteborgs stift*,³⁰ som kom i juni 1949 och direkt blev en försäljningssuccé,³¹ publicerade Giertz inte några nya böcker under sin biskopstid, 1949-1970, bortsett från fyra ämbetsberättelser och den oftast förbisedda reportageboken, *Afrikanska överraskningar* (1962).³² Kanske ledde detta till att det nordiska intresset för Giertz' författarskap avtog.

I Sverige blev de flesta av hans böcker från tiden 1939-1949 omtryckta under perioden 1950-60. Däremot utkom i Danmark i princip ingenting, i Norge och Finland gavs *Stengrunden* ut i en andra upplaga, i Norge även *Den stora lögnen och den stora sanningen*. På isländska utkom *Med egna ögon* 1951. Medan den svenska utgivningen fortsatte att blomstra, dog den nordiska nästan ut.³³

Men nu sker Giertz' verkligt internationella genombrott – med en intensiv utgivning på tyska.³⁴ De tre tidigare titlarna trycks om: *Tron allena*, *Den stora lögnen och den stora sanningen* resp. *Med egna ögon*. Ett antal titlar tillkommer: *Kristi kyrka* trycks i inte mindre än fem upplagor (1951-53), *Stengrunden* kommer ut i både Västtyskland (Göttingen) och Östtyskland (Östberlin) i åtminstone fem tryckningar (1952-58),³⁵ *Herdabrevet* utkommer två gånger (1951, 1953) och *Kampen om människan* en gång (1955).

Den internationella utgivningen kulminerar med utgivningen 1960 av *Stengrunden* i USA på engelska. Det är denna översättning som använts fram till 2005, då en tredje, reviderad upplaga gavs ut; denna behöll texten från den första översättningen intakt och lade bara till det avslutande (nionde) kapitlet, som i 45 år

29 Med tanke på att Giertz' böcker började ges ut på tyska strax efter krigsslutet (*Tron allena*, tryckt 1943, kom på tyska 1946, 3. uppl. 1949) är det anmärkningsvärt i sig att utgivningen av *Stengrunden* dröjde ända till 1952.

30 Giertz' *Herdabrev* publicerades sedan han tillträtt som biskop, men var till stora delar skrivet i Torpa. Det återfinns därför i skarven mellan tiden i Torpa och biskopstiden. Jfr Algot Mattsson, *Bo Giertz: ateisten som blev biskop*, s. 140.

31 När Giertz väl fick anledning att skriva ett herdabrev blev resultatet exceptionellt. Av alla svenska herdabrev som tryckts i bokform torde detta vara det mest spridda; det har utkommit i fem upplagor i Sverige och helt eller delvis på flera andra språk. – Beträffande herdabrev som genre, se Göran Lundstedt: *Biskops-ämbetet och demokratin. Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del*, s. 71 ff, och Ulrika Lagerlöf Nilsson, *Med lust och bavan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet*, s. 66 ff.

32 Enligt prof. Göran Gustafsson var Giertz' ämbetsberättelser betydelsefulla och "av sällsynt lödighet"; Göran Gustafsson, "Biskop Giertz som kyrkosociolog", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 276 ff, 295. De var dock ganska annorlunda i relation till hans tidigare resp. senare författarskap. – Om Giertz' ämbetsberättelser alltid har varit uppmärksammade, tenderar hans reportagebok från den Afrikaresa vid vilken han bl a biskopsvigde Bengt Sundkler, *Afrikanska överraskningar*, att glömmas bort. Den är intressant ur olika perspektiv, bl a hans missiologiska

ställningstaganden och politiska analyser. Se även Sture Hallbjörner, "Biskop Giertz med egna ögon i Afrika", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 78 ff.

33 Flemming Baatz Kristensen har noterat, att Giertz-utgivningen i Danmark radikalt har förändrats över åren, "Bo Giertz fra et dansk perspektiv", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 321 ff. Samma mönster kan konstateras i andra länder, däribland USA, och även Sverige. Mest anmärkningsvärt är kanske att Giertz' ursprungliga förlag, SKDB / Verbum, har varit så uppenbart ointresserat av att behålla sina förlagsrättigheter, trots att biskopen torde vara en av deras mest säljande författare, någonsin.

34 Det kan också noteras att Giertz' konfirmandbok *Grunden* utkom 1952 på tamil (ett indiskt språk). Denna upplaga trycktes om 1960; samma år utkom samma bok översatt till zulu (ett språk i södra Afrika).

35 *Stengrunden* ("Und etliches fiel auf den Fels") utkom 1952, 1953, 1958 i Göttingen, bl a på förlaget Vandenhoeck u. Ruprecht; boken trycktes även 1955, 1957 på licens i Östberlin av Evangelische Verlagsanstalt.

saknats också på engelska.³⁶ – Samma år, 1960, utkom också *Med egna ögon* på engelska, i både USA och England.

Det är nu, med de tyska och engelska utgåvorna, som de textkritiska problemen vad gäller *Stengrunden* börjar på allvar.

5. TEXTKRITISKA PROBLEM MED DEN TYSKA UTGÅVAN AV *STENGRUNDEN*

När *Stengrunden* till sist kom på tyska, 1952, blev boken återigen en försäljningssuccé. Uppenbarligen föll den läsekretsen i smaken.³⁷ Det går att identifiera åtminstone tre västtyska utgåvor (Göttingen) och två östtyska (Berlin) från 1950-talet, 1952–58. Den översättning som användes 1952 har utnyttjats till ett tiotal utgåvor (på senare år i pocket), senast 1998.

Denna översättning till tyska är välgjord och ligger nära originalet, men anmärkningsvärt nog saknas det avslutande nionde kapitlet. Uppenbarligen har man låtit förkorta boken för att den skulle vara möjlig att sprida även i Öst, vilket även drabbade den västtyska publiken, eller var slutkapitlet för kraftfullt t o m i Förbundsrepubliken Tyskland 1952?³⁸ Förmodligen var det bland annat denna formulering i slutkapitlet som gjorde det omöjligt att sprida boken i komplett skick i det tyska språkområdet.³⁹

36 Den amerikanska översättningen från 1960 användes även i en pocketutgåva från 1973.

37 Christa-Maria Lyckhages översättning följer det svenska originalet på ett elegant sätt. Hon har, liksom flera andra översättare, strävat efter att återge Giertz' svensk-franska *mélange* (blandning) i bokens första del, i hennes fall med ett lyckat resultat. Denna ambition saknas helt i den amerikanska översättningen.

38 Jarlerts beskrivning av utgivningen av *Stengrunden* på tyska är därför inte helt korrekt: "Finländska krigsskådeplatser ger också tydlig relief åt handlingen i bokens första och i synnerhet dess sista del, som därför av påtvungna politiska hänsyn förkortades i den i DDR utgivna tyska upplagan." Anders Jarlert, *Kontinuitet och förnyelse i Bo Giertz' kyrkohistoriska romaner*, s. 8.

39 Vid ett telefonsamtal mellan fru Christa-Maria Lyckhage och mig den 27/4 2012 uppgav hon att hon hade översatt hela boken, men att förlaget strukit slutkapitlet inför utgivningen. Hon uppgav vid detta samtal även att hon längre fram i tiden var beredd att översätta Bo Giertz' roman *Riddarna på Rhodos*

... Det var söndag i dag. Ännu en gång skulle han [Gösta Torvik] alltså få fira mässan i Ödesjö kyrka. Ännu en gång skulle klockorna ringa över de frusna fälten. Huru länge ännu? Om nu inte det obegripliga undret inträffade, som ingen kunde utgrunda hur det skulle ske – om det gick som det måste gå, och lejonet med korsfararnas raka svärd [en anspelning på Finlands riksvapen] förblödde i snön, om flyktingsvågen välldde över gräsen och de mörka kolonnerna följde efter – nu eller om något år – vad skulle då ske med hans eget folk och hans egen bygd – och hans egen familj? I halvvakna skräckdrömmar hade han ofta anat det. Han kunde se bilderna framför sig i sena kvällstimmar, när han vandrade genom de tysta rummen på nedre bottnen [i prästgården]: I stora salen hade den främmande kommissarien inrättat sitt tribunal, borden voro sammanfösta som ett skrank i rummets längdriktning, Kristusbilden i hörnet var sönderslagen, vid dörren posterade soldater i långa kappor med svarta fläckar av smältvatten och smutsig halm vid sina fötter. Där stod nämndeman i Eksta mitt framför kommissarien, mycket blek och med en blå fläck på kinden. En orakad främling läste domen från ett papper, och ordet "skjutas" dansade förbi. Ute i socknen gjorde patrullerna sina nattliga husbesök enligt den kalla pogromens metod. Kyrkvården i Svenstorp, som försökt att fly, låg redan framstupa i snön bakom arrendatorns ladugård; skollärarna, arbetarkommunens ordförande, ledarna i jordbrukarnas och socialdemokraternas ungdomsföreningar, alla voro de fångslade eller bortförda. Kvar var en förskrämd, svältande och vanmäktig rest av bygdens gamla befolkning – och så främlingarna.⁴⁰

Trots att det nu gått drygt 70 år sedan detta skrevs, kan man fortfarande ana radikaliteten i Giertz' formuleringar. Det han mitt under brinnande krig beskriver, och ingen vet ju 1941 hur kriget ska avlöpa, är en skräckvision – hur *Stalins* trupper, ledda av "kommissarier" (en politisk befattning i Sovjetunionen), ska genomföra en utrensning i Ydre härad i södra Östergötland. Bland de första som skulle avrättas vore lärarna, ordföranden i den socialdemokratiska arbetarkommunen samt ledarna för Jordbrukarnas ungdomsförbund (föregångare till dagens CUF) och SSU.⁴¹ Det är en anmärkningsvärt politisk text med udden

(utgiven 1972) till tyska, något som han själv önskade, men att ingen förläggare var beredd att ge ut boken.

40 Bo Giertz, *Stengrunden* s. 342f. / 292f.

41 De valda exemplen är kanske ingen tillfällighet. I samband med att Giertz i januari 1949 hamnade på biskopsförslag beskrev Göteborgs-Posten honom som bondeförbundare och som (tidigare) potentiell statsråds kandidat för detta parti i en ev. koalitionsregering mellan (s) och (bf). Se Algot Mattsson, *Bo Giertz: ateisten som blev biskop*, s. 128 (samt 110 f.).

riktad mot kommunismen och Sovjetunionen. Om visionen slagit in och Sverige ockuperats av ryssarna, hade Giertz personligen bränt alla sina broar gentemot de nya makthavarna.⁴²

Samtidigt angrep han den andra totalitära åskådningen, nazismen, men i detta fall inte i bokform utan framför allt i praktiken. Som vi noterat välkomnade han under andra världskriget danska motståndsmän, som bekämpade *Hitler*, till sin prästgård i Torpa.

De politiska aspekterna av Giertz' författarskap förtjänar att bli mer uppmärksammade, de kan bland annat tolkas som ett uttryck för kyrkans profetiska kallelse.⁴³ Men onekligen är det anmärkningsvärt, att passager som denna, där han på ett litterärt sätt gav sin bild av Stalins bloddrypande styre, skulle medföra att *Stengrunden* i sin tyska språkdräkt fortfarande – 60/70 år senare! – saknar det avslutande kapitlet (ca 14 % av hela bokens text).

Konsekvensen är alltså denna: De som bara känner till *Stengrunden* i dess tyska version, *Und etliches fiel auf den Fels*, är alltså inte alls medvetna om de politiska perspektiven i bokens avslutande del. Det får även andra beklagliga konsekvenser; vi återkommer till dem.

42 Andra partier i boken som torde ha betraktats som kontroversiella: skildringen av ett kommande skenval i Sverige enligt den modell som Sovjetunionen brukade genomföra i sina lydstaten resp. det smärtsamma fredsslutet 1940, som bl a innebar att Finland förlorade Karelen, S 367f. / 314f. resp. S 379f. / 324 ff. – Giertz' märkliga dikt "Palmsondag – Påsk", en av de få han publicerat, trycktes påskafton (23 mars) 1940 i tidningen *Nya Dagligt Allehanda*. De känslor som dikten förmedlar återkommer följande år i *Stengrunden*, men tillskrivs där – pastor Torvik.

43 Omvärldens fokus har ofta legat på Giertz' kyrko-politiska ställningstaganden medan hans politiska analyser sällan rönt samma uppmärksamhet, trots att de ofta uttrycks tydligt, oberoende av litterär genre: I romanen *Stengrunden* (1941) är kritiken mot det stalinistiska Sovjet skarp, i den dogmatiskt-etiskt profilerade boken *Kampen om människan* (1947) blir den svenska baltutlämningen föremål för en svidande kritik, i reportagevolymen *Afrikanska överraskningar* (1962), kommenterar han bl a kolonialismen som är under avveckling, afrikanska självständighetssträvanden resp. den nyligen införda apartheidpolitiken i Sydafrika.

6. TEXTKRITISKA PROBLEM MED DE AMERIKANSKA UTGÅVORNA AV STENGRUNDEN

Om den tyska utgåvan lider av *en* stor brist – avsaknaden av det avslutande nionde kapitlet, med allt vad detta innebär för tolkningen av boken – så är läget långt mer komplicerat vad gäller de amerikanska (engelska) utgåvorna.

Att man i ett Tyskland som låg i ruiner efter andra världskriget drog sig för att publicera en teologisk text som innehöll en svidande kritik av det kommunistiska Sovjet är inte överraskande (Stalin var fortfarande i livet när den första tyska upplagan av *Stengrunden* kom). Men varför saknas helt det avslutande, nionde, kapitlet i de båda första upplagorna i en amerikansk översättning? Det är svårförklarligt.⁴⁴ Det är alltså först efter 45 år, i den tredje upplagan (2005), som slutkapitlet finns med. – Man skulle kunna gissa att den amerikanske översättaren som tog fram första upplagan 1960, Clifford Ansgar Nelson, byggde på den tyska utgåvan, men denna förmodan går inte att styrka. Rent översättningsmässigt finns det inga som helst likheter mellan den tyska resp. den amerikanska översättningen, utom på en enda punkt, att båda översättningarna saknar kap. 9.

Möjligen upplevde förlagsredaktörerna i USA boken som något lång, och blev därför influerade av det tyska exemplet när man strök slutkapitlet. Eftersom Nelson översatte åtskilliga av Giertz' böcker till engelska är det svårt att tro, att strykningen inte skulle ha skett med författarens tillåtelse.⁴⁵ Dessutom är fenomenet

44 Med tanke på det kalla kriget är det extra anmärkningsvärt att avslutningskapitlet saknades i utgåvan 1960, ett kapitel som av en amerikansk läsekrets borde ha kunnat tolkas i profetiska termer.

45 Jag utgår från att Giertz sanktionerat strykningen i slutkapitlet i såväl den tyska översättningen resp. i den engelska. – Biskop Giertz' efterlämnade korrespondens, med bl a Clifford Ansgar Nelson och Christa-Maria Lyckhage, i Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning, har inte kunnat kasta något ljus över denna fråga. Däremot berörs allmänna frågor kring översättningen av *Stengrunden* av Giertz i ett brev daterat 28.8.56, adresserat till "Käre Broder Cliff": "Frågan om översättningen av *Stengrunden* – som jag

med nerkortade amerikanska översättningar av viktiga svenska teologiska arbeten inget ovanligt problem. Ett av ärkebiskop Yngve Brilioths viktigaste arbeten, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, finns på svenska i två mycket olika upplagor (1926 resp. 1951). Den engelska utgåvan av boken, *Eucharistic Faith and Practice*, utgör enligt prof. Naomichi Masaki en bantad version av den första svenska upplagan.⁴⁶

Med tanke på den betydelse som *Stengrunden* fått internationellt, är det beklagligt att Nelsons amerikanska översättning är så bristfällig att den bara med tvekan kan användas i vetenskapliga sammanhang.⁴⁷ Låt mig nu ge några exempel.

a. Felöversättningar

Till att börja med finns det rena felöversättningar av vissa ord och uttryck i *Stengrunden*. Prostens dotter Eva-Lotta kommer med en *nyckelpiga* på fingret, inte en *nyckelknippa* (S 106/92, HoG 85); kriget mot ryssarna fördes på andra sidan *havet*, vilket innebär på andra sidan Bottenhavet, inte i *Balticum* (S 56/50, HoG 40); Schenstedts far hade dött *vid 30 års ålder*, inte *för 30 år sedan* (S 279/238, HoG 229).⁴⁸

Naturligtvis kan alla översättare råka göra fel, men den amerikanska utgåvan av *Stengrunden*

vidrörde i mitt brev av den 18 juni – tycks ännu vara oavgjord. Jag hoppas att det skall kunna komma till någon överenskommelse mellan Augsburg Publishing House och Augustana B. C. [Book Concern].” Boken utkom 1960 på Augustana Press.

46 “... a free and condensed version...” – Naomichi Masaki, *He Alone is Worthy! The Vitality of the Lord's Supper in Theodor Kliefoth and in the Swedish Liturgy of the Nineteenth Century* (doktorsavh. 2005, Concordia Seminary, St. Louis, Ind., USA), App. Two. – Avhandlingen är under utgivning i Sverige.

47 Jag kan alltså inte dela Hans Andraes uppfattning om Nelsons översättning som en “excellent translation”; Hans Andrae, “Preface”, p. x, i: Bo Giertz, *The Hammer of God*, rev. ed. (2005). – Andraes översättning av kap. 9 är mycket bättre än Nelsons i kap. 1–8, även om också den har en del brister (vissa överhoppade ord, formuleringar som kunde översatts mer ordagrant, etc.).

48 Referenserna anges på följande sätt: *Stengrunden* (1. uppl., 1941), *Stengrunden* (24. tryckn., 2009) resp. *The Hammer of God* (2005), t ex S 100/150, HoG 100.

är anmärkningsvärt bristfällig, även språkligt. En obegriplig felöversättning är det parti där Fridfeldts kyrkoherde jämför sina adjunkter med Egyptens tio plågor: Uppräkningen *paddor, mygg, flugsvärmar* och *det stora Mörkret* återges av Nelson med *turtles, grasshoppers, swarm of flies* resp. *the great Darkness* (S 141f/121, HoG 115); Nelson har alltså dels förväxlat *paddor* med *sköldpaddor*, dels myggen i 2 Mos. 8 med gräshopporna i 2 Mos. 10.

En felöversättning handlar i princip om ett enda ord som dock får dramatiska konsekvenser både själavårdsmässigt och teologiskt. Det handlar om den döende Johannes i Börsebo som har gripits av förtvivlan och säger inför den villrådige magister Savonius:

– I trettio år har jag bekämt mina synder, det vet du, Herre. Och du förlät allt... saltet som jag stulit, tjäderna jag snarade, hor och svordom, det var allt förlåtet. Den dagen var det som lärksång i kyrkan, och du talade själv, Herre, när prästen läste avlösningen. Den dagen böjde jag knä vid Börsebo grindar, och salighet och frid låg som solsken i gräset. Herre, allt detta gjorde du. Den gången trodde jag, att jag var din egen. Men stenhjärtat var kvar. Det oomskurna, horiska stenhjärtat, det förblev lika ont. Jag grät och bekände – och du förlät på nytt. Jag kom med en ny bekännelse. Du var stor i nåd, Herre. Tjugo gånger, femtio gånger – men jag blev inte bättre. Då stängdes nådens dörr. Den som bättrar sig och tror skall ingå i riket. *Men jag kan icke bättra mig...*

Savonius hjärna arbetade förtvivlat. Mannen yrade bestämt, hans hand var mycket het. Ändå kunde man ana ett visst sammanhang i hans fantasier, en sorts kuslig logik. [---] denne man hade tydligen för länge sedan ångrat sina synder, som för resten inte tycktes ha varit så värst svåra. Varför i all världen tvivlade han då på nåden?⁴⁹

Nelsons översättning av detta parti är i sig utmärkt och knyter an till en traditionellt liturgisk engelska (t ex ”Lord, all this Thou didst for me”). Men den mening som ovan kursiverats (av mig) återges på följande sätt:

But I did not repent.

Denna felöversättning (det borde ju stått ”cannot” eller motsvarande) underminerar hela Giertz’ teologiska resonemang.

Jag är också mycket tveksam till översätt-

49 S 29f. / 26f., jfr HoG 16f.; kursiveringar gjorda av RL.

ningen av rubriken till kap. 8, ”Stengrunden och försoningsklippan”. Nelson har valt att återge detta med ”A Heart of Stone and a Rock of Salvation”. Med tanke på hur han sedan återger begreppen när de återkommer i kapitlet,⁵⁰ borde han kanske följt sin egen terminologi längre fram och översatt ”The Stone Foundation and the Rock of Atonement”.⁵¹

b. Strykningar

De strykningar som Nelson gjort i Giertz’ text är så många, att det inte går att ange ens en ungefärlig siffra för antalet. Det handlar dock om åtskilliga dussin.⁵²

Den *längsta* strykningen gäller den upphetsade politiska diskussionen i bokens inledning. Där saknas inte mindre än 7 sidor i svep från originaltexten (S 10-17 / 9-16, HoG 6).

En ganska överraskande strykning, tillika en av de *viktigaste* ur ett teologiskt perspektiv, handlar om Fridfeldts predikan på Kristi förklarings dag, som denne ”lånat” från Schartau. Där har Nelson strukit halva texten; jag har kunnat identifiera inte mindre än åtta partier som kapats bort. I tre fall handlar det om en hel sida i originalutgåvan, i ytterligare två fall om ca 10 rader. Därmed blir avsnittet, som i originalupplagan uppgår till 7 sidor, i amerikansk tappning bara 3 ½ sida.

Vi är många som uppfattar Fridfeldts (= Giertz’) återgivning av Schartaus predikan som en av höjdpunkterna i *Stengrunden*. Nelson är

dock så fri i relation till originalet att det inte längre handlar om en översättning utan snarare om ett återberättande av valda delar. Bl a saknas hela det avsnitt där exordiet via Fader vår går över till textutläggningen, däribland proklamerandet av ”betraktelseämnet”, d v s predikans tema och delar. Därför saknas till exempel följande parti helt i den amerikanska översättningen:

Han gjorde ett djupt andedrag och insöp den varma luften, som var bemängd med doften av ladugård och kyrkkryddor och av lavendelkvistarna, som kvinnorna hade instuckna i sina psalmböcker. Så fortsatte han:

– Vårt betraktelseämne blir alltså

Jesus allena

Om Jesus allena vilja vi tala

för det första: I uppväckelsen, såsom dess ändamål,

för det andra: I rättfärdiggörelsen och den nya födelsen, såsom dess grund, och

för det tredje: I helgelsen, såsom dess kraft.

Vid ordet *kraft* märkte han, att han slog hårt mot predikstolens kant. Han kände något bakom sig, som gav frimodighet.⁵³

Anmärkningsvärt är också att hela den avslutande tillämpningen, en av de mest karaktäristiska delarna i schartauansk förkunnelse, är struken.⁵⁴

c. Allmänna tendenser i strykningarna

När man väl registrerat omfattningen av de strykningar som Nelson genomfört, börjar man så småningom att fundera över det mönster som uppstår. Vad finns det för tendens i de partier som hoppats över i den amerikanska översättningen? – Det visar sig, att bland annat följande

50 Giertz, *The Hammer of God*, rev. ed. (2005), s. 265–269, 281.

51 Ib., s. 269. Hans Andrae resonerar på samma sätt i sin inledning, Hans Andrae, ”Introductory Notes”, p. xxif., i: Bo Giertz, *The Hammer of God*, rev. ed. (2005).

52 Hans Andrae har i e-post till undertecknad redovisat en sammanställning av strukna partier; e-post från Hans Andrae t. Rune Imberg, 120806. Han har i sin jämförelse av *Stengrunden* (4. uppl.) med *The Hammer of God* (3. uppl.) identifierat 7 större strykningar, vardera omfattande 1–7 sidor, som tillsammans uppgår till 23 ½ sidor. Till detta kommer 17 mindre strykningar på sammanlagt 6 ½ sidor. Dessa strukna partier, ca 30 sidor, innebär att ca 9,4 % av den totala textmassan i de första åtta kapitlen saknas i de amerikanska utgåvorna. – Till detta kommer ett stort antal kortare strykningar, som handlar om enstaka ord eller meningar.

53 S 208 / 178, HoG 172.

54 Eric Andrae, som för en internationell läsekrets försökt förklara viktiga drag i schartauansk förkunnelse, tvingas konstatera att delar av det han beskrivit saknas i den amerikanska översättningen av *Stengrunden*; Eric Andrae, ”Bishop Bo Harald Giertz: Pietism and the *Ordo Salutis*: The Office of the Holy Ministry, the Word, and Soul Care”, i: Eric Andrae (red.), *A Hammer for God: Bo Giertz. Lectures from the Centennial Symposia and Selected Essays by the Bishop*, s. 34 f, inkl. not 39. – Numera kan Schartaus predikan i dess helhet på engelska, liksom Nelsons selektiva översättning av *Stengrunden*, läsas på internet: <http://gnesiolutheran.com/jesus-only/> (läst 120607).

drag tenderar att vara bortstrukna eller åtminstone kraftigt nedtonade:

- Historiska referenser – särskilt tydligt debatten kring det svensk-ryska kriget 1808-09, men även statskuppen 1809 (avsättningen av Gustav IV Adolf), anspelningar på Napoleon, o s v
- Kyrkohistoriska – anspelningar på neologin, biskopsutnämningen i Linköping 1809 (direkt efter statskuppen!), biskoparna Tengström och Lehnberg
- Botaniska detaljer om växtlighet
- Arkitektoniska uppgifter (kyrkan i Ödesjö, prästgården)
- Ett antal kulturella referenser, bl a på det språkliga planet (i första delen talar de bildade en svenska som är starkt uppblandad med franska uttryck)

En allvarlig konsekvens av detta är, naturligtvis, att boken *The Hammer of God* (oavsett upplaga) får en delvis annorlunda framtoning än *Stengrunden*. I det svenska originalet finns det insprängt en anmärkningsvärd mängd *kulturellt* stoff som till stor del saknas på engelska. Därmed blir *The Hammer of God* på ett sätt mer försnävat ”teologisk” än *Stengrunden*; Giertz’ vilja att låta skapelseperspektivet bryta igenom i handlingen försvinner ofta helt. Det märks t ex i citatet ovan, där Giertz väver samman en central teologisk framställning om ”Jesus allena”⁵⁵ med en beskrivning av dofter (ladugård, kyrkkryddor, lavendel) och kulturella fenomen (att kvinnorna hade lagt in lavendelkvistar i sina psalmböcker). Nelsons översättning är därmed mycket torftigare än både originalet och de andra översättningar jag kunnat konsultera.

Men det finns ännu en problematik med strykningarna, och den är mer uttalat teologisk.

d. Teologiska tendenser i strykningarna

Åtskilliga detaljer som är teologiskt betydelse-

fulla – och på sätt och viss fungerar som ”tolkningsnycklar” – saknas också. Sådana strykningar är betydelsefulla av ett alldeles speciellt skäl: Giertz var inte i första hand en kreativ och nydanande teologisk tänkare. I stället var han eklektiker, som på ett både unikt och inspirerande sätt förenade impulser från många teologiska riktningar som influerat honom personligen under livets gång: ungyrkorörelsen, Oxfordgrupprörelsen/MRA, Kyrklig förnyelse och Fader Gunnar, rosenianismen (bl a i Ö. Husby), kontakterna med den schartauanska väckelsen på Västkusten, o s v. Det innebär att de referenser som Giertz själv lagt in i sina texter antyder varifrån han fått många av sina impulser. När sådana referenser stryks, försvårar det inte bara tolkningen av hans teologi utan även ofta en detaljförståelse av hans ställningstaganden. Nu till några sådana exempel.

- I samband med ett samtal mellan Savonius och grannprästen Lindér, citerar den senare Schartaus framställning av *syndafördärvet i hjärtat*; Nelson har strukit 5 rader om detta (S 122 / 106, HoG 99), däribland följande: ”Sedan faller släggan på syndafördärvet i hjärtat, och där får den falla länge, innan man märker att det är idel berg, idel grå, hård sten, som inte duger till något gott...”
- Lite längre fram hänvisar Lindér till ett (fiktivt?) brev av Schartau som behandlar *den saliggörande tron*. Där har Nelson kortat ner 9 rader i texten till att bli 4. Därmed har t ex följande formulering försvunnit: ”När människan inte mera för sin ovärdighets skull visar denna trösten ifrån sig, att Jesus betalt för alla hennes synder, hur många de än äro, då är det redan tro...” (S 125 / 108 f, HoG 101)
- I en annan viktig passage hänvisar Lindér till sina föregångare; därmed ger Giertz en antydning om *andliga ”fäder”* som (enligt hans mening) bidragit till att prägla Svenska kyrkan:⁵⁶ ”På Västkusten har [Lars] Linderot

⁵⁵ Detta ämne för Schartaus predikan (”Jesus allena”) har fått ge namn åt hela del II. Det återkommer också i tredje delen.

⁵⁶ Att det är så man ska tolka Giertz framgår av en jäm-

gått fram som ett oväder och ruskat om i de döda löven, i Svenljunga har den supige Hoofen [Jacob Otto Hoof] blivit omvänd och bryter sten i vingården, så att det lär märkas långt upp i Skarastiftet. Och så har vi denne välsignade lille kaplan [Henric Schartau] i Lund.” – Även denna passage saknas på engelska (S 129 / 112, HoG 105).

Vissa av dessa strykningar skulle man möjligen kunna förklara som att de gjorts för att texten skulle bli mer lättbegriplig för en amerikansk läsekrets; det borde i alla fall kunnat gälla den sista av dessa tre. Men sedan finns det ett stort antal strykningar som, med tanke på den amerikanska läsekretsen, är desto mer anmärkningsvärda.

I bokens andra del, med Fridfeldt som huvudperson, anspelas ofta på Svenska Missionsförbundet och Waldenström. Med tanke på att denna verksamhet fick en avläggare i *Swedish Evangelical Mission Covenant of America*, numera *Evangelical Covenant Church*, är dessa strykningar svårförståeliga. Därmed saknas bl a Giertz’ anspelningar

- på Waldenströms ”förenklade och odogmatiska evangelium” som, enligt Fridfeldts förhoppning, ”skulle ena de troende på nytt” (S 160 / 137, HoG 131)
- och på syndfrihetsläran (två gånger): I det första fallet drevs den av ”Jon Nilsson från Linderyd” som sedan tvingades ”rymma till Amerika” (S 159 / 135 f, HoG 131). Lite senare blir det en diskussion mellan två kusiner, där olika favoritformuleringar från missionsförbundet resp. rosenianismen bryts mot varandra (S 165 f / 141 f, HoG 136):

Erik Svensson såg mörkt på sin kusin.

– Det lär väl bero på att det alltför länge har predikats om

förelse med en liknande referens (S 60 / 52, HoG 44), där han (genom prosten Faltin) delvis distanserar sig från Murbecks teologi. – Jfr Anders Jarlerts intressanta resonemang i sin skrift *Kontinuitet och förnyelse i Bo Giertz kyrkohistoriska romaner*, s. 15.

försoningen på ett sätt som slår ihjäl helgelsen. Kom som du är! Världen i Kristus rättfärdig är vorden. Ingen dom för den som tror. Snaran är sönder och fågeln är fri...

Kyrkvården svarade ganska häftigt: Eländet kommer av den nya läran! Gud är kärlek, kärlek, kärlek! Jesus har aldrig behövt betala för din synd och aldrig lidit något straff i ditt ställe. Då kan det väl inte vara så farligt med dina småsynder! När Gud är så from!

Det är uppenbart att Nelson bemödat sig om att tona ner Giertz’ konfessionella polemik, något som märks extra tydligt i bokens tredje del. – Det åttonde kapitlet inleds med att en gumma från Sörbygdens förmanar pastor Torvik. Hennes brorsdotter Margit, som tjänat hos prästen i ett år, har just låtit döpa om sig. Följande formuleringar återfinns på tre sidor; först återges originaltexten och sedan översättningen (notera särskilt de uttryck som jag *kursiverat* på svenska):

... Det gällde att meddela prästen, att Margit, som tjänat hos honom ett helt års tid, nu knappa två månader efter det hon slutat sin plats i prästgården, *blivit baptist* och döpt om sig... – ... It was to let the pastor know that Margit, who had been a servant at his home for an entire year, had now, scarcely two months later, allowed herself to be re-baptized.

... Nu hade *baptisterna* kommit och sagt henne, att hon skulle bli sant frälst, bara hon lät döpa om sig. De hade också låtit henne höra det dyra ordet om försoningen. Var det underligt då, om hon gått över till dem?... – ... And now she had become convinced that she could never be saved unless she were baptized again. Those who counseled this had also spoken to her about the precious atonement. Was it strange, then, that she had joined their ranks?

... Hade Margit förstått den saken [”att en stackars plågad själ, som ser hela härvan av sina synder, törns se på Jesus i stället för att se på sig själv”], hade hon aldrig gått *till baptisterna*... – ... If Margit had understood this [“that a poor, tortured soul, seeing the whole ugly tangle of his sins, dares to look at Jesus instead of at himself”], she would never have strayed from the church.

– Jo, Pastorn – det var en sak till med Margit, som jag tror har gjort henne *till baptist*. Det är detta, att Pastorn förnekar döpelsen... – ... Yes, Pastor, there was something else that I believe caused Margit to leave us. It is that you deny baptism.⁵⁷

57 S 287 ff / 244 ff, HoG 237 ff.

Nelson har på ett mycket medvetet sätt redigerat Giertz' text. Kritiken mot att Margit låtit *döpa om sig* står kvar, medan alla anspelningar på *baptister* har strukits bort.

Ännu en passage som förkortats på ganska obegripliga grunder, gäller en diskussion som Gösta Torvik för med sin hustru Britta och sin prästkollega, kyrkoherde Olle Bengtsson. Rent allmänt är Torvik den person i romanen som oftast speglar Giertz' egen utveckling och egna ståndpunkter,⁵⁸ men i det här fallet är det faktiskt Torviks hustru Britta och kollegan Bengtsson som företräder hans teologiska linje. Deras diskussion kommer bl a in på följande mycket centrala frågor: Det gamla lutherska arvet – Anden i kyrkan – jungfrufödelsens fakticitet – om Jesus verkliga uppstått – jungfrufödelsen (igen) – historisk bibelsyn – om kärleken som övergripande dogmatisk princip.

På ett programmatiskt sätt utmejslar den unge Giertz vad som verkar vara några av de bärande tankarna i hans teologi vid denna tid. Detta avsnitt som på svenska utgörs av ca 7 sidor, motsvaras i den senaste amerikanska upplagan av ca 1 ½.⁵⁹

TEOLOGISKA IMPLIKATIONER AV TEXTPROBLEM I STENGRUNDEN

I Sverige framstår Giertz numera som en av 1900-talets viktigaste teologer. Det framgår på ett otal sätt; han är t ex en av bara tre personer som blivit föremål för en egen fördjupningsartikel i den avslutande delen av Sveriges kyrkohistoria, som behandlar det senast gångna seklet.⁶⁰

Vad gäller Bo Giertz är både hans gärning och hans författarskap viktiga. Hans utan tvekan

mest kända bok är *Stengrunden*. Den är en av de mest spridda teologiska böckerna i Sverige, och den har även fått en stor spridning internationellt.

Med tanke på den roll som romanen *Stengrunden* spelat i svensk teologi,⁶¹ är det därför beklagligt att den föreligger i åtminstone tre olika versioner:⁶²

1. Det svenska originalet; dessutom verkar flera nordiska översättningar (danska, norska, finska) ligga nära originalet⁶³
2. En välgjord tysk översättning, där dock det avslutande nionde kapitlet saknas
3. En bristfällig amerikansk översättning, som under 45 år dessutom saknat det avslutande nionde kapitlet

Jag vill nu, avslutningsvis, konkretisera problematiken genom att relatera dessa resultat till forskning som bedrivits med koppling till *Stengrunden*. Av stor betydelse för tolkningen blir naturligtvis vilken version av texten som forskaren i fråga arbetat med.

Religionspsykologen Hans Åkerberg, docent i Lund och professor i Stavanger, gav i anslutning till Bo Giertz' 80-årsdag 1985 ut skriften *Teologin i Stengrunden*. Bland annat analyserar Åkerberg hur Giertz beskriver olika självavårds-situationer och hur detta konkretiserar viktiga religionspsykologiska begrepp som avgörelse och omvändelse.⁶⁴

Av naturliga skäl har Åkerberg utnyttjat ori-

61 Den är t o m delvis filmatiserad! Se <http://www.hamark-produktion.se/stengrunden.html> (läst 120213).

62 Enligt (muntlig) uppgift från Daniel och Inese Johansson, Göteborg, verkar även den lettiska översättningen lida av stora brister – det skulle därmed kunna medföra att *Stengrunden* föreligger i ännu en version.

63 Däremot kan jag inte förstå varför den finska översättningen, *Kalliopohja*, (åtminstone i första upplagan) genomgående kallar *Savonius* för *Sevenius*. En annan egenhet, att finska pronomina i 3.pers. sing. är könsneutrala, har tvingat översättaren att sätta in *egennamn* (t ex Gösta, Torvik, Britta) på ett otal ställen där Giertz använt *pronomina* (han, hon). Detta är dock ett generellt översättningsproblem, inte en felaktighet.

64 Hans Åkerberg, *Teologin i Stengrunden. Självavård och bomiletik*.

58 Beträffande Torvik som en representant för Giertz själv, se Hans Andrae, "Introductory Notes", i: Bo Giertz, *The Hammer of God*, p. xxx. Se även Markus Klefbäck, "Bo Giertz i Torpa", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 42 ff, särskilt 53.

59 S 303–310 / 258–265, HoG 252–253.

60 Oloph Bexell, "Bo Giertz och Svenska kyrkan", i: Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 8. *Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, s. 386 ff.

ginaltexten, på svenska, vilket även innefattar det avslutande, nionde kapitlet.⁶⁵ Med tanke på hans grepp är det oerhört viktigt vilken version av texten han arbetat med.⁶⁶

En aspekt som Åkerberg inte själv lyfter fram, men som ligger i linje med hans resonemang, är att *Stengrunden* avslutas med att Torvik får ett (postumt) brev från Gunnar Schenstedt, där denne gör avbön för sin tidigare libertinistiska livsstil. Avståndstagandet från en sådan antinomism har spelat en viktig roll för Giertz' egen personliga utveckling och för delar av inte minst hans tidiga författarskap.⁶⁷

Andra nordiska forskare kan i de flesta fall växla mellan den svenska originaltexten och olika översättningar av *Stengrunden*.⁶⁸ För forskare som helt, eller till större delen, är beroende av tyska och amerikanska översättningar blir problemet större. Inte minst gäller det amerikanska forskare; till saken hör att det sedan några år pågår en intensiv Giertz-utgivning i USA.

Tre amerikaner som på ett mycket intressant och kreativt sätt arbetat med *Stengrunden* kan

exemplifiera den problematik som möter många internationella Giertz-forskare.

Robert Kolb, professor i St. Louis, Missouri (USA), har särskilt intresserat sig för *historiska perspektiv* i *Stengrunden*.⁶⁹ Han har på ett inspirerande sätt satt in boken i dess historiska kontext. Problemet blir dock, om man inte behärskar något av de nordiska språken, att man går miste om en stor del av de historiska detaljer som Nelson strukit bort i sin översättning (se ovan). Genom sin förtrogenhet med tyska och svenska har Kolb dock till stor del kringgått problematiken.⁷⁰

En annan mycket kreativ läsning av *Stengrunden* har gjorts av den japansk-amerikanske forskaren professor Naomichi Masaki, Ft. Wayne, Indiana (USA), som i sin doktorsavhandling arbetat med bl a svensk liturghistoria. I den volym om Bo Giertz som nyligen utkom i USA, *A Hammer for God*, har han studerat nattvards-skildringarna i *Stengrunden*, som han sedan kopplar till den liturghistoriska utvecklingen i Sverige.⁷¹ Även om han själv inte betonar problematiken, framgår det både genom hans egna noter och redaktörens kommentarer i notapparatens, att han (liksom redaktören, Eric Andrae) är tvungen att avvika från den amerikanska utgåva som han själv citerar, *The Hammer of God*. Särskilt i ett fall gör han en tydlig markering.⁷² Däremot har han inte noterat, att i ett av de partier av *The Hammer of God* som han

65 Om man anlägger en sådan infallsvinkel som Åkerberg, är det svårt att hålla med Inger Selander om hennes bedömning (se not 14, ovan), att romanen lika gärna kunde slutat efter åttonde kapitlet. Nionde kapitlet återkopplar till Schenstedts farfarsfar i kapitel 1, liksom till ännu ett krig mot ryssarna. Gösta Torvik möter hos Gunnar Schenstedt en sexuell libertinism som Giertz ofta kritiserade i sitt författarskap. I det avslutande kapitlet finns också ett par nattvards-skildringar som knyter an till liknande situationer i de föregående delarna.

66 Den intressanta analys som Åkerberg, t ex, gör av Fridfeldts utveckling på Kristi Förklarings dag 1880 skulle omöjligt kunnat göras på basis av någon av de tre amerikanska utgåvorna; Hans Åkerberg, *Teologin i Stengrunden. Självård och homiletik*, s. 48 ff.

67 Se bl a Algot Mattsson, *Bo Giertz: ateisten som blev biskop*, s. 50 ff, samt Folke T. Olofsson, "Bo Giertz' teologiska väg fram till Torpa", resp. "Att leva med Kristus. Om nådemedelskristendom, kyrkofromhet och vardagskyrklighet", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 123 resp. 184 ff.

68 Yagaantsetseg Olsen har i en masteruppsats på NLA i Norge, 2009, arbetat med en tematik som liknar Åkerbergs, "En analyse av utvalgte sjlesorgssituasjoner i romanen Steingrunnen og anvendelsen av lov og evangelium"; jfr http://brage.bibsys.no/nla/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_9403/1/Master_Olsen,Y_v09.pdf (120221).

69 Robert Kolb, "Historiska perspektiv i *Stengrunden*", i: Rune Imberg (red.): *Talet om korset – Guds kraft*, s. 261 ff; senare publicerat som "Bishop Giertz's Use of History in *Stengrunden*", i: Eric Andrae (ed.), *A Hammer for God: Bo Giertz*, s. 71 ff.

70 Tillgången till en bättre amerikansk översättning av *Stengrunden* skulle knappast ha rubbat Kolbs resonemang i nämnda uppsats; däremot skulle de historiska perspektiven kunnat vidgas ytterligare.

71 Naomichi Masaki, "Johannes' Heavenly Vision: *The Hammer of God* and the Swedish Communion Liturgy", i: Eric Andrae (ed.), *A Hammer for God: Bo Giertz*, s. 131 ff.

72 Masaki noterar att s. 80 i den amerikanska översättningen [Bo Giertz, *The Hammer of God* 2005 ed.] avviker från det svenska originalet; Masaki, ib., s. 147, not 62; jfr även redaktörens kommentarer i noterna 55 och 56.

citerar förekommer det i översättningen inte mindre än ett tiotal avvikelser från originalet på bara ett par sidor. Vissa ord saknas, vissa ord är utbytta, i några fall har svenska liturgiska formuleringar förmodligen ”kontextualiserats” (d v s anpassats till liturgiska formuleringar som användes vid motsvarande mässpartier i amerikanska, lutherska agendor, men som därmed avviker från Giertz’ text). Det förekommer även rena sakfel i Nelsons översättning.⁷³ En sådan initierad och spännande analys som Masaki kommer med skulle blivit ännu mer slagkraftig om han hade kunnat bygga på en helt tillförlitlig översättning.⁷⁴

En tredje forskare är Eric Andrae, studentpräst i Pittsburgh (USA), den som mer än någon annan drivit på utgivningen av Giertz-böcker på engelska. Han har i sin STM-avhandling, senare utgiven i uppsatsform, behandlat Giertz’ bruk av *nådens ordning*. Han konstaterar i sin uppsats att Giertz’ användning av ett av de bärande elementen i den schartauanska själavården, den tredelade tillämpningen i predikans avslutning som riktas till olika slags åhörare (sovande, väckta resp. benådade), bara delvis finns med ens i den senaste utgåvan av *The Hammer of God*.⁷⁵ Det faktum att predikan avslutas på ett helt annat sätt i de amerikanska utgåvorna än i originalet får tydliga konsekvenser: tonen är

mer legalistisk och utkorelseperspektivet försvinner.⁷⁶

8. KONKLUSION

Efter denna textkritiska genomgång av *Stengrunden* i originalversion och vissa översättningar vill jag dra åtminstone tre slutsatser:

Det är *viktigt*, vad gäller forskning kring Bo Giertz’ författarskap, att man använder sig av goda utgåvor – helst originaltexten, annars goda översättningar.⁷⁷ Om man på basis av översättningar går in och gör detaljerade analyser av texten, är det önskvärt att man stämmer av hur väl översättningen återger originalets text.

Det är *önskvärt* att den tyska översättningen av *Stengrunden* snarast möjligt skulle komma ut i en ny (reviderad) utgåva som också innehåller det avslutande, nionde kapitlet.

Det är *nödvändigt* att den amerikanska översättningen, *The Hammer of God*, snarast utkommer i en fjärde, kraftigt reviderad, upplaga, sedan kap. 1-8 genomgått en noggrann revision för att komma så nära originalet som möjligt.

Det är lätt att förutse att det i fortsättningen kommer att bedrivas mycken forskning kring Bo Giertz, hans teologi och hans utveckling. Många av dessa forskare behärskar kanske inte svenska. Vad gäller översättningarna är det då viktigt att det är han själv som får komma till tals, inte att man arbetar med en ”teologiserad” och censurerad Giertz... I det sammanhanget är Anders Jarlerts jämförelse med Umberto Eco och Dostojevskij tänkvärd:

73 Giertz har skrivit ”varpå tacksägelsen sjöngs” (S 105 / 92); den som vill göra en liturgisk analys av denna formulering leds på villospår av den amerikanska översättningen: ”after which the Thanksgiving and Benedicamus were read” (HoG 85).

74 Avsaknaden av det nionde kapitlet i de båda första amerikanska upplagorna kan därför förklara följande påstående av Masaki: ”The third novella [romanens tredje del] does not quote liturgy even though the story is full of sacramental piety.” (Naomichi Masaki, ”Johannes’ Heavenly Vision...”, i: Eric Andrae (ed.), *A Hammer for God: Bo Giertz*, s. 143.) I själva verket innehåller det nionde kapitlet två dramatiska nattvardsskildringar, en med Gunnar Schensted som kommunicant och en utan honom (S 349 ff, 390 ff / 298 ff, 334 ff); de återfinns i den senaste amerikanska upplagan, HoG [2005], 290 ff, 326 ff.

75 Eric Andrae, ”Bishop Bo Harald Giertz: Pietism and the Ordo Salutis. The Office of the Holy Ministry, the Word, and Soul Care”, i: Eric Andrae (ed.), *A Hammer for God: Bo Giertz*, s. 35, not 39.

76 Se bloggartikel av Eric Andrae, ”Walther and Giertz: Law and Gospel Properly Distinguished / But to How Many Applied?”, <http://xa.yimg.com/kq/groups/4936533/200453829/name/Andrae-Blogia-pdf-FINAL.pdf> (läst 120731), s. 2 f., särskilt not 23.

77 Vad gäller hänvisningar till vissa Giertz-böcker på svenska, t ex *Grunden*, är det dessutom av stor vikt att göra en ordentlig analys av vilken upplaga man arbetar med och hur den återspeglar hans personliga utveckling.

Till skillnad från predikningar och tal i t.ex. *Ecos Rosens namm*, driver predikningar och själavårdssamtal hos Giertz – ibland kritiserade för sin stundom ansenliga längd – handlingen framåt. En annan likhet med Dostojevskij är den noggranna omsorgen om de faktiska detaljerna, också när de inte spelar någon aktiv roll i handlingen. Detta är en förutsättning för vad jag här kallat romanernas inkarnativa funktion.⁷⁸

Bo Giertz, en av Sveriges främsta teologer och kyrkomän under 1900-talet, förtjänar att bedömas – och kritiseras – på egna meriter, inte i ”filtrerad” form.⁷⁹ Med tanke på att hans författarskap är så rakt, tydligt och ibland provocerande, måste analyserna av hans teologi kunna vila på en stabil, textmässigt fast grund.

78 Anders Jarlert, *Kontinuitet och förnyelse i Bo Giertz kyrkohistoriska romaner*, s. 29, not 19. – Jarlert syftar på de tre romanerna *Stengrunden*, *Tron Allena* samt *Riddarna på Rhodos*.

79 ”Filtreringen” av Giertz kan se ut på olika sätt. Till de märkligare hör de senaste upplagorna av *Steingrunnen* (på norska). Där har förlaget (sedan 1983?) försett boken med en studieplan som försöker ”kontextualisera” boken till norska sammanhang. Bokens tänkta läsare skall då applicera romanen på olika tänkta situationer: en konflikt i en missionsförening i Agder i Norge, en döende israelisk soldat som hamnar på fältsjukhus i Libanon bredvid en kristen arab (palestinier), holländska präster som inte vill dela ut nattvarden till personer som bejakar att USA:s regering placerar ut kärnvapen i Europa... ”Poengtet med studieplanen er å trekke linjer fra det som er innholdet i romanen til det som i dag er aktuelle problemer for troende mennesker å forholde seg til.” Tor Wennesland, ”Studieplan”, i: Bo Giertz, *Steingrunnen* (1996), s. 351.

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	185
Nordisk kyrkohistoria	235

Allmän kyrkohistoria

Herman J. Selderhuis (red.)

HANDBOEK NEDERLANDSE
KERKGESCHIEDENIS

Kampen: Kok 2006, XXII, 950 sid.

Denna nederländska kyrkohistoria är något av en parallell till verket *Sveriges kyrkohistoria* som fullbordades 2005. Tio författare har samverkat, i detta fall i en volym, två och två med undantag för den tidigaste tidsperioden som behandlas av Frank van der Pol. Illustrationer, alla i svart/vitt, förekommer, men det utmärkande är snarare de källtexter som återkommande citeras. De allra första avsnitten är ur vetenskapliga artiklar. Därefter kommer ett stycke ur Alcuins vita över Willibrord som berättar om hur denne av påven vigs till ärkebiskop och återsänds till sitt missionsfält. Sedan följer texter av alla typer som exempelvis krönikor, andaktslitteratur, förkunnelse, dikter, kyrkorättsliga dokument, bekännelsestexter, brev, partiprogram eller diskussionsinlägg.

Kyrkohistoria definieras som något annat än kristendomshistoria; en teologisk vetenskap som arbetar med de historiska vetenskapernas metoder – en interdisciplinär vetenskap med hemort i två fakulteter. Fokus ligger på de två stora strömningarna katolskt och reformatoriskt – vilket ger konsekvenser som att det enda man får veta om Jehovas vittnen, förutom medlemstallet vid fyra tillfällen, var att gruppen drabbades hårt av förföljelsen under andra världskriget.

Det är i boken en tydlig ambition – som slagit igenom med varierande styrka – att förhålla sig till och diskutera vetenskapliga resultat. Ibland, som i diskussionen av bilden av 1600-talet som ett gyllene århundrande, blir texten närmast en forskningsöversikt.

När en statsbildnings, här Nederländernas,

kyrkohistoria, beskrivs kommer de grundläggande frågorna att vara lika dem som gäller för andra länder. Begränsningen till en nation med dess föränderliga gränser är sällan lätt att genomföra. I fråga om Nederländerna är det dominerande problemet frågan om gränsen söderut, en gränsdragning med anor endast till sent 1500-tal. Historieskrivare har ofta valt att bortse från den och i stället skriva historien om hela »de lage landen», men det genomtänkta valet att begränsa sig till dagens stat fungerar i stort. En konsekvens är då att när det biskopssäte behandlas som grundades i Tongeren, därefter flyttades till Maastricht och slutligen alltsedan 600-talets slut finns i Liège så ligger betoningen på tiden i Maastricht. Likaså skildras den södra delen av det under perioden 1815–30 återförenade landet endast utifrån sådana faktorer som kom att utgöra en del av orsakerna bakom statsdelningen. Kyrkans historia i sig i södern berörs ej.

Mer problematiskt blir valet dock när det gäller kolonier och mission. Missionärens rekrytering och missionsorganisationernas verkan i hemlandet berörs, men väldigt lite nämns om verksamheten på missionsfälten eller om kyrkorna i de nederländska kolonierna. Exempelvis är det ett påtagligt tomrum i framställningen mellan uppgifterna om att ett herrnhutiskt missions-sällskap fokuserat på Surinam grundades 1793 och att antalet herrnhutare ökat explosivt genom invandring efter Surinams självständighet 1975. Entusiasmen för missionen verkar ha varit störst i den katolska miljön. 1940 hade Nederländerna 2 % av världens katoliker men bidrog med 11 % av de katolska missionärerna.

Nära Tyskland, med kontakter åt olika håll, kom reformationens brytpunkt tidigt till området

och olika grupper hade snart sina martyrer att minnas. Att gåvorna vid en Mariabild i Delft redan 1526–27 minskat till en tredjedel av summorna tio år tidigare kan tyda på ett tidigt genomslag av en ny teologi hos många. Slutligen kom det nordliga området att politiskt styras av reformerta grupper även om en betydande katolsk kyrka kvarstod och förblev i majoritet i det som kom att bli de södra delarna söder om Rhen.

Balansen mellan det reformerta och det katolska i framställningen hålls på en rimlig nivå även om närmare förklaringar tenderar att mer röra katolska ting. Påfallande är också hur reformationen läses ur en reformert utgångspunkt där exempelvis sådant lutherskt som inte kan ses som en del av den reformerta förståelsen framställs som något apart. En av de stora förändringarna på reformert område framgår av notisen om dopfunten som endast ett bihang till den dominerande predikstolen och vittnande om att dopet inte uppfattas som ett sakrament eller som ingång i kyrkan utan endast som ett insegel på att barnet redan tillhör kyrkan. Även den katolska kyrkans inre liv skildras såsom kampen mot jansenismen och uppkomsten av den gammalkatolska kyrkan.

Här kan också noteras att rörande 1566 års stora bildstorm, där beskrivningarna ofta tenderar att handla om en våldsam och kaotisk förstörelse, befinner man sig här i andra ändan av skalan och skildrar en värdig och välorganiserad aktion av grupper vars syfte var att förbereda kyrkorna för en reformatorisk gudstjänst.

En intressant fråga är hur den reformerta kyrkans särställningska förstås. Efter tillkomsten av de norra provinserna som statsbildning var i princip ingen annan kyrka än den dominerande reformerta tillåten även om staten blandade sig i flera kyrkors inre liv genom att utse ledare eller landsförvisa misshagliga. Formellt fick endast den fira gudstjänst. Den internationella synoden i Dordrecht 1618–19 sammankallades av generalstaterna och av de 102 delegaterna från den reformerta världen var 18 politiska delegater från den

nederländska överheten. Den bibelöversättning som trycktes 1637 hade utförts med statsstöd. Före 1800-talet var tillhörighet till den ledande reformerta kyrkan generellt en förutsättning för politisk makt. En teologisk självförståelse som förekom var att landet var ett Israel, överheten var en Mose och predikanterna hade en profetisk roll som en Aron. Ändock betonas i skildringen av denna tid att denna kyrka inte var någon statskyrka. De formellt tillhöriga utgjorde aldrig mer än halva befolkningen och var vanligen betydligt färre. Andra kyrkors gudstjänster som de katolska mässorna firades oftast utan hinder om än i mer eller mindre lönnedom. Frågan anmäler sig: Om detta inte var en statskyrka, krävs en organisatorisk förening mellan kyrka och stat för att tala om en statskyrka?

Till den efterreformatoriska tiden hör också den mellan tider och grupper varierande toleransen som här ses som snarast ett utslag av praktisk samexistens i arbetsliv och familj, något som var viktigare än konfessionella differenser – även om exempelvis katoliker sågs som politiskt opålitliga. Till bilden hör också att såväl personer på flykt som åtskilliga teologiska rörelser sökte sig till Nederländerna.

Tre genomgående aspekter som lyfts fram i boken är organisation, teologi och kyrkornas relation till politik och samhälle – och tyngdpunkten förflyttar sig kronologiskt i ungefär denna ordning. Annat, såsom fromhetens uttryck, behandlas, men inte med samma tyngd.

I en kyrkohistorisk handbok med tydligt sikte på nutiden och framtiden är kyrkan mitt i livet och samhället ett viktigt tema. Karakteristisk för det nederländska samhället har varit »verzui-ling» (»polarisering»). Uppbyggandet av de konfessionella pelarna ledde till ett system betydligt mer utvecklat än det i Sverige med exempelvis fackföreningar, press och skolor separata för olika kyrkor. Påfallande är också den roll kyrkan även efter en tydlig separation mellan kyrka och stat spelat som politisk kraft med partier knutna till olika samfund. Av de olika pelarna var den

katolska fullständigast utbyggd. Under efterkrigstiden har det snarare varit fråga om pelarnas nedbrytning. Välfärdssystemets frigörande från pelarna och TV:ns övertagande av organisationernas roll som opinionsbildare är två orsaker som lyfts fram. För teologerna betyder det att en inflytelserik position inte längre i första hand handlar om att inneha en professur och publicera skrifter utan om att påverka genom massmedia.

I modern tid har de protestantiska kyrkorna förändrats genom åtskilliga delningar och sammanslagningar. Signifikant har dock varit det allt vanligare samarbetet kyrkor emellan i både kyrkliga och sociala frågor.

Jämfört med svensk forskningstradition berörs kyrkornas inre liv, såsom maktkamper och olika fromhetsriktningar, påfallande lite. Dominerande i bilden av tiden efter reformationen är i stället kyrkans liv relaterat till samhället och detta framställs intresseväckande och är läsvärt.

MARTIN BERGMAN

Eric Knibbs

ANSGAR, RIMBERT AND THE FORGED FOUNDATIONS OF HAMBURG-BREMEN

Farnham, Surrey: Ashgate 2011, 258 sid.

Den 27 november 2011 kunde man i Svenska Dagbladet läsa den braskande rubriken »Ansgar gjorde karriär med förfalskat CV». Det var den svenske professorn Anders Winroth vid Yale University som redogjorde för »det sensationella resultatet av en ny bok av den amerikanske historikern Eric Knibbs». Vad som inte framgick var att denne »amerikanske historiker» faktiskt var Anders Winroths egen doktorand, och boken ifråga var hans doktorsavhandling som nu i omarbetat skick hade givits ut i en högklassig utgåva på Ashgate. Bokens första ord är: »I am above all indebted to Anders Winroth, who first suggested to me that there might be something wrong with the foundation documents for the archdiocese of Hamburg-Bremen.»

Det är sannerligen inte alla doktorander som har förmånen att kunna glädja sig åt en så lov-

dande upphöjelse från sin handledare, och man blir onekligen nyfiken på boken. Den visar sig vara uppbyggd i sex kapitel omgärdade av en kort introduktion där forskningsläget beskrivs, ett avslutande textparti där de sammanfattande slutsatserna från studien formuleras samt därtill några appendix.

Kapitel ett, »Ansgar's Predecessors», tecknar den kyrkohistoriska bakgrunden till Ansgars verksamhet ända från Gregorius den store och Augustinus av Canterbury över Willibrord och Bonifatius till Willehad av Bremen. Det bjuder ingen ny kunskap utan är en traditionell översikt som syftar till att bilda fond till de punkter mot vilka den följande undersökningen skall komma att skjuta in sig.

Kapitel två fyller samma funktion men inriktar sig på den politiska kontexten, från Karl den stores långvariga erövringskrig mot saxarna över den efterföljande organiseringen av nya stift och stiftssäten till försöken att från 822/823 genom ärkebiskop Ebo av Reims bryta in med den frankiska kyrkoorganisationen i Norden. Författaren syftar härigenom till att visa vilken utdragen process det var att etablera den nya kyrkostrukturen i Saxen, och med vilken långsam omsorgsfullhet nya stift formades, trots att frankerna här kunde stötta sin politik med militärmakt, något han menar står i skarp kontrast till den hets och snabbhet som enligt den hävdvunna bilden skulle ha lett till skapandet av ärkesätet Hamburg 831/832. I förbigående försöker författaren också trycka på att Bremen var engagerat redan i Ebos nordliga mission på 820-talet. Kapitlet avslutas därefter med vad som närmast får karakteriseras som ett postulat för vilket resten av boken avser argumentera: Varken Karl den store eller Ludvig den fromme hade några tankar på ett ärkebiskopssäte i Hamburg. Ludvig stöttade predikandet för sveoner och daner och gjorde mot slutet av sitt liv Ansgar till »missionsbiskop», men (ärke)biskopssätet Hamburg var en idé som Ansgar och Rimbert fick långt senare när den frankiska politiken höll

på att falla i bitar, och de stöttade då denna idé med förfalskade dokument.

Därmed är läsaren väl förberedd för kapitel tre, som detaljerat granskar förhållandena kring Gregorius IV:s problematiska privilegiebrev för Ansgar som vanligtvis dateras till 831/832 och som länge ansetts utgöra grundvalen för ärkesätet Hamburg. Författaren genomför en detaljerad jämförelse mellan den dokumentsamling med tillhörande introduktionsbrev som Ansgar skickade ut till det Ostfrankiska rikets prelater mot slutet av sin ämbetsgörning, Rimberts *Vita Ansgarii* och därtill övrig tradering av dokument rörande Hamburg-Bremens tidiga rättigheter. Mot Wolfgang Seegrün och med stöd av Karl Hampe och Lauritz Weibull hävdar Knibbs att det inte finns någon av Bremen oberoende tradering av de tidigaste dokumenten rörande den nordiska missionen. Detta möjliggör för honom att helt lösa upp Gregorius IV:s grundläggningsskildring för Ansgar och Hamburg från 831/832. Genom att sedan dels trycka på skillnader mellan Rimberts referat av Gregorius IV:s privilegiebrev i *Vita Ansgarii*, dels hårt pressa det faktum att Ansgar kallas *filii* av Gregorius IV – vilket enligt författaren måste tolkas som att Ansgar inte var biskop vid tiden för dokumentets upprättande – drar han slutsatsen att Gregorius IV:s privilegiebrev ursprungligen endast berörde den legatämbetsförhållning för daner, sveoner och sannolikt också slaver, som Ansgar skall ha fått för att träda in som legat tillsammans med den långt mer ärevärdige ärkebiskop Ebo av Reims. Därmed hade detta privilegiebrev inte innehållit någon upphöjelse av Ansgar till biskop/ärkebiskop, följaktligen ej heller någon pallieförläning eller någon grundläggning av Hamburg som ärkebiskopssäte. Inte heller har där stått att efterträdarna skulle utses av det kungliga hovkapellet till dess tillräckligt med suffraganbiskopar fanns på plats. Allt detta var, enligt Knibbs, senare påfund av Ansgar, Rimbart och deras efterträdare som efterhand vid olika tidpunkter hade arbetats in i de bevarade versionerna av dokumentet.

Kapitel fyra inriktar sig därefter på den ur Ansgars perspektiv mindre lyckade perioden 834–848. Fokus ligger här på Ludvig den frommes privilegiebrev för Ansgar daterat den 15 maj 834. Författaren menar som de flesta andra att de bevarade versionerna av detta går tillbaka på ett äkta dokument, men att de dock är starkt interpolerade av senare bearbetares händer. Problemet blir således också här att visa vad originalet kan ha innehållit, samt att förklara orsaken till de olika ingrepp som i senare faser gjorts i texten. Återigen går författaren tämligen långt i att hävda förfalskningsinslaget. Troligtvis gällde immunitetsbrevet ursprungligen endast Ansgar i hans ställning som missionsbiskop för daner och sveoner, hävdar han, liksom Gregorius IV:s privilegium av år 831/832 blott rörde legatämbetsförhållningarna. Därefter har först Ansgar och sedan Rimbart påbörjat bearbetningen av dokumentet. Ansgar skall – efter förlusten 843 i de frankiska tronstriderna av understöds-klostret Turholt och ödeläggelsen av Hamburg 845 – under slutet av 840-talet ha börjat försöka annektera Bremens och Verdens områden bortom Elbe, genom att göra sig till biskop över *Nordalbingi* – en term som han enligt Knibbs skall ha uppfunnit i detta sammanhang. Fästningen, *castellum*, Hamburg hade varit hans bas. Därefter skall Rimbart ha försökt göra denna biskopstitel till en ärkebiskopstitel och detta stift till ett ärkestift. Hamburg föregavs nu vara detta (ärke)stifts säte.

Kapitel fem behandlar Ansgars senare år, perioden 848–868, men även här kretsar framställningen i själva verket kring diplomatariska problem kopplade till enstaka dokument. I det här fallet handlar det först om Ansgars två pallieförläningar, d.v.s. de pallieprivilegier som meddelas i dels Gregorius IV:s ovan nämnda brev, dels Nicoulaus I:s privilegiebrev för Ansgar från 864. Knibbs argumenterar för att båda är förfalskningar – vilket åtminstone i det förra fallet är ett måste i förhållande till hans tes i kapitel två om att Gregorius IV 831/832 endast utsåg Ansgar till legat och inte till ärkebiskop – och så långt har

författaren också stöd av viss tidigare forskning, även om motsatt uppfattning stått stark under senare år.

När Knibbs emellertid sedan hävdar att kapitel 23 i *Vita Ansgarii* – vilket tidigare forskning uppfattat vara Rimberts referat av den i huvudsak äkta version av Nikolaus I:s privilegium för Ansgar (31/5 864) som återfinns i anslutning till Ansgars egen dokumentsamling – i själva verket är en förlaga till densamma som skall ha byggt på ett äkta privilegiebrev från Nikolaus I från den 31 maj 864, en förfalskad version utarbetad av Rimbart och därtill även en förfalskad pallieförläning i namn av Gregorius IV, står dock författaren ensam med en osedvanligt komplicerad förklaringsmodell. Det svar som Nikolaus I i maj 864 meddelade det kungliga sändebudet Salomo av Konstanz som respons på propåer från Ludvig den tyske återspeglar i själva verket privilegiebrevets egentliga innehåll enligt Knibbs. Här sägs att Ansgar, oberoende av vad den då bannlyste Gunther av Köln sade, skulle vara ärkebiskop över daner och »swevi» med säte i Bremen. Något ärkesäte i Hamburg nämndes således inte.

I kapitel sex blir konturerna av Knibbs förklaringsmodell äntligen tydligare när författaren drar ihop sina trådar i en analys av Rimberts strategier i *Vita Ansgarii*. Rimbart hade, om Knibbs modell är riktig, verkligen mycket att lägga till rätta. Varken Karl den store eller Ludvig den fromme hade alltså haft några intentioner att göra Hamburg till ärkesäte, och Ansgar hade inte gjorts till biskop 831/832 av Gregorius IV utan endast till påvlig legat. Först 834 hade han blivit biskop – men inte ärkebiskop – och då inte över de »nordalbingiska» saxarna bortom Elbe, utan endast missionsbiskop bland daner och sveoner. I mitten av 840-talet fick han första gången fast förankring inom imperiet, när han blev biskop i Bremen, och först alldeles i slutet av hans liv hade Nikolaus I givit honom palliet och påvliga privilegier som ärkebiskop i Bremen över svenskar och danskar. Han hade dock inte förenat något ärkebiskopssäte i Hamburg med Bremenkyrkan,

ty något ärkebiskopsdöme Hamburg existerade ju inte enligt Knibbs modell, om inte möjligen blott som en hägring från Ansgars förhandlingar och förfalskningar från 840-talet. Allt detta måste nu Rimbart ställa till rätta för att kunna göra sig själv till ärkebiskop av Hamburg. Det krävde våldsamma och komplicerade ingrepp i bevarade dokument.

Varför gjorde han nu detta, kan man undra. »For reasons that are not wholly clear», skriver Knibbs om Rimbarts tillträde som ärkebiskop, »he was ordained to the see at Hamburg» (s. 177), och detta trots att något sådant stift alltså enligt Knibbs' uppfattning inte hade funnits tidigare. Rimbart var från början över huvud taget inte tänkt för biskopsstolen i Bremen, menar författaren. Under förvecklingarna och avspänningen i relationen mellan Ludvig den tyske, Nikolaus I och Lothar II i mitten av 860-talet blev resultatet det att Ludvig den tyske drog bort den tumme i ögat på Köln och Lothar II som han hade med sin ärkebiskop i Kölns suffraganstift Bremen. Därför skall Rimbart 865, delvis med stöd av de »myter» Ansgar – genom de förfalskade dokumenten i Ludvig den frommes och Gregorius IV:s namn – enligt Knibbs hade skapat på 840-talet om ett nordalbingiskt stift, ha fått bli ärkebiskop av Hamburg. Senare, efter 868, skall säkerhets- och försörjningssituationen i Hamburg ha blivit ohållbar. Rimbart tvingades då välja mellan fattigdom och osäkerhet som ärkebiskop av Hamburg eller underkastelse under Köln som biskop av Bremen. Han valde det senare men påbörjade nu samtidigt omarbetningen av alla dokument och arbetet med *Vita Ansgarii* där hela historien lades tillrätta för att kunna hävda att Hamburg och Bremen var ett gemensamt ärkestift oberoende av Köln. Så hade alltså enligt Knibbs det fiktiva ärkesätet Hamburg-Bremen kommit till.

Språket är klart och framställningen därigenom på ett ytligt plan lättläst, men som framgår är det ett osedvanligt komplicerat problem Eric Knibbs har gett sig i kast med, och ett ställningstagande

till hans teser kräver omfattande bakgrundskunskaper ty han är inte, och doktorsavhandlingar brukar väl i allmänheten inte vara, särskilt pedagogiskt förklarande. Författaren visar dock i behandlingen av materialet att han har stora kunskaper på diplomatikens område, och det råder inget tvivel om att han här tydliggjort den skicklighet som krävs i sammanhanget.

När det kommer till att ta ställning till själv huvudtesen i avhandlingen – den som föranlett SvD-rubriken »Ansgar gjorde karriär med förfalskat CV» – stannar dock undertecknad vid att den inte är särskilt övertygande. Rent allmänt kan sägas att hela konstruktionen förutsätter så omfattande förfalskningar i vad som för samtiden ännu måste ha varit väl kända förhållanden, att resonemanget ofta blott därför, men också p.g.a. sin långsökthet – ja han tvingas t.o.m. anta att Rimbert förfalskat mot vad han själv skrivit (s. 166) – bär osannolikhetens prägel. Den skapar ofta fler problem än den löser. Det vore t.ex. ytterligt förvånande om samtiden, ja t.o.m. påvestolen, hade accepterat ett nytt ärkebiskopsäte som Hamburg och ett nytt ärkebiskopsdöme som Nordalbingen i ett omtvistat geografiskt område mellan biskopsdömena Bremen och Verden endast på grundval av förfalskningar utan någon saklig grund. Det var heller aldrig någon som ifrågasatte Ansgars eller Rimberts ställning som ärkebiskopar av Hamburg. Inte ens Köln gjorde det, utan deras invändning var hela tiden blott att dessa ärkebiskopar inte skulle få invadera och ta över det under Kölnkyrkan lydande suffraganstiftet Bremen. För övrigt överdriver Knibbs styrkan i det för hela framställningen grundläggande argumentet, att det apostoliska sätets användning av *filius* skulle utesluta att adressaten var eller genom det aktuella dokumentet skulle bli (ärke)biskop. Han hänvisar själv till – och tvingas försöka förklara bort – två tillfällen (jfr även *Monumenta Germaniae Historica Epist.* 6, s. 723 not 1) där begreppet faktiskt används. Båda gångerna handlar det talande nog om ärkebiskopar norr om Alperna – och det används då

inte, som Knibbs skriver (s. 87 not 35), för att »express affection» utan för att visa på överhöghet och makt, en manifestation inte minst gentemot kunga- och kejsarmakten. Knibbs avvisar ofta ståndpunkter med att de bygger på argument *e silentio*, men faktum är att han själv här liksom i några andra fall använder just den typen av argument. Ett väsentligt starkare argument förefaller mig i sammanhanget vara att det ter sig osannolikt att kurian skulle ha använt sig av en legat som inte hade rang av biskop.

Till detta kommer en rad empiriska problem som författaren förbisett eller åtminstone inte i tillräcklig grad tagit hänsyn till. Sammanhanget tillåter inte en detaljerad diskussion av detta, men ett par tämligen oöverstigligena motsägelser i materialet som uppstår om man anlägger Knibbs' tolkningsmodell måste ändå nämnas. I Ansgars dokumentsamling meddelas att Gregorius IV hade utvidgat Ebo av Reims uppdrag som påvlig legat i norr med att Gautbert Simon och Ansgar hade förärats det påvliga palliet och upphöjts till ärkebiskopsvärdigheten. Eftersom Knibbs ju hävdar att Ansgar inte fick något pallium förrän 864 måste han avvisa denna källa och han hävdar därför att referatet är »obviously confused». Han finner det nämligen högst otroligt att Gautbert någonsin fick palliet och han var enligt Knibbs med säkerhet inte ärkebiskop. Några argument för detta tvärsäkra påstående har han dock inte. Andra forskare, t.ex. A.D. Jørgensen och Lauritz Weibull, har varit av motsatt uppfattning, men den skandinaviska forskningen har antagligen av rent språkliga skäl inte varit tillgänglig för Knibbs. Det har dock här påpekats att uppgiften om Gautberts pallieförläning faktiskt bekräftats av *Vita Ansgarii* (kap. 14), där Rimbert berättar att Ebo utvalt sin släkting Gautbert att i sitt ställe vara legat för sveonerna och att han skickade honom till dessa trakter *pontificali insignitum honore*.¹ Här stöter Knibbs' tes på problem eftersom han hävdar att Rimbert

1 Henrik Janson, »Konfliktlinjer i tidig nordeuropeisk kyrkoorganisation», i N. Lund (red.), *Kristendommen i Danmark för 1050* (2004), s. 215–34, s. 218 f.

försöker göra Gautbert till Ansgars suffragan, och det är riktigt att han i strid med den aktuella notisens ordalydelse försöker göra Ansgars roll mer framträdande på Gautberts bekostnad, men hade hans syfte varit att helt göra om dessa förhållanden hade han ju rimligen inte hittat på att även Gautbert blivit iklädd den påvliga hederbetygelsen, d.v.s. palliet. Det hade gått rakt emot den strategi han enligt Knibbs, och för den delen även de flesta andra, arbetade efter när han lade den hamburg-bremensiska historien tillrätta. Att Rimbart ändå skriver detta betyder utan tvivel att Gautbert faktiskt hade fått denna påvliga bekräftelse, men därmed styrks också den andra delen av notisen, nämligen den som gör även Ansgar till ärkebiskop med pallium under Gregorius IV:s tid, och därmed faller också hela Knibbs' bygge.

Ett annat olösligt problem som uppstår med Knibbs' tolkningsmodell ligger i utformningen av Nikolaus IV:s privilegiebrev för Ansgar från den 31 maj 864. Knibbs menar alltså att det korta förhandlingssvar som Nikolaus I gav i sitt brev till Salomo av Konstanz i maj 864 återspeglar det äkta dokument för Ansgar som Nikolaus senare utfärdade. Enligt detta säger sig Nikolaus – prisande kejsar Ludvig den frommes iver och följande i spåren av vad hans företrädare Gregorius IV tidigare gjort – vara redo att efter kungens, d.v.s. Ludvig den tyskes, fromma önskemål med påvlig auktoritet låta Bremen, oberoende av vad ärkebiskopen av Köln säger, upphöjas till ärkesäte över daner och »swevi». Det besynnerliga är nu emellertid att i själva det bevarade privilegiebrevet, som Rimbart enligt Knibbs skall ha skrivit i princip i dess helhet, saknas viktiga delar av dessa rättigheter. Här slås visserligen Hamburg och Bremen samman, men Ansgar, som här kallas »nordalbingernas förste ärkebiskop», blir inte ärkebiskop över daner och »swevi», utan endast över nordalbingerna, och istället fick han fortsätta i sin roll som legat över daner, »sveones» och slaver. Det senare är en formulering som känns igen från Gregorius IV:s privilegiebrev för Ansgar. Om det skulle vara

Rimbart som företagit dessa ändringar är de helt obegripliga. Han skulle alltså haft ett dokument som gjorde honom till ärkebiskop över stora delar av Nordeuropa, men istället utarbetar han en version som gjorde honom till ärkebiskop över nordalbingerna, och nöjer sig med att göra Ansgar till påvlig legat bland daner, sveoner och slaver, och det utan att tillskriva Ansgars efterträdare, d.v.s. sig själv, denna rättighet. Just beroende på att detta dokument, som han alltså enligt Knibbs' tes skrivit själv, inte innehöll lämpliga skrivningar fick han under hela sin ämbets-tid kämpa med att hävda detta uppdrag som ett »arv» som han »med successionens rätt» tagit från Ansgar.² Det är orimligt och istället finns det en helt rimlig förklaring.

Wolfgang Seegrün har påpekat att det finns en avgörande skillnad mellan förhandsbeskedet till Salomo och det fullt utarbetade privilegieurkunden till Ansgar. Den förra hade ingen som helst rättskraft.³ Mot den bakgrunden har undertecknad hävdat att vad som hände mellan förhandsbeskedet till Salomo och själva dokumentutfärdandet var att kurian nogsamt gick igenom fallet. Framförallt nagelfor man Gregorius IV:s tidigare privilegiebrev för Ansgar, och här fann man att saken var långt mer komplicerad än den tyska beskickningen hade framställt den. Jag skall inte gå in i detalj här, men det bör ändå framhållas att ett tydligt tecken på att det faktiskt är Gregorius IV:s dokument som kommit emellan är att Nikolaus nu inte längre talar om »swevi», vilket snarast är ett språkbruk från nordeuropeiskt område, utan, i linje med Gregorius IV och det allmänna påvliga språkbruket, om »sveones», och ifrån Gregorius' brev kom nu även slaverna åter att flyta in i legatområdet. Saken är därmed glasklar: Utlåtandet till Salomo styrdes alltså av den kungliga beskickningens sakframställan,

2 Se Janson, »Konfliktlinjer i tidig nordeuropeisk kyrkoorganisation», s. 220.

3 Wolfgang Seegrün, *Das Erzbistum Hamburg in seinen älteren Papsturkunden* (Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia 5; Köln och Wien: Böhlau 1976), s. 37.

privilegiebrevet för Ansgar dock av Gregorius IV:s tidigare privilegiebrev.

Eric Knibbs har gjort ett stort och viktigt arbete med att sätta sig in i och försöka bena ut de osedvanligt komplicerade förhållanden som omgärdar Hamburg-Bremens tidigaste rättigheter. Till avhandlingen främsta förtjänster hör att en skildring av detta problemkomplex nu föreligger på engelska, men avhandlingen och det vetenskapliga samtalet hade dock vunnit på om författaren kunnat, eller åtminstone, när nu handledaren ändå är både svensk och väl insatt, fått hjälp med att ta del av såväl äldre som nyare skandinavisk forskning på området. De problemställningar som Knibbs tar som utgångspunkt är ju nämligen inte nya. Avhandlingen är i själva verket ett fint uttryck för radikal källkritisk omvärdering i svensk »weibulliansk» anda. Att läsa hans bok är på många sätt både upplysande och intressant, men när det kommer till själva huvudtesen går författaren otvivelaktigt för långt i sin strävan att hävda hur mycket förfälskande som Ansgar och Rimbart faktiskt var i stånd till. Knibbs' analys saknar tyvärr blick för de rättsliga nyanser som med de finaste trådar vävdes av påvekansliet i förhållande till imperiet och dess avläggare. Det var i detta garn som Rimbart sedan fastnade.⁴

HENRIK JANSON

4 Jfr Henrik Janson, »Var verkligen Ansgar Sveriges apostel?», i K. Norén, T. Olsson, & B. Ryder Liljegren (red.), *Ctrl + alt + delete: omstart för humaniora. Populärvetenskapliga föreläsningar hållna under Humanistdagarna den 14 15 oktober 2000* (Göteborg: Humanistiska fakultetsnämnden 2000), s. 131–139; Henrik Janson, »Konfliktlinjer i tidig nord-europeisk kyrkoorganisation» s. 217–220; Henrik Janson, »Vikingar och kristendom: några huvudlinjer i och kring den kyrkopolitiska utvecklingen i Norden ca 800–1100» i *Historieforum* 2009 (6):2, s. 58–88. För det större politiska sammanhanget jfr Henrik Janson, »Nordens kristnande och Skytiens undergång» i H. Janson (red.) *Från Bysans till Norden. Östliga kyrkoinsulser under vikingatid och tidig medeltid* (2005) s. 165–217; och densamme »Scythian Christianity» i I. Garipzanov & O. Tolochko (eds.), *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks* (Ruthenica, Supplementum 4, 2011) s. 33–57 (= http://histans.com/JournALL/ruthenica/ruthenica_2011_suppl4/ruthenica_2011_suppl4.pdf); samt Sverrir Jakobsson, »Mission Misscarried. The Narrators of the Ninth-Century Missions to Scandinavia and Central Europe» i *Bulgaria Mediaevalis* 2/2011, s. 89–109.

Malcolm Lambert

CHRISTIANS AND PAGANS. THE CONVERSION OF BRITAIN FROM ALBAN TO BEDE

New Haven and London: Yale University Press 2010, xx, 329 sid.

Redan på den första sidan av bokens *Introduction* förklarar författaren vad han menar vara sin grundläggande uppgift. Han skriver: »I believe the primary task of an historian is to tell, as far as he possibly can, what happened». Problemen med en sådan metod är många och uppenbara. Det räcker knappast med att precisera uppgiften till att, med hjälp av den nyare forskningen, försöka berätta historien »of how Christianity fared in every part of our island, Wales and Scotland as well as England» (s. xv). Därmed har förf. visserligen sagt något viktigt och i och för sig riktigt, nämligen att man knappast – som så ofta har skett – kan berätta om Englands, eller Storbritanniens, kristnande utan att ta hänsyn till alla de folk och tungomål som levde tillsammans, ibland med häftiga konfrontationer, på de brittiska öarna; där levde nämligen under kristningstiden åtminstone fem olika folk med vitt skilda språk, olika keltiska (»British») och germanska.

Problemet med att bara berätta vad som hände är bland annat att berättandet – för de läsare som till äventyrs vill ha svar på bestämda frågor – inte ger några tydliga svar på sådana frågor utan så lätt bara blir en konturlös och rapsodisk berättelse av sådant som råkar intressera författaren själv. Trots att boken säger sig behandla vad vi brukar kalla för kristningstiden på de brittiska öarna – från martyren S:t Alban på 200-talet till Beda Venerabilis († 735) – sägs exempelvis ingenting om gudstjänstlivet under denna tid (som dock har behandlats av flera forskare under senare tid) och om den fromma diktningen nämns bara helt kort Caedmon, herden vid klostret i Whitby (s. 205), men ingenting om att härmed var födelsestunden inne för den rika kristna episka diktningen på fornengelska. På Aldhelm, abboten av Malmesbury och slutligen

biskopen av Sherborn till sin död år 709, som anses vara en betydande latinsk, och kanske också fornengelsk, författare, spills inte många ord. Mitt i ett avsnitt, som med exempel från de brittiska öarna behandlar personligheternas betydelse för ett framgångsrikt missionsarbete, handlar det plötsligt på några rader också om Sverige (s. 299). Inte ens en svensk läsare av de raderna torde dock med säkerhet kunna tala om vad som åsyftas; möjligen handlar det om Ansgar och hans »misslyckande» och Eskil och hans följeslagares mera framgångsrika verksamhet två århundraden längre fram. Vi tackar för den oväntade uppmärksamheten! Och hur kan man skriva (s. 121); »In Pictland, the elite used ogham rather than Latin», när »ogham» inte som latin är ett språk utan en skrivstil?

En framställning som saknar tydligt preciserade frågeställningar ger, som vi av erfarenhet vet, naturligt nog heller inga tydliga svar. Vad vi här får är i stället en uppsjö av – i bästa fall – rätt återgivna så kallade »fakta» och en mängd ort- och personnamn, som i många fall också torde vara obekanta även för läsare som har tämligen goda kunskaper i de brittiska öarnas äldre historia. Denna slappa stil medför att framställningen ibland ger intryck av att vara en berättarglad persons intellektuellt okontrollerade svada. Anmärkningsvärt är att långa stycken av framställningen bygger på medeltida historiska och hagiografiska verk – främst gäller det den Vördnadsvärde Bedas *Engelska kyrkohistoria* och Stefan av Ripons *Vita över biskopen Wilfrid* – men detta sker utan att dessa skrifers värde som historiska källor får någon ordentlig behandling; det påpekas bara helt allmänt att de anförda källorna är klart partiska (se t.ex. s. 289, där Stefan av Ripons Vita om Wilfrid karakteriseras som »partisan hagiography»). Det borde kanske leda till en viss försiktighet i berättandet?

Smärre formella brister får man väl också i en fackbok ha overseende med, men i denna bok är de så talrika och ofta så störande att man måste fråga sig, hur ett ansett amerikanskt uni-

versitetsförlag kan ha låtit manuskriptet passera den elementäraste granskning. I notapparaten citeras en hel del litteratur, dock för säkerhets skull bara engelskspråkig sådan, men, vad värre är, ofta ofullständigt, och ibland rent felaktigt, vilket är så mycket mera anmärkningsvärt som boken saknar en samlad bibliografi över källor och anförd litteratur. Den bristen kompenseras ingalunda av det *Index*, som avslutar boken, ty det innehåller också det en stor mängd onöjaktigheter, inkonsekvenser och rena felaktigheter. En elementär förutsättning för att ett *Index* i någon mån skall kunna ersätta en bibliografersjälvfallet att dess hänvisningar är korrekta och exempelvis hänvisar till det första ställe i boken, där ett visst arbete omnämns. Det är också en fördel, om en författare bestämmer sig för vad en viss forskare heter. Så kallas den utmärkta bokhistorikern m.m. Michelle P. Brown i *Index* för »Michelle Brown», men i ett antal fotnoter (s. 29 of.) ibland »M. P. Brown» och ibland bara »Brown», alltså tre olika namnuppgifter om samma person. Var och en som använt en större bibliotekskatalog vet vilka besvär sådana slarviga referenser kan ställa till med. Bara ytterligare ett par exempel på oförlåtligt slarv: På s. 5, not 11, hänvisas till flera författare (Bammesberger, Fulford, McManus, Sims-Williams och Wollmann) som inte ens finns upptagna i *Index*. På s. 97 står, att »Elizabeth Okasha has suggested», men ingenting om var hon har gjort detta. På samma sida, not 37, finns en hänvisning till ett arbete av »Crawford, Scotland», men ingen sida anges. För övrigt är det fråga om Barbara Crawford, som i not på föregående sida kallas »B. E. Crawford». I not 40 ett par sidor längre fram hänvisas rätt och slätt till »Blair, *Church* 21», ett verk av John Blair som inte anføres på något av de ställen som *Index* hänvisar till. Vad som avses är förmodligen hans utmärkta bok *The Church in Anglo-Saxon Society* från 2006. Bokens fotnoter innehåller exempelvis på s. 100, 102, 111, 146, 165 och 218 hänvisningar till olika arbeten av den välkända medeltidshistorikern Barbara Yorke, men i *Index*

nämns bara s. 132, där hennes namn däremot saknas.

Det får räcka! Jag kan försäkra, att de exempel på innehållsliga och formella onöjaktigheter som jag anfört bara är en bråkdel av dem jag funnit. Den som vill skaffa sig en vederhäftig kunskap i det viktiga ämnet bör alltså söka den på annat håll än i den mångskrivande, men så tydligt nonchalante pastorns här behandlade bok. Exempel på var en sådan kunskap står att finna, har jag redan antytt, men många andra författare och verk skulle också kunna nämnas; exempelvis den av Thomas Charles-Edwards utgivna *After Rome*, den numera klassiska boken *The Celtic Realms* av Myles Dillon och Nora Chadwick, olika arbeten av Eamon Ó Carragáin, etc. etc.

ALF HÄRDELIN

SENMEDELTIDEN REVIDERAD –
EN KRÖNIKA OM KLOSTER OCH
KLOSTERFOLK

James G. Clark

THE BENEDICTINES IN THE MIDDLE AGES
(MONASTIC ORDERS)

Woodbridge, Suffolk, U.K.: Boydell Press
2011 x, 374 sid.

MONASTICISM IN LATE MEDIEVAL
ENGLAND, c. 1300–1535. Selected
sources translated and annotated
with an introduction by Martin Heale
(Manchester Medieval Sources Series)
Manchester and New York: Manchester
University Press 2009, xiv, 248 sid.

Ulrike Treusch

BERNHARD VON WAGING († 1472),
EIN THEOLOGE DER MELKER
REFORMBEWEGUNG. Monastische
Theologie im 15. Jahrhundert? (Beiträge
zur historischen Theologie 158)

Tübingen: Mohr Siebeck 2011, xviii, 356
sid.

Under många århundraden var munkar, nunnor och kloster, som bekant, sådant man hos oss inte talade om, annat än med avståndstagande, för att inte säga avsky; några exempel på den saken finns lätt tillgängliga att läsa redan i den andra av de två här anmälda böckerna. Det gällde visst inte bara bland sådana författare som kallade sig evangeliska eller protestanter av skilda slag, ty sådant tal förekom också, särskilt under den »upplysta» tiden kring sekelskiftet 1800, bland många författare som kallade sig katoliker. Nu är läget sedan flera decennier i vida kretsar ett annat. Särskilt när det gäller den senmedeltida historien är forskningsläget också helt förändrat: litteraturen om sådant som gäller den monastiska rörelsen är också för den tiden överflödande rik, den engagerar forskare från en lång rad olika akademiska discipliner – teologiska, humanistiska och samhällsvetenskapliga – och den präglas i allmänhet av en saklig, om inte rent av generös, ton. De forskare som nu träder fram på arenan har förvisso mycket olika infallsriktningar och lägger tonvikten på olika sidor av historien, men det finns nu på området ett ganska väl utforskat vetande. Men dock: vem är den djärve som tror sig om att kunna sammanfatta det väsentliga om den (sen)medeltida klosterlörelsen? Den första bokens författare har dock, som titel antyder, gjort två inskränkningar rörande syftet: det skall bara handla om (1) medeltiden och om (2) benediktiner. Men det senare är knappast någon verklig begränsning, ty vilka munkar och nunnor under denna tid var inte i någon mening benediktiner – jag talar alltså inte om den andra grenen av *vita religiosa*: de utåtriktade bröderna inom tiggardordnarna (domikaner, franciskaner och

augustinereMITER)? Till och med de stränga kar-tusianerna uppvisar tydliga benediktinska drag.

Få begrepp i den medeltida kyrkohistorien är dock svårare att definiera än »benediktiner», ty på vilka klostermänniskor kan eller bör man använda det begreppet? Den engelske historikern James G. Clark skiljer ibland mellan benediktiner och »pseudo-benediktiner». Med de senare menar han uppenbarligen sådana som följer en blandregel, en *regula mixta*. Härmed menas ett regelverk som tillsammans med den benediktinska regeln (RB) innehåller inslag från andra regelsystem, främst från den iriske munken Columbanus, han som bl. a. grundade Luxeuil i Vogeserna och Bobbio i Norditalien, och – kanske – den frankiske Cæsarius av Arles (Clark, s. 26–30). Men regelfrågan är ändå inte den enda avgörande, ty ett kloster får sin inriktning inte bara av formellt antagna regler utan också exempelvis av konstitutioner rörande det dagliga, inte minst det liturgiska, livet i klostret. Det handlar vidare om spänningen mellan den cenobitiska livsformen och den eremitiska, vilka båda sanktioneras av RB som autentiska former av monastiskt liv (RB, cap. 1) . Flera rörelser under tiden runt år 1000 ville förstärka just det eremitiska elementet utan att fördenskull helt överge det cenobitiska. Så uppstod i Italien exempelvis kloster som Camaldoli och Vallombrosa, vilka snart blev utgångspunkten för kongregationsbildningar, som med sina speciella accenter – eremitiska och asketiska – dock betraktade sig som i grunden benediktinska (Clark, s. 50–59; se även Allesandro Barban & Joseph H. Wong, *Il primato dell'amore. La spiritualità benedettina camaldolse*, Assisi 2011, och Giordano Monzio Compagnoni, *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Vallombrosa 1995). Vilka som är »rena» eller »äkta» benediktiner är det alltså inte lätt av avgöra, något som blir ännu svårare, när det kommer att handla om cistercienserna, som framträdde runt år 1100 som en reformrörelse med syfte att följa en striktare, och som man menade mera »bokstavlig» tolkning av

RB. Också dessa, liksom alla de andra nämnda, betraktade Benedikt av Nursia som sin »fader».

Alla dessa hittills antydda frågor berörs, om än kortfattat, på olika ställen av Clark, men han kan naturligtvis inte annat än acceptera den brokighet som faktiskt utmärker dem som under tidernas lopp kallat sig benediktiner, därför att de främst inspirerats av RB. Den regeln är ju heller inte särskilt originell utan kan anses tillhandahålla ett sparsmakat urval formuleringar hämtade från den samlade fornkyrkliga, även den östliga, erfarenheten (Basilius den store) av *vita religiosa* (Clark, s. 5–22). Clark sammanfattar pregnant så (s. 27): »The RB captured the imaginatioon of early medieval Europe not because it offered an alternative form of religious life but, on the contrary, because it could be readily assimilated into existing monastic practice», i väster och i öster.

Det särskilda värdet i Clarks bok ligger i stället på ett annat plan: han ägnar sig på ett i forskningslitteraturen inte särskilt vanligt sätt främst åt att behandla det brokiga praktiska, konkreta livet i de medeltida klostren, inte bara i de brittiska utan också i de kontinentala. Härvid stöder han sig på en mycket rikhaltig samling av urkunder och på en rik forskningslitteratur, dock beklagligtvis praktiskt taget bara den engelskspråkiga. Kanske bör man i sammanhanget anmärka, att förf. utan vidare diskussion betraktar påven Gregorius som upphovsman till de »Dialoger» som i sin andra bok berättar om Benedikts liv, men som vissa forskare med goda skäl visat vara tillkomna betydligt senare (se härom t. ex. *KÅ* 2003 s. 205–206). Den författarfrågan torde ännu inte vara definitivt löst, och det borde man tills vidare respektera.

Den grundläggande bild som Clarks bok ger av benediktinerna under deras medeltida historia kommer särskilt tydligt fram i det långa och synnerligen läsvärda kapitlet om deras »kultur» (s. 189–254). Från det antika bildnings-systemet hämtades främst de språkliga ämnena grammatik och retorik. På den grunden vilade

så det intensiva bibelstudiet och den liturgiska tjänsten, vilka båda på ett omiskänneligt sätt genom århundradena kom att skilja klosterfolket från skolastikerna. Detta gäller inte minst om senmedeltiden, som på många håll och på flera sätt präglades av betydande reformrörelser (s. 309–315). Härom skall det handla utförligare längre fram. Men redan här måste den revisionistiska tendensen i Clarks arbete framhållas. Den visar sig inte minst i hans omvärdering av den utgående medeltiden, tidigare av forskarna i allmänhet, de protestantiska lika väl som många katolska, betraktad som en resignerad förfallsperiod med svikna ideal.

Vändningen från den övervägande negativa synen på den senmedeltida kyrkan och dess monastiska livsformer blir ännu tydligare i den utförliga, men ytterst nyanserade, inledningen till Martin Heales textsamling. Det kan verka förvånande, att här är det den lärde benediktinske forskaren David Knowles som särskilt får utstå kritik för sin tolkning av senmedeltiden. Knowles och de som i likhet med Heale vill revidera Knowles anlägger här helt olika måttstockar. Under det att Knowles tenderade att se varje utveckling bort från RB:s ursprungliga intentioner som ett avfall och som en kompromiss med den »värld» som klosterfolket definitivt borde vända ryggen till, är de senmedeltida benediktinerna, kanske främst till följd av samhällsutvecklingen, mera benägna att samarbeta med den utvecklingen, i den mån den ligger i linje med deras plats i den kyrkliga organismen. Heale formulerar det så (s. 33): »In fact, it is arguably its creative responsiveness to contemporary trends outside the cloister – in religious and secular matters alike – that is the most salient characteristic of late medieval English monasticism. This should not be viewed as worldliness or laxity, rather it reflects a more outward-looking interpretation of the monastic ideal.» Med andra ord: det handlar om ett monastiskt liv som funnit sin plats i den kyrkligt-kulturella organismen och som inte längre ser sig främst som dess radikala alternativ.

Hos Heale handlar det dock inte bara om benediktiner utan även om andra ordnar av monastisk (cistercienser och kartusianer) och kanonikal typ (augustinkorherrar och premonstratenser), och inte minst om birgittinerna i Syon Abbey. Jag tvekar inte att betrakta de här två, hittills nämnda, böckerna som goda och väldokumenterade revisionistiska inlägg, ägnade att inte minst modifiera bilden av den förreformatoriska kyrkan som kraftlös och förbrukad. De dokument i engelsk översättning som presenteras i Heales samling ger, tillsammans med den utförliga, men väl avvägda inledningen, mycket att fundera över.

Den tredje boken som skall behandlas i denna krönika skiljer sig från de båda första inte bara genom sitt tyska språk utan även genom att koncentrera framställningen till en enda munk, sedermera priorn och klostervisitatorn i Tegernsee, ett kloster tillhörigt Melkgruppen; de två andra betydande monastiska reformcentra inom det tyska språkområdet var Kastl och Bursfelde. Bernhard från Waging, som munken heter, kan betraktas som en av denna grupp mest betydande författare, med en rad skrifter, främst till tjänst i den reform av de benediktinska klostrens andliga livsformer som utmärkte de nämnda kongregationerna – och givetvis först och främst dessas italienska moderkloster: Subiaco och Santa Giustina i Padova. Förutom de nämnda skrifterna av vår Bernhard måste också nämnas en stor samling brev och predikningar. Tyvärr är bara en liten del av alla dessa skrifter utgivna av trycket. Förf. citerar i förekommande fall, även i brödtexten, märkligt nog för en svensk läsare, de latinska grundtexternas ordalydelse, utan översättning.

Nu ingick förstas priorn i Tegernsee i ett stort nätverk av visitatorer, som i reformkonciliernas (Konstanz' och Basels) anda skulle genomföra de nödvändiga och länge förberedda reformerna »till huvud och lemmar». I spetsen för visitatorerna inom de tyska kyrkoprovinserna hade påven Nikolaus V satt den store filosofen

och teologen Nicolaus Cusanus, med vilken vår prior ivrigt brevväxlade. Vid Bernhards sida och som hans rådgivare stod också andra betydande kyrkomän, exempelvis biskopen av Freising Johann von Eych och kunniga och reformsinnade benediktinska medbröder från olika sydtyska kloster.

Hela denna vida historiska ram behandlas i bokens två första kapitel. Men förf. har, som framgår av bokens underrubrik, ett speciellt syfte med sin undersökning, nämligen att pröva om Bernhard från Waging också – liksom sin namne Bernhard av Clairvaux tre århundraden tidigare – förtjänar att betecknas som en representant för den »monastiska teologin» i Jean Leclercqs anda; den senare hade ju, främst med utgångspunkt från 1100-talets stora munkar för länge sedan försökt att karakterisera en sådan, i kontrast med den skolastiska. För att få underlag för ett svar behandlar nu den tyska doktoranden, elev till professorn i Tübingen Ulrich Köpf, i var sitt kapitel tre för munkrörelsen viktiga frågor: (1) frågan om de två livsformerna *vita activa* och *vita contemplativa*, (2) frågan om intellektets plats i *theologia mystica* och (3) frågan om näringsasketen: gäller fortfarande det förbud att äta kött som RB en gång stadgade?

Av en modern, protestantiskt fostrad läsare fordras det väl en del tålmod för att inse den stora teologiska vikten och betydelsen av sådana frågor. Tyvärr får läsarna i det avseendet inte så mycket hjälp, ty här försinga djupare resonemang. Förf. nöjer sig i stället med att närsynt och skolmässigt i tur och ordning referera sina källor. Det innebär, att tankar och formuleringar upprepas till leda utan att i sak något avgörande nytt kommer fram under framställningens gång. Det hade avgjort varit till fördel, om förf. i stället hade valt en problemcentrerad, systematiskt genomarbetad disposition. Då hade man – även utan den tyngande tjänsteplikts krav som recensent – kanske velat fortsätta läsningen. Då hade man förmodligen också fått ett bättre underlag att med författarens hjälp kunna besvara frågan, om

det här handlar om en »monastisk teologi» under 1400-talet. Svaret blir nu tämligen oklart, främst därför att hela bildningsläget under medeltidens slutskede var ett annat än trehundra år tidigare. Nu handlar det samt och synnerligen om munkar som alla – såväl huvudpersonen som hans teologiskt aktiva medbröder – hade studerat vid universitetet i Wien och där givetvis präglats av dess senskolastiska professorer (s. 281–287). Vill man ändå, som förf., behålla begreppet »monastisk teologi» också för den senmedeltida Bernhard och hans skrivande medbröder, måste man – som förf. också gör – medge de viktiga skillnader som finns mellan munkarnas teologiserande under de olika århundradena (s. 293–296). Förteckningarna över källor och forskningslitteratur är utförliga och visar såväl vad som hittills intresserat forskarna och vad som ännu behöver en fördjupad behandling. Och främst behöver vi pålitliga, kritiska utgåvor av en rad senmedeltida källor.

I vilken mening kan då också denna bok sägas vara revisionistisk? Väl främst därför att den, trots sina påtagliga, ovan påtalade brister, riktar uppmärksamheten på dessa senmedeltida munkar, vilkas mödor inte brukar uppmärksammas alls i teologi – eller för den delen spiritualitetshistoriska arbeten. Om man ville kalla deras teologi för senskolastisk eller monastisk är dock en besvärlig fråga att besvara. Man bör nog snarare inse, att sådana »rena» alternativ i verkligheten inte finns, åtminstone inte för senmedeltidens del. En renodlad »benediktinsk» teologi med klara skillnader gentemot andra slag av katolska teologier finns inte heller.

ALF HÄRDELIN

Michael E. Goodich

MIRACLES AND WONDERS. The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350 (Church, Faith and Culture in the Medieval West)

Aldershot: Ashgate 2007, XII, 148 sid.

I förordet till den postumt utgivna *Miracles*

and Wonders skriver Gary Dickson att boken behandlar ämnen som under många år engagerade författaren, den framlidne professorn i medeltidshistoria vid universitetet i Haifa, Michael E. Goodich (1944–2006). Fokus ligger på att förklara hur underverk och mirakel kom att utgöra väsentliga beståndsdelar i helgonkult och hagiografi i Europa ca 1150–1350. Genom att uteslutande arbeta med källtexter från såväl olika tidpunkter som ett stort geografiskt område erbjuder författaren läsaren en nära inblick i hur undergörande och mirakler inte enbart kom att prägla den officiella kyrkliga utvecklingen på områden som kyrkorätt och processförfarande i samband med etablerandet av nya kulturer. Än viktigare för Goodich tycks vara att visa på hur studiet av underverk och mirakler kastar ljus över det dåtida samhället och dess sociala grupperingar. Likaså, säger Dickson, påvisar författaren ett ständigt pågående samspel mellan två »kristendommar»: en bildad och en folklig. Och det är just detta sistnämnda som är en av bokens absoluta styrkor. I använt källmaterial framgår tydligt hur den bildade kyrkliga eliten, representerad av såväl påvar och kardinaler som kanonister och lokala biskopar, var beroende av »vanligt folk» och deras individuella och/eller kollektiva religiösa erfarenheter – både i processen med att granska, ratificera och etablera kulten av nya helgon och i utformandet av ett slags vetenskapligt system eller schema som kunde tillämpas hela processen igenom – från de allra första vittnesbörden om det förmodade helgonets helighet till det officiella och universella erkännandet och firandet av vederbörandes kult.

En av drivkrafterna, säger författaren själv, har varit att – mer eller på ett annat sätt än vad som enligt hans mening tidigare gjorts – utvidga det vetenskapliga studiet av medeltida hagiografi till att också omfatta mirakelberättelsernas roll. Författaren lyfter fram ett fyrfaldigt syfte: att utforska relationen mellan förnuft och uppenbarelse i medeltida uppfattning av mirakler; att sätta de kyrkliga myndigheternas strävan efter

att frambringa en mer förnuftig grund för den kristna tron på mirakler i relation till uppkomsten av heresier och andra former av otro; att jämföra respektive kontrastera »folkliga» mot mer lärda föreställningar kring mirakler; och slutligen, att söka finna belägg för hur man kom att utveckla och tillämpa ett regelverk vid prövningen av mirakelberättelser under perioden. Författaren påpekar vidare att ett rikt material visserligen finns att tillgå inom konsten, t.ex. illustrationer och illuminationer, fresker, altarpåläggningar och skulpturer, men att han valt att begränsa sin studie till skriftligt material fördelat på kanonisationsakter och samtida hagiografisk litteratur såsom legender (*vitae*) och mirakelsamlingar, filosofiska och teologiska verk som behandlar mirakler kopplade till Gud, profeterna, änglar, helgon, djävulen, etc, predikningar som återspeglar såväl ideal bland de lärda som försöken att förmedla denna teologi till en bredare åhörarskara och slutligen kyrkorättsliga källor som hör ihop med kanonisationsprocesser.

I sin introduktion beskriver Goodich kort och koncist de olika problem som lätt uppstår vid det akademiska studiet av mirakler. Å ena sidan kan de uppfattas som artefakter från ett (förkristet) förflutet eller som besynnerliga föreställningar som i första hand återfinns hos en utbildad underklass; å andra sidan har mirakelberättelserna inom hagiografien betraktats som verktyg för religiös propaganda hos en förtryckande kultur – den kyrkliga eliten. Författaren medger att sådana spänningar mellan folkfromhet och den bildade, kyrkliga elitens kultur också är karakteristisk för den period han undersöker. Från de kyrkliga myndigheternas sida skapar man utrymme för teologisk utveckling kring »det övernaturliga» – i den officiella läran och kulten. Samtidigt strävar man efter att betona och till och med förstärka den folkliga förankringen genom att lyfta fram lekmän som karaktärsvittnen i viktiga processer.

Författaren pekar vidare på hur förebilden för de medeltida helgonens mirakler och underverk

återfinns i de kristnas heliga skrifter, i både Gamla och Nya testamentet, samt att man under perioden, inom både judendom och islam, återfinner en motsvarande lärd reflektion kring mirakler.

Goodich lyfter också fram ytterligare utmaningar: dels behoven att stävja missbruk som uppstod, särskilt i takt med att helgonreliker spreds och kulter ökade i popularitet, dels behoven att upprätta manualer för att skilja mellan mirakel av godo och av ondo, inom det officiella och inom vad som klassas som heretiska rörelser etc. En särskilt intressant iakttagelse i samband med detta är de distinktioner som görs och kodifieras av den bildade eliten under perioden, väl formulerade av påve Clemens VI (död 1352) som enligt Goodich säger: »all miracles may be wonders but not all wonders are miracles.»

Bland de viktigaste resultaten av Goodichs undersökning vill jag lyfta fram följande:

- (1) den medeltida hagiografin reflekterar den antika biograf/hagiograf så till vida som det handlar om ett uttalat (ut)bildande syfte med betoning av ett föredömligt liv och leverne;
- (2) behovet och bruket av stereotyper, både vad gäller helgonlegendernas utformning och miraklernas karaktär och funktion, ses som något positivt snarare än något negativt. Dels bidrar sådana stereotyper till att föra en viss tradition vidare, dels uppställer de principer och utgör därmed ett slags schema mot vilket nya kulter och mirakler kan prövas;
- (3) individuella liksom kollektiva erfarenheter av undergörande hos representanter för den folkliga kulturen är helt avgörande för hur den allmänna proceduren kommer att utformas och i viss mån standardiseras av den bildade kyrkliga eliten under 1300-talet;
- (4) drömmar och visioner om ett presumtivistiskt helgons kapacitet, hos såväl vittnen ur de folkliga lagren som kyrkliga ledare, tycks

helt avgörande för kanonisationsprocessens fullbordande vid periodens slut.

Min huvudsakliga kritik mot Goodichs bok rör framför allt tre områden: begreppsapparat och uttryck, störande upprepningar eller inkonsekvenser samt korrespondens mellan syfte och resultat. När det gäller det förstnämnda, finner jag författarens användning av uttrycket »the Central Middle Ages» för perioden 1150–1350 problematisk. Man ställer sig frågan om och hur detta begrepp och denna period förhåller sig till det mer allmänt bekanta »högmedeltiden». Tanken, anar man, är en vilja att inkludera snarare än exkludera, och detta särskilt med tanke på att utvecklingen av vad vi uppfattar som »medeltida» just under angiven period uppvisar större »samtidighet» i stora delar av västra Europa än vad som ryms i begreppet »högmedeltid». Samtidigt visar detta på det problematiska med att inom historievetenskapen etikettera och periodisera. Hit hör även att vissa centrala uttryck i Goodichs text, t.ex. »*ex voto* offerings», inte alls förklaras i brödtext eller fotnoter medan annat upprepas minst en gång för mycket, sett ur ett läsbarhetsperspektiv.

Andra exempel på sådana ganska störande upprepningar är t.ex. konstateranden om hur mirakler och underverk i såväl hagiografi som kanonisationsprocedurer tidigt kommer att gestaltas ganska stereotyp, och om döda barn som återuppväcks respektive personer som drabbats av fysiska åkommor och blivit helade och att dessa jämte helgonen själva är bland de mest frekventa aktörerna i (»framgångsrika») mirakelberättelser och legender. Här kan också nämnas några störande inkonsekvenser: på de flesta ställen omnämns Jakob de Voragines berömda verk som *Legenda aurea*, men på några ställen hänvisas istället till *the Golden Legend* av samme författare, dvs. den engelska titeln av samma verk; visionären Kristina av Stommeln (död 1312) omnämns som både *Christina* och *Christine*.

När det gäller helhetsintrycket av hur Goodich

genomför sin intressanta och relevanta undersökning tenderar detta dock att bli mer negativt än positivt. Om man i kyrkohistoriska och historiska verk och texter alltför ofta kan tyckas redogöra för den allmänna utvecklingen inom ett visst område utan att levandegöra texten med hjälp av klargörande citat eller illustrationer ur bevarat källmaterial, kan jag tycka att Goodich hamnar i det andra diket. Den stora mängden exempel hämtade ur källmaterial från olika tidpunkter och platser blir nästan övermäktig och tenderar helt enkelt att skymma bilden av den allmänna utvecklingen under perioden. Utifrån Goodichs bok är det tyvärr nästan omöjligt att få tydligt grepp om hur, när och varför sådana centrala fenomen som miraklers och underverks betydelse för den officiella kulten av helgon förändrades från mitten av 1100-talet till mitten av 1300-talet. Som läsare kan man känna sig tvungen att konsultera (andra) handböcker i ämnet för att skönja den generella utvecklingen. Detta korresponderar inte särskilt väl med det som Goodich inledningsvis uttrycker, nämligen en önskan att råda bot på just en sådan brist inom forskningsområdet. Samtidigt erbjuder dock författarens framställning en närläsning av ett antal källor, vilka tydligt påvisar både likheter och skillnader i såväl tid och rum och samtidigt skapar en viss närhet till händelseutvecklingen.

Michael E. Goodichs syfte med boken är att sammanfatta den vetenskapliga förståelsen av mirakler, att förklara orsakerna till det kyrkliga behov av att rättfärdiga tron på övernaturliga inslag som uppstod vid 1100-talets slut och att identifiera de åtgärder som vidtogs för att förse denna tro med en filosofiskt förnuftig och juridisk försvarbar grund.

Den sammanfattande eller översiktliga bild av miraklers och underverks plats i medeltida hagiografi och kyrkorätt som Goodich önskar förmedla – i en tid där den allmänna kyrkliga och teologiska utvecklingen präglades av kampen mot heresier och andra hot mot läran, skolastikens framväxt och, inte minst, ett starkt påvedöme

med ständigt ökande anspråk och befogenheter när det gällde t.ex. helgonkult – kan skönjas i hans framställning. Samtidigt tenderar alltså viktiga uppgifter om den allmänna utvecklingen att hamna i skymundan på grund av en alltför stor detaljrikedom, onödiga upprepningar och författarens oförtäckta intresse för det sociala perspektivet och samspelet mellan den bildade eliten och folklig kultur. Det sista kan vara nog så intressant men svarar inte utan vidare mot de förväntningar hos läsaren som författaren skapat genom bokens titel, rubriker och uttalade syfte.

Boken är postumt utgiven. Det kan tänkas att en del av de brister jag påpekat i det föregående lätt hade kunnat avhjälpas och helt enkelt beror på att författaren själv inte var aktiv vid slutredigeringen av boken. Om detta vet vi inget.

ANNA MINARA CIARDI

Michael Basse

ENTMACHTUNG UND SELBSTZERSTÖRUNG
DES PAPSTTUMS (1302–1414)
(Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen
II/1)

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011,
184 sid.

Det är händelserika dryga hundra år av Väst-europas kyrkohistoria som professor Michael Basse vid universitetet i Dortmund skildrar i sin bok. Titeln är talande och träffar rätt när det gäller vad som skedde på den allra högsta nivån inom västkyrkan. Resultatet av Bonifatius VIII:s anspråk på påvedömets universella herravälde över andligt såväl som världsligt, tydligt uttryckt med retsam arrogans i bullan *Unam sanctam* år 1302, blev att påven i stor utsträckning förlorade sin maktställning i relation till den världsliga överheten i de europeiska rikena, till att börja med särskilt i Frankrike. Från 1309 kom påven att vara placerad i »babylonisk fångenskap» i Avignon.

Det dramatiska skeendet i Anagni utanför Rom, där Bonifatius bokstavligen fick stryk med knytnävarna av den franske kungen Philippe

(IV) den skönes sändebud, kunde ha skildrats lite utförligare i boken, när den nu anges starta med året 1302. Detta inte så mycket för det famösa slagsmålets skull som för att man gärna skulle vilja veta, hur detta hade blivit möjligt just då, när man jämför med hur världsliga furstar tidigare mer räddhågat och underdånigt hade förhållit sig till påvens bannlysningar eller hot om sådana. Hur som helst var det början på die Entmachtung.

Självförstörelsen kan sedan sägas ha nått sin fulländning där boken avrundas, nämligen med konciliet i Pisa 1409, där man försökte få slut på den påvliga schism som hade uppstått efter 1378, sedan påven återvänt till Rom från Avignon. Till detta koncilium hade de båda påvar som då fanns och konkurrerade med varandra fått vederbörlig kallelse, men de vägrade att infinna sig och vägrade sedan att avgå när konciliet hade valt en ny påve. Så var de då tre.

Detta läge bäddade för att konciliarismen – tanken att högsta beslutande instans i kyrkan är generalkonciliet, inte påven – som hade kommit till uttryck i bland annat Marsilius av Paduas och William av Ockhams skrifter från 1300-talets första decennier, kom att vinna i styrka. Förf. lyfter fram Ockhams standpunkt att inte ens ett koncilium egentligen räcker till för att fälla avgöranden i trosfrågor, utan alla kristna skall vara delaktiga utifrån motiveringen att »det som angår alla skall behandlas av alla».

En viktig poäng när det gäller schismen från 1378 och framåt och som förf. understryker är att konflikterna bland västkyrkans högsta företrädare egentligen inte befann sig långt borta från livet i stiftet runt omkring i Europa, så som man kanske skulle kunna tro. Vilken av påvarna som olika regenter och furstar liksom biskoparna ställde sig lojala mot kom att få konsekvenser på det kyrkliga området också regionalt.

Huvudfokus i boken ligger just på konflikterna mellan påvemakt och världslig makt men även mellan religiösa rörelser på lokal nivå och det som förf. benämner ämbetskyrkan (die Amtskirche).

Man kan säga att konfliktperspektivet är det som präglar framställningen som helhet, såväl när det gäller högsta kyrkliga och världsliga nivå som i fråga om mer lokalt begränsade fenomen såsom lekmannarörelserna i olika kyrkoprovins, tiggardordnarnas betydelse i stiftet, eller de olika kvinnliga ordnarna. Vi får veta en del om hur dessa framträdde i relation till biskopar och sockenpräster. Det hör till bokens många olika förtjänster att förf. är frikostig i sin konkretion genom att ge talrika exempel på konflikterna utifrån det källmaterial som står till buds.

Det första kapitlet är det mest omfattande av bokens sex och handlar om påve-kung-statkyrka och innehåller många turer med bannlysningar och interdikt. Därefter hinner förf. också redogöra för striden om fattigdom och rikedom bland kyrkans företrädare under 1300-talet, digerdödens konsekvenser, skärseld och avlat, kätterier och inkquisition samt kyrkans relation till judendom och islam och en hel del annat, innan han når fram till det nämnda konciliet i Pisa.

Boken ingår i serien *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* som nummer II/1. Serien har hittills har utkommit i nästan 40 volymer, relativt tunna handböcker, som i de flesta fall författats på 2000-talet. Kronologiskt sett handlar den första volymen om urkristendomen och den sista om protestantismen i Tyskland från krigsslutet till 2005. Basses bok innebär en uppdatering av den aktuellaste forskningen rörande den skildrade perioden, även om det tillhör den litterära genren att förf. inte för några kritiska och djuplodade diskussioner med denna forskning. Men med de generösa hänvisningarna i fotnoter, både till primärkällor och sekundärlitteratur, samt den utförliga bibliografin (s. 11–32) utgör boken också ett bra hjälpmedel för den som vill fördjupa sig, förutom att den är inspirerande att läsa.

BERTIL NILSSON

Virginia Reinburg

FRENCH BOOKS OF HOURS. Making an Archive of Prayer, c. 1400–1600

Cambridge: Cambridge University Press 2012, 297 sid.

Vår Frus tider är en medeltida bokform som ofta varit i fokus i forskningen. Utifrån den aspekten är Virginia Reinburgs bok *French Books of Hours* inte någon ovanlig studie. Men den inriktning som görs i boken bidrar till att placera Reinburgs bok i kategorin sällsynta undersökningar. Boken fokuserar nämligen på bedjande i Vår Frus tider – något som sällan gjorts tidigare – och då med emfas på lekfolks bedjande i relation till dessa böcker och tideböner.

Virginia Reinburg är associate professor i historia vid Boston University och har specialiserat sig på lekfolks bruk av religiösa böcker under medeltid och tidigmodern tid samt på lekmanadeltagande i mässan under samma tidsperiod och har utöver ovan nämnda bok även skrivit ett flertal artiklar i ämnet. Reinburgs bok baserar sig på hennes avhandling från 1985 (Princeton University) vilken varit något av en »doldis» inom medeltidsforskningen. Det är först nu, 27 år senare, som den blivit klar för utgivning. Den bok som nu finns utgiven är till stor del densamma som den tidigare utgivna avhandlingen men med uppdaterade referenser och nya diskussioner. Det är dock endast få avsnitt som har blivit förnyade. (Detta vet jag, eftersom jag har haft förmånen att få tillåtelse av Reinburg att läsa hennes opublicerade doktorsavhandling. Emellertid kommer jag att bedöma hennes bok sådan den är utgiven år 2012.)

En amerikansk avhandling är skriven för en specifik kontext – Sverige är ovanligt internationellt med att trycka doktorsavhandlingar – och inte tänkt att läsas av en större läsekrets. I stället bearbetas avhandlingen till att passa en förlagstryckt form samt om möjligt få denna utgiven. I Reinburgs fall har denna process tagit, som nämnts, mycket lång tid och hon har i flera artiklar hänvisat till sin kommande bok.

Eftersom i stort sett ingen haft tillgång till hennes otryckta avhandling, blir hennes bok trots allt ny även till innehållet – men tyvärr med en del otidsenliga referenser och förhållningssätt som nog passat bättre att publiceras på 1980-talet än på 2010-talet enligt min mening.

Boken är indelad i två sektioner där den första sektionen, »A Social History of the Books of Hours», fokuserar på Vår Frus tider som bok och de sociala sammanhang som den brukades i. Kapitel 1, »Culture and commerce», behandlar utvecklingen av Vår Frus tider och relationen till trycktekniken. Böckerna var vanligen mycket personligt utformade och som sådana mer anpassade till det handskrivna formatet än till det massproducerade och tryckta, även om populariteten bland de mindre bemedlade ökade i samband med att priset på dessa böcker sjönk genom tryckteknikens införande.

Kapitel 2, »Owners and their books», är en undersökning av den franska nobilitetens bruk av bönböcker och vem som beställde dessa dyrgripar till böcker. Reinburg konstaterar att det tycks som om Vår Frus tider framför allt var en bok för kvinnor, även om män också kunde bruka sig av den. Kapitel 3, »Prayer book and primer», belyser läsandet av Vår Frus tider, dels utifrån ett literacy-perspektiv och dels genom en undersökning av relationerna mellan det mer officiella kyrkliga latinet och det mer inofficiella folkliga franska språket. Vår Frus tider imiterade mässans liturgiska språk och kunde även användas för parallellläsning under själva mässan, menar Reinburg.

Den andra sektionen, »An Ethnography of Prayer», berör därefter bedjandet som praktik i dessa böcker. Kapitel 4, »Words and rites», definierar bedjande som dels språk, dels rit. Den språkliga delen innehåller formuleringar i bönerna och deras upplägg. Här identifierar Reinburg tre former av bedjande: samtal, överenskommelse och besvärjelse. Rit-aspekten av bedjande är i Reinburgs perspektiv agerandet i samband med bedjande där bönen sätts in i ett

performativt sammanhang genom riten. Hon kombinerar språk- och rit-aspekterna genom att dra slutsatsen att bedjande kan ses som en muntlig rit.

Kapitel 5, »A fragment of religion», utgår från Marcel Mauss' förståelse från början av 1900-talet att bön är en viktig aspekt i religionen om än inte den mest centrala. Här kopplar Reinburg samman bedjandet i Vår Frus tider med olika former av bedjande såsom böner till helgon, böner under mässan och legender kring böner och deras gudomliga inverkan.

Kapitel 6, »Prayer to the Virgin Mary», fokuserar på huvudpersonen för Vår Frus tider, Jungfru Maria, och analyserar de olika bilder och berättelser som vävts in i tidebönerna ur Marias liv med Jesus och konsekvenserna av Marias relation till sin son för den bedjande individen som brukade Vår Frus tider. Boken avslutas med en kortare sammanfattning.

Virginia Reinburgs bok torde 1985 ha varit en revolutionerande undersökning av medeltida böneliv och bönboksbruk. Nu, 2012, är den inte lika aktuell. Det har hänt mycket sedan dess och även om författaren har försökt att uppdatera sina resultat med nyare forskning bygger grunden likväl på föråldrad forskning och på förhållningssätt som inte längre är relevanta. Att enbart utgå från teoretiker från första halvan av 1900-talet (såsom den tidigare nämnde Mauss, men även Bakhtin) utan att problematisera dessa och inte heller ta med senare, mer relevant forskning kring bedjande och bönenas betydelse i religionen gör att Reinburgs bok blir en märklig kombination av 1980-tal och 2010-tal. Hon har heller inte slipat bort de mer avhandlingslika inslagen kring begreppsutredning av olika teoretiska ansatser och historiska tolkningar (läs tidigt 1900-tal) av bedjande och religion. Trots detta utgör Reinburgs bok en viktig källa till studiet av medeltida bedjande, kanske främst genom sitt konsekventa fokus på lekmanareligiositet under medeltiden.

VIKTOR ALDRIN

RELIGION OCH EMOTION

Samplingsrecension

För samma forskningsområde se den introducerande samlingsrecensionen i KÅ 2011 s. 257 ff.

1. Susan C. Karant-Nunn

THE REFORMATION OF FEELING. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany.

Oxford: Oxford University Press 2010, 342 sid.

2a. Nico H. Frijda, Antony S.R. Manstead & Sacha Bem (eds.)

EMOTIONS AND BELIEFS. How Feelings Influence Thoughts (Studies in emotion and social interaction. Second series)

Cambridge: Cambridge University Press 2000, 249 sid.

2b. Nico H. Frijda, Antony S. R. Manstead & Sacha Bem (red.)

EMOTIONER OCH ÖVERTYGELSER. Hur känslor påverkar våra tankar

Översättning: Marika Hagelthorn ; fackgranskning: Susanne Wiking

Lund: Studentlitteratur 2002, 322 sid.

3. Tim Dalgleish & Mick J. Power (eds.)

HANDBOOK OF COGNITION AND EMOTION

Chichester: John Wiley & Sons 1999 (2000), 843 sid.

1.

Var och en som rest utomlands och besökt kyrkor respektive bevistat gudstjänster inom olika kristna samfund kan intyga att det rådande emotionella »klimatet» skiljer sig från fall till fall. Att närmare granska/beskriva den känslomässiga upplevelsen och spåra dess ursprung och historia i reformationstiden har varit den uppgift som

Susan C. Karant-Nunn griper sig an med i sin bok *The Reformation of Feeling*. Den handlar om emotionalitet i tysk senmedeltida religionshistoria (ca 1400–1600), med en koncentration på lutherdom. Det rör sig om en instrumentalisering och styrning av känslolivet. Utgångspunkten för Nunn var iakttagelsen av avlägsnandet av så gott som alla kvinnobilder ur lutherska kyrkor, vilket hon först sett främst ur genderperspektivet. Som föregångare nämner hon bl.a. »Works by John Corrigan, specialist on emotion and religion, and Nico H. Frijda, psychologist of emotion and its relation to belief» (s. 7). Hon begagnar som »framework» en teori av historikern William M. Reddy i hans arbete *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge 2001), betonar emellertid särskilt att det inte var fråga om nya emotioner: »...neither Lutheranism, Calvinism, nor a newly fortified Catholicism invented ideals of religious feeling that had not existed earlier. [...] Only emphases, combinations, and firm exclusions were novel» (s. 11).

Materialval

Nunn utgår ifrån predikningar, ty »Sermons are a major source of information on the new churches intention toward their adherents» (s. 6). I det omfattande materialet väljer hon två områden, där emotionaliteten inte kunde undgå: passionspredikningar och predikningar om döden (dock inga likpredikningar, då dessa utgör en särskild genre, s. 7). Därutöver har hon använt tyska artiklar skrivna för lekmän i dessa ämnen vilka bar tydliga spår av att vara avsedda att styra och formge [»mould»] läsarnas känslor.

Innehåll

Boken är disponerad i åtta kapitel enl. följande: Introduction, 1. The Emotions in Early-Modern Catholicism, 2. The Lutheran Churches, 3. The Reformed Churches, 4. Condemnation of the Jews, 5. The Mother Stood at the Foot of the Cross: Mary's Suffering as Incentive to Feel, 6. Proper Feelings in and around the Death-Bed,

7. The Formation of Religious Sensibilities; The Reception of Recommendations for Proper Feeling, 8. The Religious Emotions. Conclusions. – Anmärkningar. Index.

Kommentarer till uppläggnigen

När man betänker att hela känslospektrat omfattar både glädje och sorg, retorikens *ethos* och *pathos*, måste man konstatera att avhandlingen begränsar sig till främst den mörka pathos-sidan genom sitt urval av predikningar enbart om passionstiden och döden. Man kan beklaga det, då särskilt Martin Luther har betonat trons glädjesida, och »evangelium» de facto betyder »det glada budskapet». »The Reformation of Feeling» får därigenom en påtaglig slagsida. Några kompletteringar görs sporadiskt genom utblickar i den kyrkliga konsten: musiken (Luthers psalm »Christ lag in Todesbanden», se nedan) och bildkonsten. De hade kunnat ges mera utrymme för att balansera framställningen. Man hade också kunnat välja även predikningar på glädjedagar som t.ex. Jungfru Marie bebådelsedag eller Julen.

Efter denna allmänna kommentar till hur materialvalet styr och präglar hela det behandlade känslospektrat övergår jag till de enskilda kapitlen.

Kap. 1. »The Emotions in Early-Modern Catholicism». Framställningen börjar med 1400-talets passionspredikningar och följer kyrkans utveckling århundrade för århundrade. Den nämner också de populära mysteriespelen. För 1400-talet utnyttjar författarinnan inte den välkände Geiler von Kaysersberg (1445–1510), utan en på sin tid lika känd predikant Paul Wann (1420/25–1489), som i manuskript efterlämnat en serie predikningar under passionsveckan 1460 i domkyrkan i Passau. »His sentiments strike me as representative of the intensifying clerical culture of that day; he is a suitable example», menar förf. (s.19). I motsats till Geiler-materialet är hans kvarlämnade predikomanskrift på latin. Nunn stöder sig på en från latinet översatt utgåva av Franz Xavier Zacher (Augsburg 1928). Titeln

»Die Passion des Herrn (Passauer Passionale): Gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460» ger intrycket att han predikat på latin, vilket sedan Zacher översatt. På latin predikades emellertid (självkärl) enbart inför andra präster och lärde, och det som Zacher översatt måste vara mönsterpredikningar som måste anpassas för lekmän. Wann får stå för 1400-talet, och det påpekas att hans teknik att röra åhörarna stod i en tradition från tolvhundratalet, och att det en generation före honom var den berömde Jean Gerson – ofta nämnd av Luther – som »was reputed to possess the high skill of moving his audience when preaching on the Passion» (s. 26). För 1500-talet står bl.a. Kaspar Franck (1543–1584), först anhängare till Luther, som 1568 återvände till katolicismen (s. 33). 1600-talet kallas »era of Catholic homiletic maturity» (s. 42). Även passionsspelen får mycket utrymme (A. Brunner (1589–1650): »Dramata sacra», s. 42–44, m. fl.) och olika munkordnar (benediktiner, jesuiter, kapuciner etc.). Vid en tillbakablick över århundradena slås Nunn av »a striking degree of similarity» mellan 1400-talet och 1600-talet, vilken hon ser som tydligt åtskillande från protestantismen (s. 60). Detta kan emellertid inte ha gällt under 1400- och början av 1500-talet, då man ännu inte kunde tala om »protestants», utan likheten gällde hela det religiösa fältet. Under 1500-talet skedde sedan reformationen, men denna brytningspunkt förblir otydlig.

Här saknar man beaktandet av den för analysmaterialet gällande genren: *ars praedicandi*, med sin egna sakrala retorik, vars lära om »movere» (särskilt Quintilianus) var allenarådande och alltsedan Augustinus föreskriven århundradena igenom. *Sancti Augustini ars praedicandi*, den helige Augustinus' predikokost, hade vid slutet av 1400-talet fått betydande spridning genom boktryckarkonsten.⁵ Också den i skolan inhämtade retorikens *affectus*-lära var allmän-

gods hos alla latinkunniga. Även om lärans tillämpningar skiftade med den för tillfället dominerande »Zeitgeist», rörde sig olikheter inom vissa ramar och var beroende av ämnet. En passionshistoria krävde obligatoriskt *pathos* = *movere*, och de retoriska läroböckerna var minutiösa i sina anvisningar därvidlag. Via översättningen av Wanns texter nådde de allmänheten. En »similarity» var sålunda given och ingenting att förvånas över.

Kap. 2, »The Lutheran Churches», börjar med en tillbakablick på »Late-Medieval Piety» och en beskrivning av en »dimension of devotion» som Nunn kallar *affective piety*, vilken särskilt observerats och beskrivits av Carolyn Walker Bynum (*Jesus as mother*, 1982; s. 272, anm.1), som anser att den uppstod bland cistercienser- och fransiskanernunnor på 1100-talet i samband med ett skifte från en dominerande uppfattning av Gud som sträng domare till en hänvändning till Kristus som människa. Med dennes lidande kunde den vanliga människan känna intensivt deltagande, och via nattvarden bli delvis delaktig i den. Under 12–1300-talet uppstod kulten av Corpus Christi, passionen, såren; heliga objekt som relikor och bilder var förknippade med innerliga känslor (»fervor»). För fromheten i Tyskland i början av 1500-talet bygger Nunn på Bernd Moeller (*Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, 1965; Nunn citerar enbart den engelska översättningen från 1971, som »pathbreaking»), en fromhet som beskrivs som »intense», »ardent», utmärkt genom »passion», »forcefulness» och »fervor» (s. 64). – Man hade gärna sett denna »affective piety» i relation till förra kapitlets »Emotions in Early-Modern Catholicism», eftersom perioderna överlappar. Avsnittet är relevant och viktigt som bakgrund för lutherdomen, men det hade också relevans för hanteringen av passionshistorien i de predikningar som behandlas i förra kapitlet.

Nunn behandlar utförligt protestanternas förändringar i kyrkorummet, framför allt utrensningen av allt som distraherade från frälsnings-

⁵ Om denna den specifikt kristna talekonsten *sermo humilis* och dess betydelse för augustinermunken Luther se Birgit Stolt, *Luther själv. Hjärtats och glädjens teolog*, Malmö 2004, s. 126–128; på tyska: *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000, kap.III.

historiens centrum i Jesu lidande på korset. Bilder och skulpturer av helgon och martyrer försvann, vilket ledde till en »near elimination of pictures of women» (s. 68); Maria avbildades företrädesvis som sörjande under korset. Däremot förvisades bilden av den sörjande modern med sin sargade döde son i sitt knä (s.k. Pieta). Nunn beskriver utarmningen av kyrkorummets dekorativa och sakrala utrustning som en medveten nedtoning av känslöytringar, och att följden var en maskulinisering med en neddämpning av känslor och deras uttryck:

The masculine, with its rational connotations, and the far less embodied spirit now permeated the surfaces of the church interior. The near elimination of women – those emblems of emotionality and loss of control – and of the acutest suffering signaled to the pious that the best religiosity was calm, interior, and unrelented to material objects. (s. 68)

Ett avsnitt om predikan i teori och praktik (s. 72–99) tecknar en utveckling från ett ganska primitivt stadium till Martin Luther och några av hans efterföljare (Brenz, Dietrich, Spangenberg, Chemnitz). Hon analyserar predikningar under passionsveckan, på Palmsöndagen och Påskdagen, med hänsyn just till emotionsbehandlingen och konstaterar: »Luther does not seek to move so much as to teach» (s. 80 f.). Därvid ser hon en tydlig nysatsning: medan katolska predikningar starkt betonade lidandet för våra synders skull och oftast slutade med »Det är fullbordat» och Jesu död, är för Luther historien inte slut före uppståndelsen, med orden »Var inte rädda» och: »Gå och säg till mina bröder att bege sig till Galileen», ord som enligt Nunn »usher in a new era», karakteriserad inte av gråt, utan av glädje och tacksamhet. Viktigt är ordet »Trost». Hon översätter »Trost» korrekt med »reassurance», tydligt medveten om att detta ord på Luthers tid hade en delvis annan betydelse än idag: tonvikten låg på »förtröstan» inför framtiden, vara vid gott mod. Därmed förmedlade ordet en mera

kraftfull känsla än dagens något gråtmilda.⁶ Som illustration citeras (på tyska med ordagrann översättning) Luthers då (1525) nya kyrkvisa: »Christ lag in Todesbanden» (»I dödens band låg Herren Krist», nr. 113 i 1937 års psalmbok, nyöversatt 1986 av Anders Frostenson som »I dödens bojar Kristus låg», nr. 467 i 1986 års psalmbok, ingendera särskilt lyckad), med dess fokus på glädje och tacksamhet, där slutordet är »halleluja».

Efter en utförlig analys av några passionspredikningar av efterföljare till Luther sammanfattar hon, att det centrala för Luther var »consolation», tröst och förtröstan, medan hans efterföljare betonar ett annat budskap: nödvändigheten av ånger, omvändelse och bättring (s. 98 f.). (Detta fattas emellertid inte heller hos Luther!) Detta avsnitt är mycket förtjänstfullt och centralt.

Kap. 3. »The Reformed Churches». Nunn är inte särskilt sympatiserande mot »Calvinism and Its Age». (Zwingli nämns bara i förbigående.) Avlägsnandet av alla bilder, inte bara krucifix, utan också korset enbart, noteras. Det nya hos Calvin är talet om predestinationen (s. 105), vilken Luther överlät åt Guds dolda rådslut. »God was real, but he made himself known only in his Word as preached, in verbal abstractions, and in the secret working of the Spirit upon those individuals whom he had selected» (s. 103). Nunnns avoghet mot Calvin blir tydlig i hennes sammanfattning:

Calvin is in fact more dour than most and as disciplinary as any, a man of determination to impress upon his listeners their utter worthlessness [...] In my view, Calvin borders on the vindictive, sometimes forgetting even rhetorically to include himself within the ranks of the wretched. (s. 128)

Kap. 4. »Condemnation of the Jews» hörde till passionspredikningarna hos alla predikanter och är genomgående ämnad att uppkalla känslor av

⁶ Se Stolt: »Vorwürfe als Trost? Zum *officium consolandi* in Luthers Coburg-Briefen», in: *Theologische Beiträge* 29 (1998) s. 270–283.

motvilja och fiendskap. På sju sidor (s. 134–132) citeras »Catholic preaching», som står helt i *affectus*-retorikens *movere*-tradition (fast det inte sägs), med målande detaljer och förebrående utrop. Luthersk predikan (s. 142–148) dämpar känslorna något och framhäver trösten i frälsningen och syndaförlåtelsen, men aversionen mot judarna är densamma, vilket även gäller för den reformerta predikan (s. 148–153). Detta avståndstagande måste börja med »revulsion over one's own sins. Christians must cast out, if possible, the Jew within» (s.157), konstaterar Nunn i den avslutande sammanfattningen om »Anti-Semitism and Religious Emotion» (s.153–157).

Också detta kapitel är mycket belysande och instruktivt i det att det med sina noggranna textanalyser vid sidan om den genomgående överensstämmelsen i fördomandet också uppvisar både likheter och olikheter i övriga ställningstaganden.

Kap. 5 behandlar bilden av den sörjande Maria som medel att framkalla känslor. Nunn betonar att synen på emotionalitet under hela medeltiden var kopplad till kvinnlighet, och att detta går tillbaka ända till syndafallet. Därmed kommer Nunn också in på (o)jämlikhetsfrågan mellan könen. När Bibeln är återhållsam med detaljer om Maria, är den inlevelse genom fantasin som klostrens meditationspraxis uppmanade till så mycket fruktsammare. Nunn behandlar inte mystikerna särskilt, och klosterlitteraturen behandlas som allmängods. Förf. ger exempel från senmedeltidens uppbyggelse- och meditationslitteratur, där Maria framför allt i nunneordnarna under tolvhundratalet och framåt intog en central plats för andakt. Hon talar genomgående om »Catholic devotion», även om tiden före reformationen, när ännu alla var »katoliker», vilket ibland kan vara förvirrande. Utförligt citeras meditationslitteratur som Jean Gerson skrev för sin syster, en nunna, om Marias kval vid Jesu passion. Det är ett frossande i känslor, där Marias plågor ibland t.o.m. överstiger hennes Sons.

Här blev skillnaden påtaglig vid reformationen, när Luther ställde Bibelordet i centrum. Det talas om en känslomässig »avgrund» som skiljde luthersk och calvinsk predikan från den hävdvunna ifråga om Marias position, när hennes betydelse tonas ner (s. 175 ff.). Hos Zwingli och Calvin nämns hon knappast. (»Calvinists [...] reveal their contempt through utter neglect», s. 183). I detta samband finner Nunn chockerat ett starkt kvinnoförakt hos Calvin (179). »The emotions they try to generate are, respectively, gratitude toward God and abject self-recrimination for sin. [...]Mary [...] plays little or no part in generating these feelings.»

Kap. 6. »Proper feelings in and around the Death-Bed». Tanken på helvete och skärseld skrämde alla. Mot ångesten inför döden är Kristi försoningsdöd gemensam som trösteämne tvärs över konfessionsgränserna, – med undantag av calvinisterna med sin predestinationslära: enligt den dog Jesus inte för alla utan endast för utvalda (s. 212). *Ars moriendi*-böckerna illustrerar en salig död, där djävulen drar det kortaste strået inför en döende som bekant sin synd och fått sakramentet (s. 195). Detta var nödvändigt för alla. Därutöver finns skillnader i känsloklimatet, bl.a. genom Marias ställning: traditionen om hennes död kunde ge tröst åt katoliker (»Bed för oss nu och i vår dödsstund»). – Nunn påpekar att Luthers predikan är konstruktiv, uppmuntrande och tröstande. Hon hänvisar till hans kyrkosång »Christ lag in Todesbanden» som hon citerar (s. 81f.), som fokuserar på uppståndelsens glädje, med Guds pris, tack och halleluja. Calvins predikningar däremot färgas av hans syn på predestinationen: endast undergivenhet under Guds vilja räknas. – Alla konfessioner fördömer offentligt visad omåttlig sorg och förtvivlan.

Kommentar: Trygghetsbehovet i religionen träder i bakgrunden i framställningen. Den allmänna rädslan för skärselden/helvetet, med djävulen som Kristi fiende, där kyrkan erbjudit hjälp genom avlaten, själamässorna, donationer, helgonens och Marias förböner, pilgrimsresor

och relikier – hela den stora (inkomstbringande!) apparaten, Luthers förkastade »verk» – nämns endast i förbigående: »Catholics [...] were invited to participate actively in their own salvation. They could even contribute to the salvation of others by the devices of indulgences and memorial masses», sägs summariskt i det sammanfattande slutavsnittet på detta kapitel (s. 211), utan att dessa »devices» utförs närmare. Den samvetsavlastning som fanns i detta, eventuella avvänjnings- och »abstinensbesvär» när gamla vanor blev förbjudna och »tron allena» framhölls som avgörande, saknas i framställningen. Trygghetsbehovet var enormt särskilt i pesttider som i slutet av 1300- och hela 1400-talet, då människorna flydde för den straffande Gudfadern och Hans pilar: pest, krig och hungersnöd, till skyddsman-telmadonnan.

Kap. 7. »The Formation of Religious Sensibilities. The Reception of Recommendations for Proper Feeling.» Detta kapitel handlar om hur allmänheten reagerade/hörsammade de förmaningar som predikningarna utsatte dem för. Här förblir mycket vagt och spekulativt. »I would venture to guess», eller »I am speculating...» (s. 242) kan det heta. På 30 sidor kan det knappast bli tal om en analys av den högst varierande receptionen i de olika delarna av landet och konfessionerna. Av de tre skrifterna som utväljs och beskrivs är en traditionell katolsk, skriven på latin av en läkare och de båda andra lutherska, skrivna av adliga kvinnor. Deras representativitet för allmänheten torde vara begränsad.

Kap. 8. »The Religious Emotions. Conclusions.» I slutkapitlet upprepas Luthers protest mot predikanternas känslomässiga frossande i passionsberättelsens fasor för att främja syndaförkrosselse, där de aldrig kom fram till tacksamhet över frälsningen och glädjen i uppståndelse och försoning. Den predikant som ansågs bäst var den som mest fick församlingen att gråta, medan för Luther det centrala var »Trost». Här kommer Nunn också in på begreppet »hjärta», som däremot delvis

missuppfattats, då det ses enbart som metafor för »känsla». När det gäller Luther är detta för snävt. Framställningen är också influerad av kulten av »Jesu Heliga hjärta», »Marias heliga hjärta», som hon går in på (s. 248–250). Alltsedan Augustinus var »hjärtat» beteckningen för människans centrum för alla själsliga förmågor, sammanfattade i *intellectus et affectus*, där mötet med Gud ägde rum. (Jfr. Stolt, *Luther själv* s. 132–137.) – Det ges korta utblickar mot pietismen, mot Bachs påskkantat »Christ lag in Todesbanden» och på dagens mångfald. Med ett citat från Anna Wierzbicka (*Emotions across Languages and Culture*, 1999) betonas den kulturella miljöns och språkets betydelse för människornas »emotional lives», en synpunkt som inte har utvecklats närmare i undersökningen. »In the course of the Reformation and immediate post-Reformation era, each creed developed what we might call, following the linguist Anna Wierzbicka, its own 'emotion script'», sägs det mot slutet (s. 254). Avslutningsvis konstaterar Nunn att det finns »A tendency among the laity toward stronger feeling and devotional expression» bland dagens anhängare av tidig-modern lutherdom och calvinism.

Anmärkningarna redovisar en omfattande beläsenhet i både tyskspråkig och engelskspråkig litteratur. Särskild litteraturförteckning saknas. Däremot finns ett användbart kombinerat sak- och personregister. Om tysk litteratur finns i engelsk översättning, saknas tyvärr ofta den tyska originaltiteln och årtalet, t.ex. i den av »practically every historian» uppskattade Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2 (1897–1990; s. 4, anm. 9).

De här anmälda kritiska synpunkterna skall inte skymma det faktum, att det är en diger, informativ och stimulerande bok Susan C. Karant-Nunn har skrivit, i en engagerad, klar och lättläst stil, som kan rekommenderas varmt.

2a+b.

Boktiteln *Emotions and Beliefs. How Feelings Influence Thoughts* ger anledning till reflexion

över förhållandet mellan huvud- och undertiteln: »Beliefs» ses där uppenbarligen som synonym till »thoughts», och att det i »beliefs» är fråga om av emotioner påverkade tankar ifrågasätts inte. I boken efterfrågas enbart, hur sådan påverkan sker.

Vid jämförelsen med den svenska översättningen [2b.]: *Emotioner och övertygelser – hur känslor påverkar våra tankar*, blir språkskillnader mellan engelskan och svenskan märkbara: Begreppet »belief» är inte till 100 % överensstämmande med det som brukar stå först i engelsk-svenska lexika: »tro». Ordet »tro» för »belief» förekommer över huvud taget inte i den här aktuella översättningen, utan en rad andra ord – dock (att döma efter en snabb kontroll) inte »tankar». Vi återkommer till det längre fram. Den följande rec. bygger på originalet, med stickprover från översättningen främst när det gäller fackterminologin.

Boken ingår i en serie, »Studies in Emotion and Social Interaction», som ges ut gemensamt sedan 1977 av *Keith Oatley* (Univ. of Toronto) och *Antony Manstead* (Univ. of Amsterdam). Man är inne på en andra serie, inom vilken denna är åttonde boken. Mest uppmärksammat hittills – åtminstone att döma av de talrika hänvisningarna i forskningsdiskussionen jag stött på – är seriens fjärde titel, *Anna Wierzbicka, Emotions across Languages and Cultures* (1999).

Innehållet

Bandet *Emotions and Beliefs* innehåller nio artiklar, med en mycket internationellt sammansatt lista av bidragsgivare: sex från USA, tre från Holland, två från Tyskland, en från England, en från Australien och en från Kanada. Nio bidragsgivare belyser förhållandet »emotions – beliefs»:

1. *Nico H. Frijda, Antony S.R. Manstead & Sacha Bem*, »The influence of emotions on beliefs»
2. *Gerald L. Clore & Karen Gasper*, »Feeling is believing: Some affective influences on belief»
3. *Nico H. Frijda & Batja Mesquita*, »Beliefs through emotions»
4. *Keith Oatley*, »The sentiments and beliefs of distributed cognition»
5. *Joseph P. Forgas*, »Feeling is believing? The role of processing strategies in mediating affective influences on beliefs»
6. *Klaus Fiedler & Herbert Bless*, »The formation of beliefs at the interface of affective and cognitive processes»
7. *Michael W. Eysenck*, »Anxiety, cognitive biases, and beliefs»
8. *Eddie Harmon-Jones*, »A cognitive dissonance theory perspective on the role of emotion in the maintenance and change of beliefs and attitudes»
9. *Margaret S. Clark & Ian Brissette*, »Relationship, beliefs and emotion: Reciprocal effects»

Problemställning

Förhållandet mellan tankar och känslor har varit ett klassisk filosofiskt problem allt sedan antiken. I sin inledning (kap.1) skissar utgivarna dess historia från Aristoteles' *Rhetorica* över Seneca och Kant till våra dagar, där den dominerande uppfattningen länge var att känslorna grumlade tankarna. (Jfr. uttrycket »hålla huvudet kallt».) De konstaterar att emotionsteorin under de senaste tre decennierna har genomgått dramatiska förändringar. Psykologi, filosofi, sociologi, antropologi m.fl. discipliner är inblandade.⁷ Ett framträdande drag i dagens diskussion, vilket också präglar denna antologi, är betoningen av ett nära samband mellan emotion och cognition. Ett frekvent ord/begrepp i sammanhanget, där gränsen är svår att dra, är »appraisal» = uppskattning, värdering, omdöme⁸. Det rör sig bl.a. om processen att sätta etikett på en emotion genom benämning med ett adekvat känslord (Scherer s. 640).

Eftersom den här aktuella antologin utgår från

⁷ En bra orientering ger Åsa Carlson (utg.), *Philosophical Aspects on Emotions*, Stockholm 2005.

⁸ Jfr. K.R. Scherer, »Appraisal theory», i: T. Dalgleish/ M. Power (eds.), *Handbook of cognition and emotion*, 1999, s. 637–663.

att känslornas påverkan på tankarna är självklar, och enbart behandlar frågan: »Hur...?», skall här också påpekas att det är fråga om ett ömsesidigt inflytande, att det faktiskt är omöjligt att skilja känslor och tankar åt, vilket fastslogs redan 1980:

Emotions [...] include as part of the emotional process and experience the cognitive appraisal on which they are based. Emotions and cognitions are thus inseparable, since appraisal comprises a part of the emotional reaction.⁹

Betonas skall dessutom, att detta förhållande var känt redan i den antika retoriken – och även av dagens demagoger – som tillhandahöll lämpliga argument och ämnen för att genom styrda tankar framkalla vissa bestämda känslor hos publiken (tänk bl.a. på syndabockstrategien!). (Detta har givit retoriken dåligt rykte.)

Terminologiförbistring

Fackterminologin i uppsatserna är mångsidigare och mera differentierad än den inte ämnesbelaste förväntar sig.¹⁰ Det finns idag varken en allmängiltig definition av begreppet »emotion» eller en enhetlig terminologi eller gränsdragning. Beroende på om det är filosofer, filologer, psykologer, sociologer, pedagoger m.fl. som sysslar med problemområdet skiftar fackterminologi, fokusering och problematisering. Varje språk har dessutom sin egen syn och avgränsning. Detta gäller även titelns andra huvudord. I vårt material sker vid översättning till svenska, att verbet »believe» inte vållar några svårigheter: det översätts oftast med »tro» (även om i ett flertal fall idiomatisk svenska snarare skulle bruka »anse» i vetenskapliga artiklar). Det har redan nämnts att raka motsatsen gäller substantivet »belief(s)»,

som i boks titeln har blivit »våra övertygelser». »Belief» täcker i denna antologi hela skalan av åsikter, från religiös tro till självöverskattning plus nedvärdering av risker vid drogmissbruk (detta i kap. 3, s. 50). Från kap. 4 och framåt har man emellertid bestämt sig för översättningen: »föreställningar». Det är ett diskutabelt val, mera motsvarande eng. »conceptions» än »beliefs». »Att tro» är inte samma sak som »att föreställa sig» (= eng. »imagine»), som inte innehåller någon komponent av ställningstagande, av »att hålla för sant». Man kan »föreställa sig» hela fantasiprodukter utan någon värdering.

Ännu mera förvirrande är det med känslor. I ett avsnitt, »Affect, mood and emotion» (s. 110 ff.), konstaterar *J.P. Forgas* bristen på allmänt accepterade definitioner och gör ett försök att definiera termer som »affect, feelings, emotions or mood», för att försöka förstå sambanden mellan »affect and beliefs». Den svenska översättningens »sambanden mellan affekter och föreställningar» är inte riktigt samma sak. – Det förekommer vad som på den oinvidge låter som tautologier: »emotional feelings» och »affective feelings». I ett avsnitt »The information in emotional feelings» sägs om »emotional feelings»: »Emotional feelings are conscious, experiential feedback from appraisal processes that are largely nonconscious» (s. 14). Denna definition av ett annars förvillande begrepp försvinner i översättningen, där »emotional feelings» översätts med »emotioner och känslor» (s. 27; min markering). »Affect» används, vad jag kan se utan speciell definition, med en mera kognitiv funktion: »... two different kinds of feelings: moods and emotions, and of two different functions of affect,[:] to provide information and to guide attentions» (s. 38). Skillnaden mellan »emotion» och »moods» (sinnesstämning) sägs vara att »emotions» har ett informationsvärde, en kognitiv struktur. Kap. 5, »Feeling is believing? [...]» av *J. P. Forgas*, arbetar mycket med »moods» (»mood effect», »mood control», etc., med talrika diagram), översatt till

9 L. R. Lazarus, A. D. Kanner, & S. Folkman, »Emotions: A cognitive-phenomenological analysis» i: R. Plutchik & H. Kellerman (eds), *Theories of emotion. Vol. I: Emotion: Theory, Research and experience*. New York 1980, s. 189–217, cit. s.198. – Se också: Monika Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*. Tübingen und Basel 2007, s. 102 f., avsnittet »Kognitive Gefühle: Kein Widerspruch».

10 Nico H. Frijda hänvisar (kap. 3, s. 55) i samband med »sentiments» till en »general emotion theory» i sin bok *The emotions* (Cambridge University Press 1986).

»stämninglägeseffekt», »stämninglägeskontroll». På svenska skulle man snarare tala om »[gott/dåligt] humör», »lynne». – Mera sporadiskt förekommer »sentiments», som förklaras i kap. 3 (s. 56): »the name for attitudes one cares about», och övertas oförändrat som »ett sentiment» i den svenska översättningen (s. 80 ff.).

Läsaren som blir villrådig gör bäst i att noga uppmärksamma situationskontexten för varje exempel, då bruket varierar från den ena författaren till den andra. Det mesta klarnar i sammanhanget. Man bör om möjligt hålla sig till originalet istället för den svenska översättningen, även om den senare också har många förtjänster. Texten är allt annat än lättöversatt. Vid känsliga frågor måste i alla händelser originalet konsulteras.

På grund av sin mångsidighet och aspektrikedom och de många exemplen är denna bok trots de påtalade bristerna mycket givande för den som intresserar sig för frågeställningarna. Mycket bygger på refererade experiment. Utförliga litteraturhänvisningar kan locka till vidare fördjupning i enskilda problem. Om inte annat skärps blicken för fallgropar ifråga om meningsbildning (»appraisals»), som kan förklara många (dåliga?) omdömen och beslut.

3.

Ett ständigt problem i humanistisk forskning är förhållandet mellan det kognitiva och det emotiva/affektiva elementet i människosinnet. Båda ansågs tidigare motverka varandra. Denna uppfattning har i våra tider börjat övervinnas och rentav kallats »Descartes' error». I *Handbook of Cognition and Emotion*, en bok med relevans också inom det teologiska och religionsvetenskapliga området,¹¹ redogörs både i ett »Foreword» och i ett »Preface» [!] för den misstänksamhet som visats känslösfären av forskarvärlden.

Fram till 1970-talet var emotioner uteslutna från vetenskaplig forskning i kognitiv psykologi, möjligen på grund av att de verkade för amorfa, menar Keith Oatley (Foreword XVIII). Dalgleish/Power (Preface, IXX) ser misstänksamheten redan hos Platon, medan Aristoteles däremot såg »cognition as an integral part of emotion». Debatten pågår ständigt; själva begreppen »emotion» och »cognition» skiftar i sina konnotationer, och handboksutgivarna säger sig inte ha tagit ställning själva: det finns ingen consensus, och »until it does, the prudent policy for a journal is [...] to publish good work of all kinds» (XX).

Boken har följande delar: I, »General Aspects», II, »Cognitive Processes», III, »Emotions», IV, »Theories in Cognition and Emotion» och V, »Applied issues».

»Basic emotions» har diskuterats sedan antiken, utan att det råder enighet om deras antal eller karaktär. Stein/Lewin (kap. 19 s. 393) behandlar »the basic emotions of happiness, sadness, fear and anger». »Cognitive processes» är däremot inte definierade eller räknade på samma sätt. Som »basic cognitive processes» nämns i innehållsförteckningen för del II samt i slutkapitlet »attention and memory». De »Prospective cognitions» som behandlas i kap. 14 är framtidsorienterade kognitiv-affektiva tillstånd: »Plans, goals, expectancies, hopes, fears, dread and apprehension» (s. 267). – Del III, »Emotions», upptar med ett undantag enbart negativa känslor. Det är naturligt när det gäller den kliniska aspekten i boken: det är dessa som vållar sjukdomar. Det enda (korta) kapitlet om positiva affekter (kap. 25) använder ett enda känslord: »happy»: »mild positive affect (happy feelings)». Denna »mild positive affect» undersöks på sin inverkan på inlärning, minne, socialt uppförande, beslutsfattande, kognitiv flexibilitet och kreativitet vid problemlösning, evaluering och ställningstaganden, risktagande, motivation mm. Allt bygger på experiment med »mild, everyday affect inductions», (man hade

11 Både Luther och Melanchthon var hemmastadda i problemet: Luthers »Hjärtats tro» omfattade *intellectus et affectus*. Melanchthon lärde bl.a. hur »*affectus affectu vincitur*» (en affekt besegras genom en annan), Loc. com. 1521, II. 44§.

gärna sett exempel på det) och visar genomgående på att »a small positive event can have powerful, facilitating effects on many important processes». Märkligt är det språkliga armodet på detta tydligen mycket viktiga känslområde.

Läsarna skall således inte förvänta sig någon enhetlig syn eller slutgiltiga svar. Men för att det är fråga om »Good work of all kinds» i denna digra volym borgar det faktum att författarna genomgående är framstående psykologer, många är forskare med klinisk bakgrund och därmed praktisk erfarenhet av teoriers tillämpning. Det är en fullmatad och aspektrik handbok som är lätt att orientera sig i tack vare dess klara uppbyggnad.

BIRGIT STOLT

Scott H. Hendrix

MARTIN LUTHER. A VERY SHORT INTRODUCTION

New York: Oxford University Press 2010, 126 sid.

Att ge »A very short introduction» till ett så stort och mångfaldigt ämne som »Martin Luther» (helt utan ingränsande undertitel som: »Hans liv» eller »hans teologi» e.d.) skulle inte många våga sig på. Det ter sig särskilt våghalsigt när man ser bokens lilla behändiga format: 11x17 cm, nästan »fickformat», och 126 sidor tunt, en »Büchlein», »a booklet». Dess författare, som undervisar vid Princeton Theological Seminary och gäller för att vara den amerikanska lutherforskningens mästare (jfr. Lutherjhrbuch 2011 s. 328), inleder sin framställning med att hänvisa till Twitter, där Luther förekom 2010, i ett medium som bara tillät 140 nedslag: idealiskt för »a very short introduction», tycker Hendrix, och medger nästan urskuldande att hans bok har litet fler ord, men vill i alla fall vara en kort introduktion till livet och verket hos en man som själv brukade fler ord än nödvändigt!

Boken är frukten av ett livslångt intensivt lutherstudium. Det pedagogiska greppet avslöjar den

kompetente och drivne universitetsläraren redan i öppningsstycket: Avspänt och humoristiskt, med suverän överblick och behärskning av ett stort och komplicerat material, informeras i få inledande meningar om varför den kontroversielle mångordige Luther är viktig ännu idag: hans ord påverkade inte bara hans samtid utan sätter ännu spår i även den moderna världens religion och kultur samt tyska språket av idag. Det är främst Luthers egna ord Hendrix säger sig presentera, och sin »very short introduction» beskriver han som

neither a biography nor a theology of Luther but a series of snapshots that attempt to capture his life and relationships, his agenda and his work, his perceptions and prejudices, the faith and the feelings of a human being who was rarely at a loss for words and, because of that, disclosed more of himself than most people would dare. (Förordet)

Detta ambitiösa program, som alltså anspråkslöst presenteras som »a series of snapshots», genomförs i åtta kapitel, där både den profanpolitiska och den kyrkohistoriska bakgrunden tecknas, bibelöversättningen och centrala skrifter som traktaten *Om en kristen människas frihet* får sin belysning och värdering, vänner (särskilt Melanchthon) och familjelivet presenteras, allt i en livlig och beundransvärt klar prosa. I ett »Afterword» (s. 93–102) ges en komprimerad översikt över »hur det gick sedan» med Luthers lära, en receptionshistoria ända fram till vår tid, inklusive »Martin Luther King», dagens Lutherhalle i hans forna kloster i Wittenberg som nu är museum + forskningscentrum, och den för år 2017 planerade 13:e Internationella lutherforskningkongressen i Wittenberg.

En selektiv litteraturförteckning inbjuder till »further reading»; den inkluderar även ett antal websites. En kronologi listar de viktigaste händelserna under Luthers liv; den går ända fram till Melanchthons död 1560. Mycket nyttig och pedagogisk är också den blandning av glossar och namnregister (»Glossary and biography» (s. 115–119) som förutom 1500-talspersoner tar upp även t.ex. begrepp som »Apocrypha», »The Holy

Roman Empire», samt Engels och Nietzsche, som båda hade mycket personliga åsikter om och inställningar till Luther och illustrerar hans inflytande efter århundraden.

Från svensk synpunkt skulle väl bara ett önskemål anmälas, som rör ett arbetsområde hos Luther vilket hade varit så relevant för Sveriges del: att Luthers katekesverksamhet tagits upp i kapitlet »From monk to family man». Luthers egen erfarenhet av livet som familjefader fick honom att enrollera »husfadern» i undervisningen av familjen med barn och tjänstefolk, dagligen! (Katekesverksamheten nämns mest i förbigående på sju rader s. 52.) *Doktor Martin Luthers lilla katekes* är för Sveriges del olösligt förknippad med Luthergestalten. – Men detta är en parentes.

»En mönstergill basispresentation, som idag torde vara konkurrenslös i den engelskspråkiga världen», anser anmeldaren av Scott H. Hedrix's bok i *Lutherjahr buch 2011*, Albrecht Beutel, som också önskar enträget en snar översättning till tyska. Undertecknad instämmer i omdömet och rekommenderar lektyren av den engelska utgåvan i väntan på en svensk översättning. Det torde svårligen kunna finnas en effektivare och samtidigt mera lättläst och fängslande »short introduction».

BIRGIT STOLT

Thomas Kaufmann

LUTHERS »JUDENSCHRIFTEN». Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung
Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 231 sid.

Martin Luthers så kallade judeskrifter har både förbryllat och upprört, särskilt när man läst *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) som en filosemitisk och *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) som en i modern mening antisemitisk skrift. Thomas Kaufmann, professor i kyrkohistoria i Göttingen, har nu undersökt samtliga Luthers »Judenschriften» och satt in dem i den historiska kontext som ensam kan göra dem förståeliga.

Kaufmann avvisar den populära tolkningen att den unge Luthers »judevänliga» attityd senare avlöstes av en »judefientlig». Det sätt på vilket han gör det gör emellertid inte saken lättare. Det är närmast Luthers »judevänliga» attityd som ifrågasätts. Luther erkände aldrig den judiska utläggningstraditionen av Gamla testamentet, och hans tidiga attityd betingades till stor del av hans uppfattning att det var påvekyrkans kristendomstolkning som förut hindrat judarna från att bli kristna. Hans tidiga »tolerans» mot judarna utgjorde en del av kampen mot den romerska fienden, men själv var han en del av den senmedeltida, antijudiska traditionen. Kristna hebraister som Sebastian Münster, som inte följde Luthers kristologiska utläggning av Gamla testamentet, betraktade han som influerade av rabbiniska exegeter, och den samtida judendomen såg Luther som självrättfärdighetens religion. Hans rädsla för judisk proselytism och hans mål att skydda den kristna församlingen mot judarna gör idag ett egenartat intryck, men måste samtidigt tas på historiskt allvar. Den tidiga skriften syftade inte till judemission, utan syftet var hela tiden »en kristen teologiprofessors kamp för evangeliets 'sanning' och den anfäktade kyrkans 'renhet'». Dessa skrifter ville vara »kristen apologetik för kristna».

Samtidigt som Kaufmann slår fast de ur nutida uppfattning mycket mörka, självklara förutsättningarna för Luthers uppfattning av den judiska religionen, visar han också att Luthers ställningstagande mot en begränsad tolerans gentemot judarna för reformatorn själv inte var någon bekännelsefråga. Han accepterade att honom närstående teologer, till exempel Urbanus Rhegius och Justus Jonas, hade en annan mening. Redan enligt Luther själv var det alltså möjligt att vara evangelisk utan att dela hans uppfattning i dessa frågor.

I sina sena »judeskrifter», förutom skriften om judarna och deras lögner även *Wider die Sabbather an einen guten Freund* (1538), *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*

samt *Von den letzten Worten Davids* (1550) kämpade Luther mot en del av sin egen historia, som han menade hade fört honom vilse, och mot lärda teologer, som han fann »judaiserande». De utförliga exegetiska partierna i skriften om judarna och deras lögnar läser Kaufmann som en motskrift till Sebastian Münsters *Messias*-dialog (1539).

Kaufmann betecknar Luthers antisemitism som en återgång till medeltida synsätt, och samtidigt som »frühneuzeitlich», det vill säga specifik för den tidigmoderna tiden. Därmed är också sagt att det är religionen, och inte några senare idéer om »rasen», som Luther utgår ifrån. Läsaren måste tyvärr förgäves efterlysa en fördjupad förklaring *hur* det medeltida synsättet visar sig vara specifikt även för den tidigmoderna epoken.

Luthers inställning i de senare »judeskrifterna» reaktualiserades inte, som man ofta sagt, först under Tredje riket. I samband med Dreyfusaffären i Frankrike framhöll *Osservatore Romano* att påven alltid – till skillnad från »protestanternas överstepräst, Martin Luther», – hade intagit en av barmhärtighet, tolerans och kärlek präglad hållning gentemot judarna. Under kontroverserna om antisemitismen under slutet av 1800-talet hade annars såväl judarnas vänner som deras fiender åberopat sig på Luther. Men först under nationalsocialismen blev skriften om lögnerna mera spridd än den första »judeskriften». Sentida påståenden att det skulle gå en genealogisk linje från Luther till Hitler avvisas bestämt. Daniel Goldhagen har till och med betecknat Luther som en av upphovsmännen till den »i den protestantiska kyrkan utbredda eliminatoriska antisemitismen». Själva den omständigheten att de angloamerikanska författare som hävdar denna linje, i själva verket argumenterar parallellt med Julius Streicher, utgivaren av den antisemitiska hetstidningen *Der Stürmer*, borde ha gett dem anledning till en viss återhållsamhet. Kaufmann konstaterar att Luther aldrig talat om

en fysisk eliminering av judenheten, däremot av skrifter och byggnader.

Luther förde en hård kamp för sin kristologiska läsning av Gamla testamentet, som omedelbart ledde till en kamp även mot varje annan tolkning av dessa bibliska skrifter. Den kristologiska kampen gällde också jungfrufödelsen och realpresensen. För honom var det en självklar förutsättning att Guds vilja och den sanna läran var en enda. Han bidrog till att reformationstiden för judarna i stort sett förblev en del av medeltiden.

Thomas Kaufmann har lyckats med att på ett begränsat utrymme förmedla väsentlig kunskap om den historiska kontexten för Luthers »judeskrifter». Han ursäktar inga formuleringar, men sätter in dem i sitt sammanhang. Därigenom lyckas han förena teologisk kritik med historisk förståelse.

ANDERS JARLERT

Lutherjahrbuch.

ORGAN DER INTERNATIONALEN
LUTHERFORSCHUNG

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft
herausgegeben von Albrecht Beutel. 78.
Jahrgang 2011.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
2011, 401 sid.

Detta – ovanligt omfångsrika – band av Lutherjahrbuch innehåller 13 artiklar i vitt skilda ämnen, en recensionsavdelning och den traditionella Lutherbibliografien.

Den för Luther centrala rättfärdiggörelsefrågan behandlas i två omfångsrika artiklar av *Robert Kolb*, »Resurrection and Justification. Luther's Use of Romans 2,25» (s. 39–60) och *Eilert Herms*, »Opus Dei gratiae: Cooperatio Dei et hominum. Luthers Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in *De servo arbitrio*» (s. 61–137). Eftersom den ena artikeln är skriven på engelska och den andra utgår från Luthers latinska skrift aktualiseras inte *Martin Brechts* artikel i förra bandet av Lutherjahrbuch, »Rechtfertigung

oder Gerechtigkeit?» med sitt (enl. egen utsago »häpnadsväckande») resultat, att Luther efter 1530 ersatte »rechtfertig» med »gerecht», och att detta i den teologiska diskursen centrala begrepp måste diskuteras rent språkligt. Resonemanget är svårt att återge på svenska, eftersom båda orden översätts med »rättfärdig». (För utförligare referat se KÅ 2011 s. 240).

Luthers förhållande till mystiken har på sistone behandlats flera gånger ur olika aspekter (jfr. KÅ 2009 s. 168f.). Länge spökade, traderad i gamla handböcker, en negativ syn på mystiken som en självränsningslära genom mystiska övningar, eller, som i den kände tyske teologen Harnacks dogmhistoria: »Mystiken är den katolska fromheten i sig», som Luther skulle ha avvisat. Men detta har varit motbevisat sedan länge. Redan i Lutherjhrbuch 1937 publicerade Erich Vogelsang en artikel, »Luther und die Mystik», där han vederlägger uppfattningen om mystiken som en »ungdomssynd» hos Luther som denne sedan tagit avstånd ifrån. Mystiken hos Luther har varit ett diskussionsämne sedan Internationella Lutherkongressen i Göttingen 1967 behandlade temat »Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther». Kända forskare som Alois Haas, Kurt Ruh, Bengt Hägglund, Erwin Iserloh, K.-H. zur Mühlen och framför allt Bengt Hoffman, *Luther and the Mystics* (1976), och dens, *Theology of the Heart. The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther* (1998)¹² – har grundligt behandlat frågan och funnit talrika förbindelselinjer, men receptionen har varit trög om inte helt obefintlig. När Peter Zimmerling i Lutherjhrbuch 2008 publicerade artikeln »Überlegungen zu Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther» hrsg. v. Bernd Hamm; Volker Leppin. Tübingen 2007, betecknade han denna bok [som delvis slog in öppna dörrar!] som en »revolution i den tyska lutherforskningen: Luther interpreteras i den som en helt väsentligt

av mystiken präglad teolog» (min övers.; se min rec. i KÅ 2009 s. 168.) – När *Eberhard Winkler* i föreliggande band behandlar mystiken i Luthers nattvardsuppfattning, »Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls» (s. 137–152), tar han sin utgångspunkt i Hamm/Leppin 2007. Han övertar mystikbegreppet hos Hamm som »en omedelbar salig erfarenhet av Guds närvaro», och uppfattningen, att Luthers teologi i sin helhet var präglad av mystiken, men att det var fråga om »die Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik» (= »skapandet av en ny form av mystik»). Medan tidigare forskning främst har nämnt Tauler som inspirationskälla, framhäver *Winkler* mästern Eckhart, trots att denne inte lämnat direkta spår i Luthers skrifter.¹³ Realpresensen i nattvarden uppfattas »im Sinne der Mystik» som Christi reala närvaro i den sakramentalunionen (s. 145, anm. 38).

De återstående artiklarna behandlar med ett undantag mindre centrala och vitt spridda ämnen. *Inken Schmidt-Voges*: »Si domus in pace sunt... Zur Bedeutung des 'Haus' in Luthers Vorstellungen vom weltlichen Frieden» (s. 183–185) bygger på Luthers predikningar över 2:a Moseboken och behandlar landsfredens/husfridens ömsesidiga beroende, med paralleller mellan husfadern/landsfadern (tyskan talar också om »Landeskinder», undersåtarna som »landsfaderns barn»). Stor betydelse tillkommer det äkta paret som »husets» kärna. Även här finns svårigheter att överföra diskursen till svenska, då lat. *pax* och tyskt »Friede(n)» på svenska återges med »fred» respektive »frid», en skillnad som inte finns i de andra språken.

Jochen Birkenmeier: »Luthers Totenmaske? Zum musealen Umgang mit einem zweifelhaften Exponat» (s. 187–203) behandlar de vaxavtryck och deras kopior som gäller för Luthers dödsmask och händer och anför starka argument för tvivel på deras autenticitet.

Christoph J. Steppich: »Erasmus and the

12 Se översikt hos Birgit Stolt, »Martin Luther och mystiken» i *Religion och Bibel* 57 (1998) s. 21–37.

13 *Winkler* har 1965 publicerat en bok, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, och citerar s. 145, anm. 37: »Eckhart ist als Mystiker Exeget und als Exeget Mystiker.»

alleged *dogma Lutheri* concerning War against the Turks» (s. 205–250) behandlar Erasmus och hans inställning till krigen mot turkarna, vilka enligt Luther var Guds straff för mänsklighetens synder, en syn som var vida spridd i befolkningen. *Steppich* visar upp långtgående överensstämmelser mellan Luthers och Erasmus åsikter i frågan.

Christine Mundhenk: »Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons» (s. 251–275) är tillägnad Melanchthonexperten Heinz Scheible på hans 80-årsdag och innehåller inte mycket nytt. Melanchthon – som kallats »Praeceptor Germaniae» (=Tysklands lärare) – och hans bildningssystem har bl.a. stått i blickpunkt för jubileumsåret 1997, 500 år sedan hans födelse, och litteraturen är omfattande.

Mera central är *Wayne Coppins*: »Pauls Juxtaposition of Freedom and Positive Servitude in I. Cor 9:19 and its Reception by Martin Luther and Gerhard Ebeling» (s. 277–298). Det är en föredömligt klar analys av receptionshistoriska förändringar på sin väg från Paulus över Luther (via latin, med återopande även av skriften *Om en kristen människas frihet*) till Ebeling, som tillskrivs två frihetsbegrepp. Det är en mycket läsvärd artikel, av förf. (med rätta) sedd som ett positivt exempel på hur receptionshistoriska studier kan bidra till teologisk bibelinterpretation. Den avslutas med en hänvisning till en uppsats av Cristina Grenholm och Daniel Patte (2000).

Michael Beintker: »Bildung in evangelischer Perspektive heute» (s. 299–313) diskuterar det protestantiska tyska »Bildungs» -konceptet efter Luther (som såg djävulen som all bildningsfiende), Melanchthon och Scheiermacher. Det sägs avslutande: »Den kristna tron är en eminent bildningsfaktor», och när det talas om »social kompetens» nämns som (önske)mål: »auch Gewissensbildung als Lernziel zu begreifen» [»också inbegripa utbildningen av ett kristet samvete»].

Henning Reinhardt: »Eine Aufzeichnung über Luthers Unterredung mit Martin Bucer und

Bonifatius Wolfart 1537 in Gotha» (s. 315–321) återger en text som finns i British Library i London och är av intresse för reformationshistoriker. Den refererar ett möte under bemödandena om enhet ifråga om det som skulle bli Konkordieboken. Texten överensstämmer i stora delar med en utgivning inom Bordssamtalen (WAT 3, Nr. 3544; jfr. s. 315, anm. 2).

Recensionsavdelningen omfattar sju titlar. För läsarens snabba orientering skulle det vara bra att ha dem angivna redan i innehållsförteckningen. (Så var bruket i Lutherjhrbuch t.o.m. årg. 2003.) T.ex. skulle den som frestas av en engelskspråkig Handbook med titeln *The Westminster Handbook to Martin Luther* av *Denis R. Janz* (2011) varnas av rec.s (*Volker Leppin*) omdöme: »Wem dies nützen kann, läßt sich schwer sagen» (s. 328), medan man kanske skulle lockas att skaffa *Scott H. Hendrix' Martin Luther. A Very Short Introduction* (2010) efter Albrecht Beutels omdöme: »en mönstergiltig basispresentation, som torde vara konkurrenslös i den engelskspråkliga världen och snabbt borde översättas till tyska» (s. 328f., min övers.).

Den traditionella Lutherbibliografien, bearbetad av *Michael Beyer* (s. 350–393), imponerar fortfarande genom sitt omfång och sin mångsidighet.

BIRGIT STOLT

Timothy George

READING SCRIPTURE WITH THE REFORMERS

Downers grove, Ill: IVP Academic 2011, 269 sid.

Timothy George är professor och dekanus vid Beeson Divinity School vid Samford University i Birmingham, Alabama, och en i många amerikanska kretsar väl känd reformationshistoriker. I hans tidigare produktion märks *Theology of the Reformers* (1999).

I föreliggande volyms inledningskapitel, »Why Read the Reformers?» (s. 17–43), skriver George intresseväckande om nutidsimperialism när det

gäller historiesyn, dvs. typer av »kronologisk snobbism», för att tala med C.S. Lewis, där vi vet bäst och äldre metoder enkelt avvisas. Han visar dock på att historisk-kritisk interpretation har utmanats av bl.a. postmodernt tänkande och betonar att reformationen måste förstås i medeltida belysning. Att vara »pre-critical» betyder inte att man är »un-critical», understryker George.

George leder sedan läsaren till ett delvis udda spår, nämligen till frågan om reformatorerna var proto-postmodernister. Han menar, med hjälp av Jens Zimmermanns idéer i *Recovering Theological Hermeneutics* (2004), att den postmoderna kritiken av upplysningsparadigmet till vissa delar hade föregångare i reformatoriskt tänkande, exempelvis »the relational and correlative nature of knowledge», där den enskilda människans begränsning och avståndstagande till naiv objektivism betonas. Även Luthers »kyrkliga hermeneutik», som poängterar »the communitarian character of knowledge», kan tolkas som ett proto-postmodernistiskt budskap, enligt George. Men han betonar samtidigt att reformatorerna uppfattade det så att det inte fanns någon »genuine epistemology without revelation» och att de läste Skriften som en »coherent story» och en »metanarrative», dvs. något som inte kan reduceras till något lokalt språkspel i postmodernistisk anda. Att läsa reformatorerna med nya glasögon kan alltså ge andra upptäckter är de kanske förväntade. Samtidigt menar George att ett (annat) skäl att läsa reformatorerna är att deras tid liknar vår egen i den mening Tillich pekat på genom sin ångesttypologi.

Efter sin intresseväckande inledning visar George i kapitlet »Ad fontes» (s. 44–73) på den tydliga koppling som finns mellan renässansens återupptäckt av äldre kunskap tillsammans med dess bruk av nya metoder i textstudier och reformatorerna. Intresset för att granska exempelvis de bibliska skrifterna på originalspråket och det jämförande studiet mellan olika översättningar, tillsammans med upptäckten av missförstånd i

Versio Vulgata-översättningen, banade vägen. Ett inte sällan bortglömt faktum nämns, nämligen att grekiskan mer eller mindre var bortglömd under ett millennium, från Romarrikets fall fram till dess att Konstantinopel föll och språkligt lärda flydde till väst, ibland med värdefulla manuskript. Som en följd av detta startade man under 1500-talets början undervisning i såväl hebreiska, grekiska som latin på kända lärosäten i väst, som i Oxford (och Wittenberg) 1518 och i Paris 1530.

Spridningen av nya upptäckter, som reformatorernas, fick, som bekant, genom tryckpress-tekniken ett genomslag som aldrig tidigare varit möjligt att uppnå på kort tid. Mellan 1517 och 1520 såldes exempelvis mer än 300 000 exemplar av Luthers publikationer.

Även Erasmus' betydelse får en framträdande del i framställningen genom kapitlet »The Erasmusian Moment» (s. 74–101), men även problematiseringen kring frågorna »Whose Bible? Which Tradition?» (s. 102–136). Tolkningsproblematiken hade ju blivit uppenbar efter det att Skriften blivit tillgänglig på en rad folkspråk. När det gäller debatten mellan Luther och påvens anhängare understryker George att det aldrig fanns en enkel uppdelning mellan Skrift och Tradition, utan i stället en diskussion mellan en tradition och en annan. Luther kunde därför hänvisa till såväl kyrkofäder som påven Clemens V för att hävda kyrklig kontinuitet. Reformatorernas motto var visserligen »Skriften allena», men det var i en kontinuitet med den äldsta kyrkans ekumeniska ortodoxi, exempelvis formulerad genom de ekumeniska trosbekännelserna. De kyrkliga skatterna ansågs fortfarande finnas i den kyrka som man betraktade som kraftfullt deformerad, men som likväl var möjlig att reformera.

»Doctor Martinus» tillägnas ett kapitel (s. 137–170) och »Lutheran Ways» ett annat (s. 171–198). I enlighet med volymens titel står frågan om synen på skriftläsningen i centrum. I det förra understryks bl.a. Luthers betoning av

oratio, meditatio och *tentatio* – och i det senare Luthers mycket kritiska kommentar till att kristna kallade sig lutheraner, och att Melanchton i senare forskning alltmer ses som en reformator i sin egen rätt och varken var »a cipher for Luther nor an echo of Erasmus». Även Hieronymus Emsers massiva kritik mot Luthers tyska översättning av NT omnämns. I kapitlet »Along the Rhine» (s. 199–227) tar George med läsaren till relevant händelseutveckling i städer utmed denna flod med bifloder, som Köln, Mainz, Worms och Strasbourg, den senare »a meeting place and a melting pot for numerous reformers». Dit kom som bekant Calvin som flykting. I det påföljande kapitlet, »Preach the Word» (s. 228–253) understryks att reformationen var en rörelse av tillämpad teologi. Skriftens ord skulle inte endast läsas, studeras, översättas, memoreras och mediteras över, de skulle förkroppsligas i kyrkans gudstjänst och liv. Predikan betonades, men den hade sedan tidigare en framträdande plats exempelvis genom dominikanernas och franciskanernas arbete. Det nya var att man inte såg predikan främst som ett försteg till botens sakrament, något som skulle få lyssnarna att erfara syndakännedom och så leda vidare till bot – Luther menade att detta endast ledde till mer ångest – utan som ett tillfälle att förkunna Guds förlåtelse av nåd. Kyrkan skulle enligt Luther vara ett »munnens hus», inte ett »pennans hus». Men inte bara Luther kommer här till tals, utan även Zwingli och Calvin.

Efter några sammanfattande avslutande sidor återfinns ett författarregister med 167 namn, ett sak- och namnregister som är än mer omfattande, samt två andra korta register, dels ett över brukade bilder, dels ett över de bibelställen som hänvisas till.

Timothy George ger läsaren många intryck, såväl av väntade som mer oväntade slag. Han är en beläst och läsvärd reformationshistoriker, som på de avslutande raderna i boken tydligt ställer sig själv i den reformatoriska fåran – något som man redan i den lärda huvudframställningen

kan ana sig till, vilket kanske inte är förvånande eftersom Beeson Divinity School står i evangelikal tradition.

KJELL O. LEJON

Jonathan Willis

CHURCH MUSIC AND PROTESTANTISM
IN POST-REFORMATION ENGLAND.
Discourses, Sites and Identities
Farnham: Ashgate 2010, 294 sid.

Under de senaste åren har en handfull böcker publicerats där musikens kyrkohistoriska betydelse (framförallt under renässans och tidig-modern tid) stått i centrum. Att också kyrkans musik (i dess skiftande gestaltning) tas upp till historiskt vetenskapligt betraktande är i sig inget nytt, men denna analys har länge levt på sina egna premisser med liten, eller ingen, kontakt med de strömningar som dominerat inom övriga historiska discipliner. Idag ser vi en allt tydligare tendens till integrering; de forskningsgrenar som tidigare lite brytt sig om att analysera musik som ett kulturellt avtryck breddar perspektiven medan de »rena» musikhistorikerna alltmer integrerar den teoribildning och de hypoteser som florerar inom den vidare historievetenskapliga världen.

Den engelske forskaren Jonathan Willis' *Church Music and Protestantism in Post-Reformation England: Discourses, Sites and Identities* är ett uttryck för denna rörelse. Willis tar i sin bok upp kyrkomusikens förändrade ställning i den reformerade elisabetanska kyrkan; fokus ligger på såväl teologins teori som praxis i församlingskyrka och katedral. Materialmässigt baseras Willis' studie framförallt på talrika lokala kyrkoarkiv men också på en ansevärd samling mer teologiskt/normativt orienterade källor. Boken är tydligt inställd i det sammanhang som utgörs av den, sedan flera decennier pågående, historiografiska debatten om den engelska reformationen. Willis anlägger ett post-reformistiskt betraktelsesätt enligt vilket den engelska reformationen i allt väsentligt ska uppfattas som

iscensatt och genomförd av kungamakten med stöttning från delar av rådsaristokratin (i motsats till ett äldre synsätt där den engelska reformationen uppfattas som uttryck för en folklig revolt mot den senmedeltida fromheten) men där fokus idag ligger på receptionsprocess och den folkliga omvandlingen av ett elitdrivet reformatoriskt budskap.

Boken är indelad i tre avsnitt. Det första behandlar synen på musik på ett ideologiskt plan (här något vilseledande kallat *discourses*). Efter en något handboksmässig genomgång av synen på den sakrala musiken i framförallt antika och medeltida framställningar, följer en gedigen genomgång av de skiftande teologiska strömningar som kom att bestämma synen på kyrkomusiken i England. De engelska reformatorerna influerades till en början av Heinrich Bullingers avvisande hållning till kyrkomusiken och stod främmande för den mer fria syn på musik som fanns hos framförallt Luther men också hos Calvin. Den restriktiva linjen övergavs gradvis under ökat kalvinskt inflytande; i och med Richard Hookers femte del av *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1597) etablerades synen, som sedan kommit att vara förhärskande, att kyrkomusiken tillhör det område inom vilket kyrkan själv har mandat styra. Hookers egen entusiasm för den sakrala musiken och det kyrkomusikaliska arvet kom att lägga varaktig grund för senare tiders så rikliga musikaliska liv inom *Church of England*.

Den ideologiska synen på vikten och nyttan av kyrkans tonkonst kom därmed att kraftigt skifta; frågan är vilka återverkningar detta fick i det lokala kyrkliga livet. Willis gör här, i bokens andra del, på ett övertygande sätt upp med uppfattningen att det förelåg en fundamental skillnad mellan katedralernas »anglikanska» musikaliska rikedom och landsbygdskyrkornas återhållsamma »puritanska» tonkonst. Istället framkommer bilden av att de musikaliska betingelserna för dessa båda noder i det engelska kyrkolivet närmade sig varandra under under-

sökningsperioden. Willis' arbete ger vid handen att katedralernas tidigare rikliga försörjning av musikalisk »personal» (framförallt så kallade *vicars choral*) kom successivt att minskas, så också tillgången på instrument (framförallt orglar) och notmaterial. Vidare kom de av församlingen sjungna protestantiska koralerna att bli ett allt viktigare inslag också i katedralernas musikliv. Även församlingskyrkorna drabbades av nedmonteringen av det kyrkomusikaliska livet, men utvecklingen var här långtifrån entydig. Det var inte bara den puritanskt välordnade psalmsjungande församlingen som fick ersätta medeltidens blomstrande och yviga musikliv. Willis kan ge många exempel på hur traditionella uttryck och en musikalisk rikedom också kom att fortleva i vart fall i de mer välbeställda församlingskyrkorna. Vidare kom den reformerade kyrkan att skapa nya tillfällen till musikaliska höjdpunkter, framförallt genom införandet av helgdagar knutna till regentens och nationens bestånd. Det är ett gediget och omfattande arkivarbete som ligger bakom Willis slutsatser; likväl, bör man nog betrakta detta arbete som enbart ett första steg mot en djupare förståelse av det kyrkomusikaliska församlingslivet. Genom att inkludera ytterligare källor kommer säkerligen bilden att förtätas än mer under kommande år.

I bokens tredje del behandlas den mer svårösta frågan om kyrkomusikens funktion att skapa protestantisk identitet i det sena 1500-talets England. För att få svar på denna fråga analyserar Willis dels musikens roll i samtidens protestantiska uppfostrings- och propagandasatser, dels relationen mellan lokalsamhälle och kyrkomusik. Författaren arbetar här med den sociala polariteten konflikt-harmoni. Mot de tolkningar som, ibland med ett inte så litet spår av idylliserande nostalgi, menat att reformationen ersatte rörliga, ritualiserade sätt att skapa och återskapa samhällsordningen med ett system byggt på social kontroll, lyfter Willis fram hur även det framväxande tidig-moderna samhället var uppbyggt på stor rörlighet och komplexitet.

Reformationsskedet förändrade medlen för att hantera konflikt och återskapa harmoni men inte så mycket den grundläggande logiken.

I *Church Music and Protestantism in Post-Reformation England* möter vi en analys av en kyrkohistorisk arena som förtjänar historikers intresse. Det musikaliska materialet är en kategori källor som visserligen kräver sina särskilda analysinstrument men som för den delen inte helt ska lämnas åt sidan. Willis' arbete genererar egentligen inte nya hypoteser utan tenderar istället att underbygga de tolkningar som idag framförs av ledande reformationsforskare. Boken är välskriven och förtjänar väl att läsas av alla med intresse för musikens betydelse i ett avgörande kyrkohistoriskt skeende, men också av dem som önskar en initierad genomgång av den senaste tidens vetenskapliga diskussioner kring ett svårtytt skede i Englands kyrkohistoria.

ERIK SIDENVALL

Anne J. Cruz & Rosilie Hernández (eds.)

WOMEN'S LITERACY IN EARLY MODERN SPAIN AND THE NEW WORLD

Farnam: Ashgate 2011, xiii, 274 sid.

Medeltida och tidigmoderna kvinnors skrivande och läsande är ett ämne som attraherar fler och fler forskare. Det finns numera mängder av editioner och studier av såväl enskilda kvinnors författarskap som analyser av läsande och skrivande i olika regioner och tider. I en nyutkommen antologi, utgiven av litteraturvetarna Anne J. Cruz och Rosilie Hernández, ligger fokus på kvinnligt författande och läsande i det tidigmoderna Spanien och det spanska Amerika.

I det tidigmoderna Europa var det mycket vanligare att kvinnor kunde läsa än att de kunde skriva. Läsningen ansågs tillräcklig för att ta till sig fromhetslitteratur, medan skrivandet, på grund av kvinnors tänkta svaghet och nyfikenhet, betraktades som en farligare sysselsättning, vilken i regel låg under mannens domän.

»Literacy», som är det centrala begreppet i antologin, kan i och för sig översättas med läs- och skrivkunnighet, men det betyder ofta något mer precist och avancerat. Det inkluderar mer än att tyda bokstäver och skriva sin namnteckning eller enklare meddelanden, något som lärdes ut i barndomen. I sin inledning skriver Anne J. Cruz att begreppet »presupposes the possession over time of diverse kinds of knowledge, experiences, and skills proffered through written sources ... It also accounts for the act of writing as a vital rhetorical and social tool» (s. 1–2). Det är dock viktigt att betona att denna definition inte enbart inbegriper litterärt författande, utan också till exempel brevskrivande. Sammantaget handlar »literacy» om förmågan till en mer aktiv form av läsande och skrivande, som vidareutvecklades under vuxenåren.

Antologin rymmer tretton bidrag, som fördelar sig på tre huvudteman. Det första behandlar spanska högadliga kvinnors läsande och skrivande. Det andra innehåller studier av klosterskrivande i Spanien och den Nya Världen, medan det tredje, och avslutande, rör litterära och konstnärliga representationer av läsande och skrivande kvinnor. Av dessa kapitel är det fyra som är speciellt intressanta ur ett kyrkohistoriskt perspektiv.

I »Wondrous Words» (kap. 5) undersöker Darcy R. Donahue bland annat berättelser om nunnor som lärt sig läsa och skriva på ett mirakulöst sätt. Det mest kända spanska exemplet på detta är Teresa av Ávilas kompanjon, karmelitnunnan Ana de San Bartolomé, som enligt traditionen lärde sig läsa på en dag genom att kopiera en av Teresas texter. Senare på eftermiddagen kunde hon utan problem skriva ett brev till sina medsystrar. Händelsen betraktades som ett gudomligt mirakel genom Teresas försorg och det ingick i vittnesmålen i hennes helgonförklaringsprocess. Senare kom Ana de San Bartolomé också att på ett mirakulöst sätt lära sig latin och med tiden kom hon att bli en av de mest produk-

tiva karmelitiska författarna, som skrev mängder av brev och böcker.

»Let Your Women Keep Silence» (kap. 6) är titeln på Elizabeth Teresa Howes' bidrag till antologin. Hon utgår från tidigmoderna tolkningar av de paulinska texterna om nedtystandet av kvinnor i 1 Kor. 14:34–35 och 1 Tim. 2:11–12, som förbjuder kvinnor att undervisa i offentliga sammanhang. Texterna har blivit en integrerad del i den kristna misogyna traditionen, även om flera teologer, till exempel Thomas ab Aquino menade att kvinnor under vissa omständigheter kunde vara profeter och därigenom undervisa. Det är snarast denna profettanke som gjorde att Teresa av Ávila tilläts skriva och även undervisa kvinnor och män. Hon blev »an instrument of divine instruction rather than a teacher in her own right» (s. 127).

Stephanie L. Kirk skriver i »Women's Literacy and Masculine Authority» om förhållandet mellan den mexikanska diktaren Juana Inés de la Cruz och hennes bikt-fader Antonio Núñez de Miranda. Sor Juana var nunna i hieronymitklostret i Mexico City och ägare till ett av de största privata biblioteken i Nya Spanien, och Núñez krävde att hon skulle upphöra med sitt författarskap och intellektuella arbete. Kirk jämför Sor Juanas *Autodefensa espiritual*, en uppgörelse med bikt-fadern 1681, med en manual för nunnor av Núñez, som publicerades posthumt 1712. Hon argumenterar för att manualen var ett senkommet svar på Sor Juanas text, där den exemplariska nunna han målar upp är själva motsatsen till henne. Nunnan ska vara tyst, död för världen och inte syssla med ting som får henne att tappa fokus på frälsningen, till exempel intellektuellt arbete.

I »Learning at her Mother's knee» (kap. 13) tar Emilie L. Bergmann upp målningar där jungfru Maria undervisas av sin mor Anna. Det handlar om avbildningar där jungfrun läser en bok tillsammans med modern, vilket inte var ett sällsynt motiv under medeltiden, speciellt i bönböcker som beställts av kvinnor. Ibland sitter också Jesusbar-

net i knäet och deltar i läsandet. Under den tidigmoderna eran är detta ett ovanligt motiv. Det räknades som oortodox, men i kloster i Sevilla finns ett par sådana målningar och skulpturer från 1600-talet, vilka framställdes av konstnärer som Juan de Roelas, Bartolomé Esteban Murillo och Juan Martínez Montañés. På dessa bilder sitter dock inte jungfrun i Annas knä utan knäfaller vid sidan av sin mor, som visar henne en bok, ofta med en undervisande gest. Bergmann uttrycker det som att »the Virgin's acquisition of literacy through mother-daughter bonding over a book suggests a maternal genealogy of wisdom, as well as acknowledging the role of mothers as teachers» (s. 244). Ur ett kyrkligt perspektiv var denna typ av avbildningar diskutabel, eftersom jungfrun var fullkomlig och inte behövde sin mors undervisning, men bilderna betraktades ändå som ganska harmlösa och inkquisitionen skred inte till verket.

I bokens övriga kapitel behandlas till exempel elitkvinnors tillgång till bibliotek, bokdedikationer till kvinnor och hur läsande och skrivande beskrivs i pjäser från den spanska guldåldern. Antologin, som har sin bakgrund i en internationell konferens, samlar flera av de främsta specialisterna på området. Bidragen har ofta en litet oväntad utgångspunkt och inriktning, och sammantaget är det ett väldigt mångvetenskapligt studium, även om de flesta av författarna är hispanister och litteraturvetare. Speciellt intressanta finner jag bidragen om litterära och konstnärliga representationer av kvinnligt läsande och skrivande (kap. 9–13). Den kritiska anmärkning man kan ha är att boken till så stor del analyserar mycket kända exempel på skrivande kvinnor som Teresa av Ávila, Ana de San Bartolomé, Ana Caro, María de Zayas och Juana Inés de la Cruz, som redan avhandlats i otaliga andra arbeten, speciellt av spanskspråkiga forskare. Det hade varit önskvärt att författarna i större utsträckning försökt identifiera nya, mindre kända författarskap och mindre kända lärda kvinnor. Men utan minsta tvekan är *Women's Literacy in Early*

Modern Spain and the New World ett arbete som är väsentligt för alla som vill ha en uppdaterad bild av kvinnligt skrivande och läsande i den spanska världen under den tidigmoderna eran.

MAGNUS LUNDBERG

Mónica Díaz

INDIGENOUS WRITINGS FROM THE CONVENT. Negotiating Ethnic Authority in Colonial Mexico

Tucson: University of Arizona Press 2010, xiii, 229 sid.

Centrala Mexiko erövrades i början av 1520-talet och de första katolska missionärerna kom i konkvistadorernas fotspår. Redan ett decennium senare fanns röster som menade att indianska män skulle kunna prästvigas och att indianska kvinnor borde kunna få gå i kloster. I vissa kretsar, speciellt bland franciskaner, hade man inledningsvis en mycket positiv bild av missionens framgångar och möjligheter. Andra ordnar och aktörer hade ofta en mer tvekanfattig. Hursomhelst försvann den ursprungliga entusiasmen snabbt, även bland franciskanerna. På 1540-talet lades tanken på ett indianskt nunnekloster på is och där fick den ligga kvar en lång tid. De kloster som byggdes i 1500- och 1600-talets Mexiko tog endast emot spanskättade döttrar ur de övre klasserna. I dessa institutioner kunde indianer endast fungera som så kallade *donadas*, tjänstekvinnor som bar ordensdräkt och oftast bodde i klostret under hela sitt vuxna liv.

Det var först 1724, alltså omkring två sekel efter erövringen, som det första klostret ämnat för indianska kvinnor – Corpus Christi – grundlades i Mexico City, och under senare delen av kolonialtiden öppnades ytterligare två sådana institutioner i Valladolid (dagens Morelia, 1737) respektive Antequera (dagens Oaxaca, 1782). Alla tre var strikta kapuchinkloster, som levde i enlighet med klarissornas första regel. Det är texter om dessa kloster, och de kvinnor som levde i dem, som historikern och kulturvetaren Mónica Díaz undersöker i *Indigenous Writings*

from the Convent. Titeln är enligt min mening något missvisande. Boken innehåller i och för sig studier av texter som de facto författats av indianska nunnor, men den bygger framförallt på kyrkomäns och spanska nunnors texter om indianska kvinnor. I sex kapitel, och med hjälp av postkolonialt inspirerad diskursanalys, närmar sig Díaz olika textgenrer och undersöker hur den etniska tillhörigheten – »det indianska» och »den indianska nunnan» – representeras i dessa. Texttyperna innefattar till exempel brev, andliga biografier och predikningar.

De indianska kvinnor som fick avlägga löften i klostren tillhörde de högsta inhemska samhällsskikten; de var *cacicas* eller *principales*, något som med viss tvekan skulle kunna översättas med hövdingadöttrar. Deras fäder hade ledande positioner i den lokala förvaltningen och de talade såväl inhemska språk som spanska. I övriga mexikanska kloster, som befolkades av spanskättade nunnor, var det nödvändigt att kunna visa upp intyg på »blodsrenhet», innan en flicka togs emot i klostret. Hon skulle tillhöra en gammalkristen familj, fri från judiska och muslimska förfäder, men också utan nära släktingar som blivit dömda av inkquisitionen. På samma sätt behövde de indianska kvinnor som skulle gå i kloster påvisa att de hade »rent indianblod» och var hövdingadöttrar. De fick heller inte ha några släktingar som dömts för »avgudadyrkan» eller för andra allvarigare brott. Det var alltså endast en relativt liten andel av de indianska kvinnorna som hade möjlighet att avlägga eviga löften om fattigdom, kyskhet och lydnad och leva i klausur.

Att det grundades separata kloster för indianska kvinnor är ett tecken på det slags apartheidpolitik som den spanska kronan försökte tillämpa i Amerika och som utforskats av den nyligen bortgångne svenske historikern Magnus Mörner. Den indianska befolkningen skulle i möjligaste mån leva avskild från andra befolkningsgrupper, inklusive spanjorer, då dessa ansågs kunna ha ett dåligt inflytande över dem. Segregationspolitiken kom att bli en

central diskussionsfråga i de indianska klostren. Trots att konventen var ämnade för indianer var grundarnunnorna spanjorskor som tidigare bott i ett annat av klostren i staden. Detta kunde möjligen de indianska nunnorna acceptera under en övergångsperiod; de hade ju ingen tidigare erfarenhet av klosterliv. Men problemet var att ytterligare spanska kvinnor fick inträda i klostret och att spanjorskor fortsatte att vara abbedissor decennium efter decennium. Dessutom bildades fraktioner på etnicitetsbasis. Segregationspolitiken tillämpades alltså inte och de spanska nunnornas tillskyndare betraktade dem som nödvändiga föredömen för de indianska nunnorna. Såväl i Corpus Christi som i Valladolid blev detta en speciellt infekterad stridsfråga under 1730- och 1740-talet. Indianska nunnor skrev till den andliga och världsliga makten med krav på att de spanska nunnorna nu skulle lämna klostren och att indianskorna själva skulle sköta om verksamheten, som det var tänkt i statuterna. Den spanske kungen stödde dem helhjärtat, men trots detta blev vissa spanska nunnor kvar och det dröjde länge innan en indianska blev abbedissa.

Grundandet av Corpus Christi 1724 hade föregåtts av omfattande diskussioner. Initiativet till att bygga klostret kom från den spanske vicekungen Baltasar de Zúñiga, som begärde in remissvar från såväl kyrkliga som världsliga instanser. Svaren innehåller många stereotypa uttryck. Vissa av författarna, framförallt franciskaner, menade att de indianska kvinnorna var goda och ödmjuka och utan tvekan skulle kunna underkasta sig klosterlivet. Andra, till exempel jesuiter, hävdade att fattigdomslöftet inte skulle vara något problem för kvinnorna; det var framförallt kyskhetslyftet som var problematiskt. De beskrev de indianska kvinnorna som dygdiga och lydiga, men de benämndes också ömkansvärda (*miserables*), något som en spansk nunna aldrig skulle kallats. Ett grundläggande argument som kunde användas både för och emot kvinnorna var att indianerna var som eviga barn. Detta kunde förstås som om de var speciellt öppna mot Gud,

ett andligt barnskap, men också som att de inte var mogna för klosterlivet och alltför styrda av nycker. Kritikerna menade alltså att de indianska kvinnornas natur var instabil och att det skulle vara en omöjlighet för dem att hålla eviga löften. Därför var det inte tillrådligt att starta ett kloster; möjligen kunde jesuiterna gå med på att inrätta ett *beaterio*, en religiös institution där kvinnorna bodde i gemenskap och avlade tidsbestämda löften. Åter andra menade att det redan fanns för många kloster i staden, men det var i och för sig ett argument som alltid fördes fram när ett nytt konvent planerades. Vid den tiden fanns redan 17 nunnekloster i Mexico City, flera av dem med hundratals invånare. Men det fanns, som sagt, inte en enda indiansk nunna.

Det saknas inte tidigare studier om indianska nunnor i kolonialtidens Mexiko. Speciellt Corpus Christi har blivit föremål för arbeten av bland andra Josefina Muriel, Asunción Lavrín, Ann Miriam Gallagher, María Justina Sarabia Viejo och Elisa Sampson Vera Tudela. Om de övriga klostren finns endast ett mycket begränsat källmaterial och därför mycket begränsad forskning. Díaz' bidrag ligger inte i att hon har lyckats finna så mycket nytt empiriskt material, utan i att hon studerar de indianska nunnorna från så många olika perspektiv och genom så många olika typer av källor. Den teoretiska medvetenheten är dessutom betydligt högre än hos samtliga tidigare forskare och språkbehandlingen är elegant, även om resonemangen kräver en koncentrerad läsare. Speciellt intressant är hennes noggranna analys av konflikterna mellan indianska och spanska nunnor och huruvida de förra skulle tillåtas vara självstyrande. Där blir det tydligt att de indianska nunnorna verkligen såg sig som *indianska* nunnor och som *cacicas* och *principales* av goda familjer, inte bara som nunnor. Díaz' huvudsakliga bidrag är att hon så tydligt analyserar kopplingen mellan etnisk identifikation, klass, kön och textproduktion. Därigenom blir boken ett väsentligt bidrag till forskningen om kvinnligt ordensliv i Latiname-

rika och om indiansk religiös praxis och kolonial identitet.

MAGNUS LUNDBERG

Tyge Krogh

A LUTHERAN PLAGUE. Murdering to Die in the Eighteenth Century

Leiden: Brill 2012, 226 sid.

På framsidan av Tyge Kroghs bok finns en bild från en avrättning. Framför en knäböjande kvinna står en präst med lyft hand. Bakom henne står bödeln med lyft svärd. Bilden är ursprungligen hämtad från ett skillingtryck och kvinnan ska vara den 22-åriga Cicilia Johansdotter, avrättad 1744 i Köpenhamn för mord på sitt barn.

Det är en väl vald illustration då, unga kvinnor tillsammans med soldater synes ha varit överrepresenterade bland dem som begick det brott Krogh diskuterar – att mörda för att bli avrättad. Något som tidigare inte noterats är hur många som, i Köpenhamn, var fängslade i exempelvis spinnhuset. Offren var också ofta barn, tre av fyra bland studiens fall. Bödeln på bilden visar på statens reaktion, där förändringar skedde i strävan efter att komma åt problemet, och prästen indikerar, liksom bokens huvudrubrik, att här finns teologiska motivbilder och spörsmål att studera. För att studera dessa används bland annat skillingtryck och uppbyggliga skildringar av beredelse och avrättning.

Att skriva historia kan ses som att klarlägga fakta och att tolka dem. Kring dessa brott presenteras en intressant och viktig faktasamling. Krogh presenterar de 144 fall han hittat i Köpenhamn under åren 1697–1789, inklusive mordförsök och det som bedömdes som påhittade brott. Fyra kriterier har använts när fallen utvalts såsom motivet eller avsaknaden av motiv eller domstolarnas tillämning av lagbestämmelser riktade mot sådana brott. Då intresset för dessa brott har tillväxt inom forskningen under senare år, är denna studie ett viktigt bidrag. Det mesta kvantitativa materialet som tidigare diskuterats kommer från Stockholm och i viss mån från

Hamburg eller finns i andra danska studier av Krogh.

Av vikt är också skildringen av de skilda lagstiftningsåtgärder som vidtogs i Danmark och vilken påverkan de – uttryckt i lagtillämpning och i samverkan med bruket av nådesinstitutet – fick på de reella straffen och brotten. De tidiga åtgärderna syftade till avskräckning genom strängare kvalifikationer och genom kombinerandet av kroppsstraff och dödsstraff. De var dock inte effektiva. Under perioden 1750–59 avrättades tio av tolv i Köpenhamn för dessa brott. De senare åtgärderna angrep problemen på andra sätt. Först skapades 1767 ett nytt straff för mord utan motiv, syftande till ett så strängt straff som möjligt som inte innehöll död och därmed inte lockade den som sökte att bli avrättad. Det innebar bland annat återkommande kroppsstraff och livsvarigt fängelse. 1768 infördes restriktioner för psalmsång, tal och prästers närvaro på vägen till avrättningen. Prästen skulle vara där för delinkventens skull, men endast som själasörjare. Avrättningen skulle inte längre ha karaktär av gudstjänst. Även om lagförändringarna tycks ha haft effekt tyder ett antal fall på att brottslingar justerade sina bekännelser så att de med visshet skulle bli halshuggna och inte drabbas av det nya straffet.

Dock visar sammanställningen av rättsfall på den problematik som ligger i att studera en motivbild. Olika personer motiverar sig på olika sätt eller inte alls och deras tankar noteras, om de noteras, på varierande sätt. De uppgivna motiven kan också misstros av rättsväsendet. Genom att gräva fram en empirisk grund och påvisa både likheter och skillnader mellan olika fall öppnar studien för fler frågor förutom att vår kunskap vidgas. En grundläggande fråga blir då, om vi här överhuvud taget har med en typ av mord att göra eller flera – de himmelslängande, de allmänt förtvivlade, de trötta på livet, de rädda för kroppsstraff, de fängslade utan hopp osv.?

Detta leder också till Kroghs viktigaste ärende vilket inte är rättsfall eller lagstiftning – det är tolkningen av morden han diskuterar mest. Till

skillnad från i sin doktorsavhandling anammar han här den av Arne Jansson framförda termen »suicidal murder» – och menar alltså att dessa brott grundläggande är att förstå som självmordsförsök. De uppmuntrades av den lutherska frälsningsläran, men det ska också ha funnits en skillnad mellan olika tider. Inte bara lutherdom utan, mer specifikt, pietism, var en viktig orsak till morderna. Den typiska berättelsen där mördarna blivit förförda av Satan att begå mord, därefter kommit till sina sinnen, förfärats och funnit tröst och frälsning i Jesus kopplas till pietismen, dess själavård och förkunnelse.

Det är gott att se en diskussion om kyrka och brott och straff som tar sin utgångspunkt i olika konfessioners soteriologi, även om det i huvudsak sker utifrån historisk forskning. Dock kan man ställa sig frågande inför ett sådant forskningsresultat som att ortodoxins präster troligen ofta betvivlade att dömda som de beredde inför döden blev frälsta, medan å andra sidan pietistiska präster med förfäran såg hur deras beredelse och förkunnelse ledde till mord. Utifrån tanken på teologi och fromhet som mordens orsak kopplas hos Krogh dess upphörande snarare till religionens förlorade makt över människors tankar än till exempelvis det faktum att avrättningar upphörde i dessa fall och sedermera mer generellt.

De teser Tyge Krogh driver här är inte nya. Tanken att mord med varierande eller okänt motiv i avsikt att bli avrättad är att se som en form av självmord kommer ursprungligen från det tyska 1700-talet, medan tanken att dessa mord har ett samband med pietismen kommer från danskt 1700-tal. De har båda en fläkt av neologi och upplysning. Frågan är om upplysningens förståelse kan hjälpa oss att förstå motiv och människor som – särskilt om de var pietister eller i allmänhet fromma – ofta inte var särskilt hemmastadda i upplysningens idévärld? Är det rimligt att förstå brottslingarnas sinnestillstånd som ett suicidalt depressivt tillstånd och att glädjen vissa visar inför sin avrättning var en glädje i att vara i fokus för allas uppmärksamhet och inte en glädje över

en väntande salighet i himlen, dessutom tydligt utlovad i avlösning, kommunion och välsignelse? Jag är mycket tveksam till tesen att 1700-talets pigor och soldater, särskilt de pietistiskt påverkade, skulle reflektera över sin kommande död med så immanenta tankar.

Samtidigt som vi inte ska glömma att detta är en ganska varierande och svårgripbar brottstyp, är den grundläggande tesen att vi här har att göra med något som huvudsakligen finns på lutherskt område, »en luthersk farsot», svår att avfärda. Krogh tar fram Wien som ett undantag, där det förekom ett antal brott av denna typ på klart katolsk mark. Enstaka fall finns även på annat håll. Man kan till exempel relatera till ett antal fall från franskspråkigt område beskrivna i forskningen – där verkar tröskeln för att se detta som ett problem för psykiatrin att hantera ha sänkts betydligt tidigare.

Den stora majoriteten kända fall verkar dock vara från Norden och norra Tyskland, men Kroghs förklaringar – vilka utgår bland annat från tanken på ett Guds krav på dödsstraff för mord – till varför detta skulle vara något typiskt för lutherska områden övertygar inte helt. Lagstiftningen och dess tillämpning varierade, men avrättningarna var vid denna tid ett vanligen återkommande inslag i samhällets liv. Att fall rapporterats från Hamburg, medan intet hörts från Bremen, där avrättningar förekom betydligt mer sällan, är kanske inte en tillfällighet? Var avrättningen – där ibland delinkventen närmast gav intrycket av att vara rövaren, lovad direkt tillträde till paradiset, eller en martyr – i lutherska miljöer mer lockande än i andra sammanhang eller finns det någon annan förklaring till att bilden ser ut som den gör?

Tyge Krogh ger oss i denna bok mycken viktig kunskap kring dansk lagstiftning, rättstillämpning och rättsfall. Han lyfter förtjänstfullt fram den teologiska bakgrunden och ställer teologin till svars i en situation där det är tydligt att teologi handlar om liv och död.

MARTIN BERGMAN

Louis A. Ruprecht

WINKELMANN AND THE VATICAN'S FIRST
PROFANE MUSEUMNew York: Palgrave Macmillan 2011,
XXX, 284 sid.

Att kunna besöka offentliga museer är en självklarhet i vår tid. Få gör sig några tankar över att sådana inrättningar inte alltid har funnits. Lika självklart är att i museet stöta på nakna, antika skulpturer som oreflekterat betraktas som vackra kroppar i marmor och som uttryck för stil och god smak. Att dessa skulpturer inte är gjorda för att betraktas som konst i utställningslokal, utan att de tvärtom är utdragna ur sina sammanhang och att de från början var gudabilder och kultföremål i hedniska kulturer, faller inte många in. Lika främmande är att tänka sig att påvedömet haft en ledande roll både i uppkomsten av de offentliga museerna och i den moderna synen på antik skulptur, samt att Vatikanens museisamlingar ursprungligen var en del av Vatikanbiblioteket.

För några år sedan hade Louis A. Ruprecht, innehavare av William M. Suttles' professur i jämförande religionskunskap vid Georgia State University, hört rykten att det i Vatikanen under 1700-talet skulle ha grundats ett *Museo Profano*. Ett museum fyllt med hednisk skulptur, mitt i den kristna kyrkans hjärta, väckte Ruprechts nyfikenhet och beslut att söka reda ut de närmare omständigheterna runt museets uppkomst.

Resultatet, efter många års arkivstudier i Vatikanen, blev föreliggande bok, där för första gången historien om hur och varför påvarna blev banbrytande för de moderna museernas uppkomst och för synen på antik skulptur som konst, inte som kultobjekt lyfts fram. Dessutom visas att konsthistorikern Johan Joachim Winkelmann spelade en viktig roll som redskap i denna utveckling. Boken är indelad i nio kapitel plus inledning och ett omfattande appendix med bilagor innehållande bl.a. dokument visande på Winkelmanns utnämningar i Vatikanen och på påvliga museigrundningar.

Med utgångspunkt från Foucaults resonemang

i *The Order of Things* där han talar om fundamentala brytpunkter i idéhistorien, vid vilka ett sätt att ordna kunskap bryter samman och efterträds av ett annat, visar Ruprecht i kapitel ett, att Winkelmanns konstsyn, där för första gången det grekiska ställdes över det romerska och antik skulptur sågs som konst, inte som kultobjekt, är exempel på just en sådan historisk brytpunkt. Från och med nu var den grekiska konsten det estetiska idealet.

I det andra kapitlet skildras kortfattat Winkelmanns biografi från uppväxten i Stendahl till dess han 1768 föll offer för en rånmördare i Trieste. Fokus ligger på hans ställning som antikexpert i det påvliga Rom, och särskilt då på hans vänskap och nära samarbete med kardinal Alessandro Albani – en av 1700-talets främsta mecenater och antiksamlare som 1761 blev kardinalbibliotekarie och därmed den som öppnade Vatikanbiblioteket med dess både litterära och visuella skatter för Winkelmann.

I det tredje kapitlet ges en översikt över påvarnas roll som museigrundare. En vanlig uppfattning är att *Museo Capitolino* och *Musei Vaticani* går tillbaka till renässansen. Sixtus IV skulle ha grundat *Museo Capitolino* genom att till Kapitolium flytta ett antal bronser som visades för allmänheten, medan hans systerson Julius II bar ansvar för ursprunget till Vatikanmuseerna genom att på den så kallade *Cortile delle Statue* i Belvedere låta ställa upp ett antal nyfunna antika skulpturer. Enligt Ruprecht däremot, rörde det sig i dessa båda fall inte om museigrundningar. Termen »museum» användes inte, och Julius II:s samling var helt privat.

Märkligt nog gör sig inte Ruprecht några tankar om hur dessa påvar såg på antiken och skulpturens roll som föremål ur religiösa kulturer. Som representant för den kristna, påvliga synen på antik skulptur lyfts i stället fram holländaren Hadrianus VI, om vilken man vet att han blev så upprörd när han konfronterades med statsamlingen i Belvedere, vilken han betraktade som en samling avgudar, att han beordrade att de ome-

delbart skulle avlägsnas. Så blev emellertid inte fallet. Statyerna blev kvar men var tillgängliga endast för en begränsad grupp betraktare. Först under 1700-talet kom påvarna att göra formella museigrundningar, vilka då blev till en central del av deras kultursatsning, *Roma Aeterna* – det eviga Rom.

Efter Westfaliska freden 1648 hade påvarnas politiska makt och inflytande drastiskt minskat och i början av 1700-talet räknades de inte längre till de huvudagerande inom den europeiska storpolitiken. För att ändå bevara påvedömet inflytande behövde man söka sig nya vägar. En sådan var som bevarare av det kristna och antika kulturarvet samt som främjare av Rom som kulturell turiststad.

År 1703 grundade Clemens XI, som i sin ungdom var medlem i den av drottning Christina grundade *Academia dell'Arcadia*, *Museo Ecclesiastico*, där man visade föremål från katakomberna. I *Academia dell'Arcadia* hade man svärmat för fornkyrkan och visat stort intresse för tidigkristen arkeologi. Den didaktiska funktionen hos såväl denna arkeologi som det nya museet, beläget i Vatikanens bibliotekskorridor och formellt tillhörande Vatikanbiblioteket, var enligt Ruprecht, att motbevisa protestanternas påstående om att företräda en mer ursprunglig form av kristendom än den katolska. Redan 1716 upplöstes emellertid samlingen. Trots detta ser Ruprecht ändå *Museo Ecclesiastico* som ett fundamentalt steg i riktning mot en förändrad syn på antiken jämfört med den syn som företrädades av Hadrianus VI. Detta är nämligen första gången som termen »museum» används i ett påvligt sammanhang. Att man använde just denna term anses anmärkningsvärt, då den i grunden är religiös och hednisk, syftande på grekiskans »mouseion» och betecknande en plats helgad åt muserna. Mest berömd av alla dessa anläggningar är *Mouseion* i Alexandria, innehållande bl.a. det berömda biblioteket. 1757 fick *Museo Ecclesiastico* en efterträdare i det av Benedictus XIV grundade *Museo Sacro*, även det tillhörande

Vatikanbiblioteket och förevisande tidig kristen konst från katakomberna. Museets didaktiska funktion underströks av Stefano Rozzis takfresk *Kyrkans triumf*.

Mellan dessa båda museer grundade Clemens XII 1734, i samarbete med Alessandro Albani, formellt *Museo Capitolino*. Detta museum blev det första för allmänheten öppna museet i världen. Här kom även en konstnärsakademi, *Accademia del nudo*, att grundas på initiativ av Benedictus XIV. Akademin var unik genom att konstnärerna där fick möjlighet att teckna av både skulpturer och levande nakenmodeller.

I slutet av 1750-talet var de påvliga antiksamlingarna, tack vare fynd vid utgrävningar i Kyrkostaten, så omfattande, att de inte längre rymdes i den ursprungliga byggnaden. I stället för att utöka på Kapitolium, beslutade Clemens XIII – även han en fint bildad man med ett förflutet vid *Accademia dell'Arcadia* – att skapa utrymme i Vatikanpalatset. I detta sammanhang var det som *Museo Profano*, formellt grundat 1761, uppstod. Clemens beslutade nämligen att de påvliga antiksamlingarna i Vatikanen skulle delas på två museer. Det tidigkristna materialet skulle visas i *Museo Sacro* och det hedniska materialet i *Museo Profano* – Vatikanens första offentliga antikmuseum. Ur *Museo Profano* uppstod under de följande decennierna *Museo Pio Clementino*, sin tids största kulturprojekt. Under 1800-talet tillkom förutom fler antikmuseer både ett egyptiskt och ett etruskiskt museum samt 1926 ett etnologiskt museum, innehållande material från samtliga påvliga missionsländer.

Den religions- och kulturhistoriska tanken bakom dessa museer anser Ruprecht vara att peka på den katolska kyrkans universalitet. Angående det romerska och det etruskiska materialet antas dessutom att deras roll även var att understryka romersk självbild.

I det fjärde kapitlet fokuseras *Museo Profano*, beläget i slutet av bibliotekskorridoren och innehållande Vatikanens samling av hednisk – från och med nu kallad profan, antik konst.

Av grundningsdokumentet framgår att museet som förebild skulle ha det museum som kardinal Albani, Vatikanbibliotekets nyutnämnde chef, byggt upp i sin romerska villa, Villa Albani. Den som kom att ordna samlingen var Winkelmann i egenskap av Albanis medarbetare i biblioteket. Winkelmanns titel i detta sammanhang var *Scittore Graecae supernumerarius*. Sammanlagt fanns det tre *Scrittori Graecae* vid Vatikanbiblioteket. Två av dem arbetade med manuskript, medan den tredje, Winkelmann, sysselsatte sig primärt med bibliotekets samling av grekisk skulptur. Efter Winkelmanns död 1768 fortsatte Albani arbetet med museet till sin egen död 1779.

I det femte kapitlet fokuseras Winkelmanns syn på antika skulpturer som vackra kroppar i marmor, inte som gudabilder. Det många gånger passionerade och erotiserande förhållningssätt till skulpturerna som Winkelmann ger uttryck för i sina skrifter, har enligt Ruprecht lett till att det sexuellas betydelse i hans konstsyn överdrivs. Winkelmann hade en tydlig homoerotisk dragning och såg den högsta skönheten som manlig. Däremot hade han inte vad som i nutid kallas homosexuell identitet. Medan sexuell identitet i nutid anses viktigt, var i stället religiös identitet det viktiga under Winkelmanns tid. Som Ruprecht något tillspetsat påpekar, tog få i Rom anstöt av Winkelmanns dragning till manlig skönhet. Öppet fritänkeri och antiklerikalitet däremot var otänkbart.

I det sjätte kapitlet fokuseras på framväxten av *Museo Pio Clementino* under Clemens XIV och Pius VI. Genom en serie nyuppförda salar förband man *Museo Profano* med *Cortile delle Statue*, kulmen av museet där de främsta skulpturerna fanns utställda. Dessutom uppförde Simonetti en trappa vilken fogade ytterligare salar, belägna i den övre korridoren, till museet. Det nya museet fick, som Ruprecht visar, ett oerhört starkt inflytande över museigrundningarna i resten av världen. För svenskt vidkommande exempelvis kan nämnas Gustav III:s antikmuseum. Från och med nu användes inte längre namnet *Museo*

Profano. Den lilla salen i slutet av bibliotekskorridoren sågs i stället mer som en sorts annex till det övriga museet.

Eftersom museet skulle vara öppet för allmänheten, försågs det även med besökshandledning. 1792 utarbetade Pasquale Massi en handledning på italienska/franska i ett format lämpligt för besökarna att bära med sig under rundturen. En tragikomisk omständighet är att denna handledning bara några år senare väsentligt kom att underlätta för den franska ockupationsarmén att veta vad man skulle plocka med sig.

I det sjunde kapitlet visas hur den antika konsten under de följande decennierna fick status av nationell kulturskatt. 1797 gick den franska ockupationsarmén över alperna. Var man än kom sändes mängder av krigsbyte till Paris. Inte minst gällde detta från Kyrkostaten och i synnerhet Rom, där Vatikanen och de stora romerska villorna plundrades. I likhet med de övriga krigsbytena kom även Vatikanens konstskatter att ställas upp i Louvren. Där kom de att ses av en internationell publik och hann göra ett outplånligt intryck, innan de efter beslut av Wienkongressen 1814–1815 skickades hem igen. Från och med nu skulle alla stater med självaktning ha offentliga konst- och antikmuseer, som alla medborgare hade rätt att besöka.

I det åttonde kapitlet behandlas en essä skriven av jesuiten Stefano Raffi och publicerad som appendix till Winkelmanns *Monument, Antichi Inediti*. Raffi ger en teologisk överbyggnad till hela museitanken genom att fokusera på den gamla kristna distinktionen mellan dyrkan («latreia»), något som endast tillkommer Gud, och vördnad («proskynese») något som kan riktas mot både helgon och döda ting såsom statyer. Avgudadyrkan var enligt Raffi, att dyrka statyerna som gudomar. För en kristen däremot var det helt legitimt att vörda dem för deras skönhet. Det var denna skönhetsdyrkan man skulle ägna sig åt i *Museo Profano* och i efterföljaren *Museo Pio Clementino*.

I det nionde och avslutande kapitlet konstaterar Ruprecht att *Museo Profano*, trots sin avgörande roll för hela den moderna museitanken, är i princip okänt utanför en trängre krets.

Genom sitt spännande, välskrivna och pedagogiskt illustrerade verk har Ruprecht lyckats förklara för läsaren att *Museo Profano* är nyckeln till hela den moderna museitanken. I 1700-talets Vatikanen var det som det profana skiljdes från det sakrala, det visuella från det textuella och slutligen det allmänt tillgängliga från det privata. Medan Vatikanmuseerna är tillgängliga för allmänheten, kräver ju Vatikanbiblioteket forskarstatus och särskilt tillstånd.

KARI LAWE

Manuel Borutta

ANTIKATHOLIZISMUS. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
2010 (2:a uppl. 2011), 488 sid.

Det är inte många doktorsavhandlingar som kommer ut i en andra upplaga. Manuel Boruttas dissertation från 2010 är ett exempel på en sådan; i den andra upplagan har smärre fel och brister rättats till. Boken har fått stort genomslag och bidragit till att föra in forskningen på nya banor. I fokus står den så kallade »kulturkampen», alltså konflikten mellan statsmakten och den katolska kyrkan under 1800-talet. Medan man i tidigare forskning vanligtvis sett kulturkampen som ett tyskt och mellaneuropeiskt fenomen sätter Borutta in den i ett större europeiskt sammanhang genom att göra en komparativ undersökning av de religionspolitiska konflikterna i både Tyskland och Italien. Den italienska kyrkokampen, vilken liksom den tyska sammanhänge med det nationella enandet, har i italiensk forskning inte tolkats i termer av »kulturkamp» utan snarare som ett utflöde av antiklerikalismen i radikala kretsar. Också på denna punkt gör Borutta alltså en nytolkning.

Såväl den italienska som den tyska forskningen

om de religionspolitiska konflikterna under 1800-talet har haft en ensidigt politisk inriktning. Borutta tar i stället sikte på de mediala diskurserna och den kulturella sfären och han har låtit sig inspireras både av religions-, medie- och genushistorisk forskning och av postkoloniala studier och den nyare känslforskningen. Källmaterial utgörs av tidningsmaterial, pamfletter, skönlitteratur, reseberättelser, lexikon, byggnadsmonument, bilder och karikatyrer jämte parlamentsprotokoll, dagböcker och brev. Borutta betonar antikatolicismens transnationella karaktär och det faktum att samma anklagelsepunkter och negativa stereotyper förekom i en rad länder och användes som redskap i politisk debatt och lagstiftning.

Den empiriska undersökningen är indelad i tre huvudavdelningar. I den första behandlar Borutta katolicismens »orientalisering», alltså synen på katolicismen som något primitivt, efterblivet och främmande, medan den andra delen ägnas åt antikatolsk smutskastning i media och diskriminering och övergrepp mot katoliker och katolska inrättningar. Genom att framställa katolska präster som perversa sexgalningar och klostren som tillhåll för lata och vidskepliga munkar och förtryckta nunnor underblåste, menar han, den liberala pressen i Italien och Tyskland antikatolska stämningar. Den bidrog därmed till det våld som katolska inrättningar tid efter annan utsattes för från mobbens sida och till statsmaktens diskriminerande lagstiftning mot den katolska kyrkan. I bokens tredje del griper sig Borutta an med att utifrån en rad konkreta exempel visa på sambandet mellan antikatolicismen, kulturkampen och sekulariseringsteorin, vilken användes som ett slagträ i dåtidens politiska debatt och som en legitimering av diskriminerande lagstiftning och politiskt våld.

En av huvudteserna i boken är att antikatolicismen spelade en viktig roll i formandet av den bild av moderniteten som alltsedan 1800-talet dominerat både i samhällsdebatten och i den

historiska och kyrkohistoriska forskningen. Katolicismen betraktades av många forskare som en bakåtsträvande kraft och i sin analys har de, menar Borutta, ofta låtit sig ledas av detta omdöme och beskrivit den repressiva politiken mot katolikerna som i princip berättigad. Detta gäller även den kritiska socialhistoriska forskningstradition som Borutta själv utgått ifrån, där man i den mån religion överhuvudtaget tagits upp behandlat den utifrån ett (indirekt) liberalprotestantiskt perspektiv, inspirerat av Max Webers sekulariseringstes.

I nationalliberala och protestantiska kretsar fungerade katolicismen som en kontrastbild till den modernitet man själv menade sig representera. Medan den tyska antikatolicismen var övervägande konfessionellt betingad hade den i det katolska Italien en uteslutande ideologisk och politisk karaktär. Men i båda fallen sammankopplades modernitet med rationalitet, nationalism och liberalism, medan katolicismen associerades med irrationalitet, internationalism och efterblivenhet. Liksom de båda historikerna Michael Gross och Róisín Healy lyfter Borutta här fram den borgerliga genusideologins betydelse. Katolicismen kopplades samman med den kvinnliga sfären, medan protestantismen respektive sekularismen framställdes som manlig.

Katolicismen blev med andra ord en stiliserad motbild till det manligt nationella, borgerligt protestantiska och framstegsorienterat kapitalistiska samhället. Borutta visar med talande exempel på hur de sekulära antikatolska diskurserna kom att utmärkas av en strävan att med fokus på biologi och genus misskreditera katolsk religionsutövning. Den katolska kyrkan anklagades för att med biktens hjälp förstöra familjelivet och undergräva makens auktoritet, präster och ordensmän beskyldes för sexuella perversiteter och övergrepp mot sina kvinnliga biktbarn och de praktiserande katolikerna framställdes som obildade eller mentalt störda. De mer moderata liberalerna var dock villiga att medge den katolska religionen ett visst existensberättigande

på villkor att den inskränktes till den »kvinnliga» familjesfären och att kyrkan underordnades den »manliga» staten. Borutta understryker här vikten av att inte överbetona de konfessionella motsättningarnas betydelse i sammanhanget och erinrar om att även konservativa protestantiska grupper drabbades av de tyska kulturkampsgärden och att dessa stöddes av liberalt sinnade katoliker.

Borutta visar övertygande på antikatolicismens starka ställning i de borgerligt liberala diskurserna i Tyskland och Italien under det »långa 1800-talet». Det hade dock varit önskvärt om han tydligare lyft fram den katolska kyrkans roll i sammanhanget. Antikatolicismen var ett utflöde av upplysningens och den liberala ideologins modernitetstänkande, men den hämtade också sin näring i den katolska kyrkans politiska anspråk och dess fördömande av såväl protestantismen som det framväxande liberala samhällssystemet. Med sina expansiva religiösa ordensliv, livaktiga lekmannarörelser och starka politiska organisationer var den katolska kyrkan en verklig maktfaktor i det moderna samhället. Att se katolikerna enbart som offer för helt fel. Det hade vidare varit önskvärt om det transnationella perspektivet gjorts tydligare genom jämförelser med andra europeiska länder och med USA. Under det senaste decenniet har det kommit en hel rad studier som tar sikte på antikatolicismen som ett transnationellt fenomen och en viktig politisk kraft.

Men dessa anmärkningar kan inte förta värdet av Boruttas monumentala undersökning, vilken erbjuder en spännande läsning med många aha-upplevelser. Boken är inte bara välskriven och skickligt disponerad utan ger också prov på en imponerande beläsenhet och förmåga att sätta in de många små berättelserna i större, meningsbärande sammanhang. Hans undersökning ger exempel på religionens betydelse i det moderna samhället. Den illustrerar samtidigt hur smutskastning och förlöjligande av en religiös grupp kunde fungera som en identitetsstärkande faktor

för andra grupper – och att det inte bara var judar som utsattes för diskriminering och förföljelser under nationalismens tidevarv. Faktum är att inte så få av de ledande antikatolska aktörerna var av judiskt ursprung.

YVONNE MARIA WERNER

Gregory Collins

MEETING CHRIST IN HIS MYSTERIES. A Benedictine Vision of the Spiritual Life
Collegeville. Minn.: Liturgical Press 2010, 381 sid.

Vad som genom historien ofta utmärkt benediktiner som teologer är deras oskolastiska vilja att skriva just en konkret, praktisk teologi, som kan vägleda i det andliga livets konst. Bland bemärkta föregångare i den genren kan nämnas sådana som fransmannen Prospère Guèranger (1805–1875), främst med hans stora verk i många band om det liturgiska året, *Année Liturgique*, men dit hör också irländaren, sedermera belgaren Columba Marmion (1858–1923), främst med hans *Les Mystères du Christ*, men också med andra verk, ursprungligen läroföredrag (Conférences) för munkarnas inskolning.

En bok i den genren har nu lagts fram också av den irländske benediktinen från klostret Glenstal, Fr. Gregory Collins, och han framhåller själv inledningsvis att han som inspirationskällor och förebilder främst har haft två betydande medbröder från det senaste århundradet, redan vordna klassiker, nämligen just den nämnde abboten i det belgiska Maredsous, Columba Marmion, och vidare den tyske benediktinen Odo Casel (1886–1948), munk i Maria Laach, han som brukar kallas för den moderna »mysterieteologins fader». Men betydligt flitigare än dessa citeras i boken de grekiska fäderna från den odelade kyrkans tid och de står tydligen författarens hjärta särskilt nära. Härav kan man då tydligt se, hur nära de östliga och västliga fäderna i sak, om än ej alltid i det språkliga uttrycket, stod varandra. De många proven på bysantinsk liturgisk diktning som anförs i boken, bekräftar

den iakttagelsen. Att också Luther och Calvin citeras en och annan gång med okontroversiella citat hör också till bilden av denne ekumeniskt sinnade benediktin. Men frågan är då, vad ett sådant citerande tjänar för ändamål, när innehållet i citaten snarast är teologiskt allmängods.

Mera förvånande är kanske, att förf. också tar sig – för en katolsk benediktin – något ovanliga teologiska friheter. Så framför han på flera ställen sin uppfattning att dopet – utan en bestämd tro – skulle kunna vara grunden för kyrkans synliga enhet, en uppfattning som otvivelaktigt har vittgående ecklesiologiska konsekvenser. Men det är ingalunda den enda läropunkten, där förf. avviker från normal katolsk, kristen ståndpunkt. Så hävdar han exempelvis att de judiskt troende »blir frälsta genom trohet till sitt förbund», det som i Nya Testamentet och den kristna teologin kallas för det gamla. Förf. avvisar bestämt att man skulle bedriva mission bland judarna. I stället borde vi be »dem» (vilka?) att undervisa oss om den »faith that pulsed through the veins of Jesus, Mary, Joseph, John the Baptist and the first Christian disciples» (s. 173). Det är kanske något onödigt med tanke på alla judar som får komma till tals i Nya Testamentet. Man ville för övrigt gärna fråga martyren, död i gaskammaren i Auschwitz 1942, och sedermera av påven utnämnd till Europas skyddspatron, alltså Edith Stein, alias karmeliten Teresia Benedicta a Cruce, om hon då inte begick ett allvarligt misstag genom att begära det kristna dopet? Var hon då otrogen mot förbundet? Genom teologiska slirningar av sådant slag kan den känslige läsaren möjligen komma att ifrågasätta, om förf. verkligen i alla stycken är en pålitlig representant för en av benediktiner vanligen omhuldad perenn teologi på den odelade kyrkans grund.

Alltnog: I bokens första kapitel handlar det om den gudomliga uppenbarelsen och här hävdar förf. på klassiskt monastiskt vis, att uppenbarelsens mest kongeniala språk är det metaforiska och bildliga (s. 51): »In approaching the mystery of the redemption it is important

to recognise that it can only be expounded in metaphors and images which set the mystery of Christ's redeeming work before us for our contemplation». Den uppenbarelsen förmedlas främst genom Skriftens sakramentala karaktär och genom mysteriets stegvisa närvarandegörande genom sakramenten, främst dopet och eukaristin, genom ikonerna och genom kyrkoårets högtider. I den andra delen behandlas så kyrkoåret, men där börjar förf., utan någon klar motivering, med »Upphöjelsen», dvs. uppståndelsen och himmelfärden. Därefter behandlas passionstiden, och här är förf. till att börja med mera angelägen om att polemisera mot den, ofta missförstådda, anselmska försoningsläran än om att presentera en mera »rimlig» teologi om innebörden av Kristi (och de kristnas) lidande. Men viktig är, å andra sidan, betoningen här och på andra ställen i boken av Treenigheten; det blir ju annars i predikandet och teologiserandet så lätt mest tal om Kristus i splendored isolation. Härefter kommer så turen till en framställning av Guds uppenbarelse i Kristus (inkarnationen, »The mysteries of manifestation») och avslutningsvis om Guds moder Maria och helgonen och deras plats i det kristna livet.

Som man ser är detta en ordningsföljd som kan diskuteras: vore det inte riktigare att på klassiskt vis följa frålningshistoriens egen ordning och låta upphöjelsen och det kommande livet bilda slutpunkten? Men detta är bara en av många frågor man vill ställa inför läsningen av denna bok, som på titelbladet utger sig för att bjuda på en »benediktinsk vision av det andliga livet». Och vad recensenten saknar är i grunden främst det enhetliga och strikt genomförda konceptet.

ALF HÄRDELIN

Per Beskow

HELGONEN. Hjältar, martyrer, heliga dårar och andra

Skellefteå: Artos 2011, 399 sid.

I denna rikt illustrerade sammanställning av kortfattade helgonbiografier författad av den

lärde docenten Per Beskow innefattas fler än 300 helgon, främst från romersk-katolsk tradition men även från kyrkor i ortodox och orientalisk kyrkotradition. Den omfattar i tiden personer som levde i Jesu närhet – den första person som presenteras är Josef av Nasaret, »jungfru Marias make och Jesu fosterfar» – fram till personer som Teresa av Calcutta och personer som saligförklarats av Benedictus XVI, som John Henry Newman (2010) och Johannes Paulus II (2011). Bildmaterialet är mycket varierat och består bland annat av tidigkristna mosaiker, ikoner, illuminerade handskrifter, renässans- och barockmålningar av kända mästare, kitschiga 1800-talstryck och fotografier.

Boken inleds med ett kort förord, i vilket författaren förklarar att urvalet av de personer som presenteras i boken bygger på rent personliga avvägningar. Han har exempelvis uteslutit helgon vars historia han anser vara alltför stereotyp berättad och som lett till att de personliga skildringarna fallit i bakgrunden. Senare i boken förklarar Beskow varför han även uteslutit jungfrun Maria. Han menar att hon både i den katolska och den ortodoxa kyrkan står i en klass för sig och skriver, kanske något förvånande, att hon därmed inte räknas samman med helgonen.

Det noteras att den sjudidiga inledningen av boken inleds med en (i mitt tycke alltför) vid definition av helgon: de är »[m]änniskor som är föremål för en särskild religiös vördnad». Beskow konstaterar mycket riktigt att helgonen intar en viktig plats i såväl den katolska som den ortodoxa kyrkan, liksom i de orientaliska kyrkorna, och menar att både den katolska och den ortodoxa spiritualiteten är mer personinriktad är den protestantiska och leder till att man i denna ser på helgonen som »förtrogna vänner». Vidare markeras vid ett par tillfällen att man inom protestantismen tidigt tog avstånd från helgonkulten och att man där är helt är inriktad mot Skriftens innehåll, även om Beskow senare i sin inledning refererar till Nathan Söderbloms

definition av helgon, nämligen att helgon är de som i sitt liv har visat att Gud lever.

Inledningen innefattar även några kortfattade historiska notiser, som att det första belägget för kristna helgonreliker (och för firandet av ett helgon på en särskild dag) är kopplat till Polykarpus' martyrium år 155, att man i den romersk-katolska kyrkan efter Andra Vatikankonciliet moderniserade arbetet med salig- och helgonförklaringar, och att Benedictus XVI infört en nyordning där saligförklaringarna numera utförs av lokala eller regionala kyrkoledningar, inte av påven. Den nämnde Newmans saligförklarades likväl av Benedictus, men inte i Rom utan i Birmingham, och Johannes Paulus saligförklarades i Rom av skälet att han var påve och är begravd i Peterskyrkan. På sätt och vis kan man se detta som en återgång till den medeltida ordning, där någon efter en lokal saligförklaring kunde räknas som helgon inom en del av kyrkan (exempelvis inom en provins, ett stift eller inom en orden) och att ett helgon först genom en påvlig kanonisation kunde firas inom hela den romersk-katolska kyrkan. Samtidigt gör Beskow några klagöranden, till exempel att firningsdagen kan vara dödsdagen, men även translationsdagen. Naturligtvis kan också kanonisationsdagen utgöra firningsdag, som för S:ta Birgitta den 7 oktober (vid sidan om dödsdagen den 23 juli).

Beskow noterar att flertalet helgon som beskrivs i volymen är män, och skriver att en orsak till detta är att kvinnorna under de första århundradena i allmänhet hade sin hemvist i privatlivets och hemmets sfär. En förändring kom dock till stånd genom att de kvinnliga ordnarna efter hand fick ett starkare genomslag och efter »1500-talets katolska reformer». Vidare återkommer författaren till frågan om protestantismens förhållande till helgonen: »Men varför har då protestantismen tagit avstånd från helgonen?» Svaret han ger är att det beror på Luthers »skarpa åtskillnad mellan gudomligt och mänskligt». Detta har enligt Beskow lett till att man sett på helgonen som »syndare som vi

andra och inte värdiga den vördnad som ensam tillkommer Gud, och de kan inte utverka hans nåd». Man kan notera att Beskow här brukar ordet »vördnad», eftersom han i stycket efter återkommer till detta, då i distinktionen mellan *tillbedjan* (»som endast tillkommer Gud och hans närvaro i Sakramentet», och *vördnad* (som ägnas Maria och helgonen). Vad som inte nämns är att man även i den lutherska kyrkan gör en liknande men om möjligt än skarpare distinktion, som blir tydligt i exempelvis *Augsburgska Bekännelsen* och den *Augsburgska Bekännelsens Apologi*. Det kan nämnas att det i den senare texten talas om att helgonen trefaldigt bör äras och i den förstnämnda att vi bör »efterlikna deras tro och goda gärningar».

Beskow tar även kortfattat upp frågan om källor och källvärde, varvid han beskriver de så kallade legenderna som de minst trovärdiga källorna vi har att tillgå och att han därför föredrar att bruka martyrakterna. Han nämner i detta sammanhang att bollardisterna redan från 1600-talet påbörjade en mer vetenskaplig behandling av material som skulle tillföras en så kallad helgonprocess.

Ännu ett avsnitt i inledningen kan kopplas till någon typ av helgondefinition. Beskow beskriver nämligen vilka »egenskaper som krävs för att någon skall räknas som helgon». Tre sådana räknas upp. Först att de blivit kallade av Gud till att tjäna honom och fullgjort detta utan att svika. Vidare skall de ha visat »heroiska dygder», dvs. hållit fast vid sin kallelse, varit trofasta, och osvikligt hållit fast vid kyrkans lära. För en saligförklaring krävs dessutom minst ett underverk, som skall ha skett efter helgonens förbön inför Guds tron. För helgonförklaring krävs ytterligare ett underverk, till exempel ett oförklarligt botande.

Den huvudsakliga delen i boken, helgonbiografierna, indelas i trettiofem avsnitt med varsin huvudrubrik. Det kortaste innefattar två biografier, det mest omfattade hela 22 biografier. Några rubriker kanske kan tyckas självklara,

som »De tidiga martyrererna» och »Senmedeltida mystiker», medan andra åtminstone i förstone kanske förvånar, som »Helgon i politiken» och »Portvakter». Det framgår inte varför denna rubriksättning valts. Vi återfinner exempelvis både »Nya tidens martyrer» och »1900-talets martyrer», samtidigt som det framgår i inledningstexten till det förra avsnittet att författaren med »nya tiden» menar perioden från år 1500 fram till vår egen tid.

Onekligen har många av de personer som beskrivs i boken haft en stor betydelse under såväl sin samtid som för efterföljande tid. En sammanställning av korta helgonbiografier som den föreliggande är därför viktig inte endast för att den väcker intresse för personhistoria utan även för helgonens receptionshistoria.

Det är tydligt att Beskows främsta intressesfär är den romersk-katolska. Det är därför symptomatiskt att det avsnitt som omfattar flest biografier är »Den katolska reformens helgon». Men även mer »allmänkyrkliga» personer, erkända »troskämpar» också i många protestantiska kyrkor, innefattas.

I en faktaspäckad framställning som denna är det nästan oundvikligt att det smyger in sig några små felaktigheter. Förutom något exempel på att

text upprepas (s. 340) finns vid ett tillfälle fel årtal angivet (s. 342: här anges att Solarus Caseys »oförstörda kropp togs upp ur graven 1887», trots att han dog först 1957), men detta förklarar inte läsglädjen. Så kan framställningen säkert även framkalla ett leende inför den katolska traditionen att koppla specifika helgon till särskilda yrkesgrupper, exempelvis att Josef av Cupertino, känd för sina levitationer – han kunde enligt Beskows uppgift ses flyga från kyrkdörren över församlingens huvuden och levitera när han hörde Jesu eller Marias namn – är skyddspatron för piloter och astronauter.

Boken avslutas med en kalendarisk översikt, ett vällovligt avsnitt med rubriken »Att läsa vidare», ett alfabetiskt register och en bildförteckning med samma uppdelning som brukas när biografierna presenteras. Någon notapparat återfinns inte. Sammantaget är denna läsvänliga och bildrika bok ett vältillkommet tillskott inom helgonlitteraturen, men mer för den fromme eller den som snabbt och kortfattat vill veta något om någon person som betraktas som helgon än för den som väntat sig ett tillskott till den vetenskapliga debatten om helgon eller helgonreception.

KJELL O. LEJON

Nordisk kyrkohistoria

BOKVERKET UPPSALA DOMKYRKA

Sex band – sex recensioner

Bokverket *Uppsala domkyrka* som utgavs år 2010 är slutresultatet av ett forskningsprojekt initierat av professor Anders Åman. Syftet har varit att skildra domkyrkans historia från medeltiden fram till starten för Helgo Zettervalls renovering 1885. Projektet har varit förlagt till Upplandsmuseet i Uppsala och har finansierats med medel från den s.k. Huseliusfonden, förvaltd av Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Vitterhetsakademien har också bekostat tryckningen. Bokverket om sex band är den hittills största publiceringen i serien *Sveriges kyrkor*.

Göran Dahlbäck, Örjan Simonsson,
Christian Lovén & Herman

Bengtsson

UPPSALA DOMKYRKA. 1, Skriftliga källor. Arkivbildning (Sveriges kyrkor vol. 227) Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 554 sid.

I serien *Sveriges kyrkor* har turen nu kommit till Uppsala domkyrka, vars historia fram till 1885 presenteras i sex volymer. Den första behandlar domkyrkans skriftliga källor och arkivbildning och har fem författare: Göran Dahlbäck, Örjan Simonsson, Christian Lovén, Herman Bengtsson och Claes Gejrot. Dessa forskare har olika specialiteter (historia, konstvetenskap och latin), men de presenteras inte närmare i förordet. Att medeltidshistorikern Göran Dahlbäck har dragit det tyngsta lasset är uppenbart, och som skall framgå nedan, har det dessvärre visat sig vara väl tungt. Dahlbäck ansvarar för två korta översikter över det medeltida skriftliga källma-

teriale och över domkyrkans organisation (den medeltida, vilket inte sägs i rubriken) och därtill de omfattande avsnitten om själva dokumenten, vilka snarare borde ha fallit på latinistens lott. Simonsson redogör för förvaltningen 1530–1885 och domkyrkan i arkiven 1540–1640. Avsnittet om domkyrkan i det skriftliga källmaterialet till 1600-talets början har författats av Lovén, Bengtsson och Gejrot. 1693 års inventarium publiceras av Bengtsson, varefter följer Erik den heliges legend på latin och i översättning.

Innehållsförteckningen ger inte tydlig information om vad som finns i volymen. Den upplyser t.ex. inte om att de skriftliga källorna – mestadels på latin men delvis på svenska – dels presenteras i form av utgåvor och (ibland) översättningar, dels åtföljs av ordlistor och register. Framför allt ordlistorna och registren är svåra att hitta med hjälp av innehållsförteckningen.

I det följande kommer jag främst att granska de utgivna latintexterna. Först vill jag dock kort kommentera de övriga avsnitten (som gärna kunde ha numrerats). Stundom föreligger bristande samordning mellan dessa. I Dahlbäcks översikt över det medeltida källmaterialet beskrivs den centrala källan *Registrum ecclesie Upsalensis*, utplagd 1344, men det är först i Simonssons kapitel om domkyrkan i arkiven (s. 26) som det klart utsägs, att detta *Registrum* förvaras i Riksarkivet, inte i domkapitlets arkiv, och vad detta beror på. Både Dahlbäcks och Simonssons avsnitt är korta, komprimerade och delvis snåriga. Kapitlet om domkyrkans förvaltning 1530–1885 innehåller starkt sammanträngd information om förvaltningsorganens skiftande uppgifter under en lång tidsperiod, vilket ibland gjort framställningen svår att följa. Dessutom finns i dessa avsnitt vissa termer och fackuttryck, som borde ha förklarats

första gången de uppträder, t.ex. »fabrica» (s. 9 och 13; avser domkyrkans byggnadskassa, något som man inte hittar i de ovan nämnda ordlistorna; förklaras dock s. 15), »bänktrum» (s. 18) och »uppenbar skrift» respektive »hemlig skrift» som bestraffning (s. 22). Sysslomannens latinska titel är för övrigt *oeconomus*, inte *oeconomicus*, vilket påstås på s. 16.

I avsnittet »Domkyrkan i det skriftliga källmaterialet till 1600-talets början» har utgivarna gjort en aktningvärd insats genom att samla ett mycket stort antal texter, som berör domkyrkans byggnadshistoria och inventarier samt begravingar. Beläggen har sammanställts genom sökning i Svenskt diplomatariums digitala huvudkartotek (SDHK), och relevanta utdrag publiceras med uppgift om tryckta utgåvor. Under rubriken »Tryckt» redovisas, något oegentligt, SDHK-nummer för utgivna dokument (å andra sidan kunde SDHK-nummer ha angetts vid alla dokument som har ett sådant).

Vissa notiser kräver justeringar. Den allra första innehåller ett citat ur Erikslegenden, som uppges tryckt av Bengt Thordeman i *Erik den helige. Historia, kult, relikier* (1954) – men som även finns i en nyare och bättre edition av Hans Aili i *Röster från svensk medeltid* (1990). I citatet figurerar ett felaktigt *arosim orientam* i stället för det korrekta *orientalem Arosiam*, som dock redan Thordeman har. Ibland återges bristfälligt utgivna texter, särskilt ur diplomariets (DS) band I, utan rättelse, vilket gör citaten obegripliga. Ett exempel är brevet 1257 1/11 (DS 445), där Birger Jarl ger föreskrifter om betalning av fattigtionde antingen i sin helhet under ett år eller med en tredjedel per år under tre år (*integre per vnum annum ante terciam per triennium*). Där måste *ante terciam* rättas till *aut terciam*. I citatet ur kung Valdemars brev 1273 28/7 (DS 570) kan man inte skylla på DS-utgivaren, som har det korrekta *in translacione reliquiarum ... martiris gloriosi*, medan vi här läser ... *glorioso*. Ofta citeras på ett sådant sätt att det syntaktiska sammanhanget inte klart framgår, såsom i 1314

21/9 (DS 1980), där citatet borde börja: *cum vxor mea ... in ecclesia maiori Vpsalie ... suam elegerit sepulturam*.

Flertalet latintexter är utgivna och översatta av Dahlbäck. Det gäller 1376 års jordebok, 1417 och 1497 års uppboräds- och räkenskapsböcker (den sistnämnda, vars språk är en märklig blandning av latin och svenska, har ej översatts parallellt) samt gods- och inventarieförteckning för domkyrkans prebendor 1443–44/1475. Helt klart hade utgivaren behövt hjälp av en professionell latinist. Editionsprinciperna, som bl.a. innebär ett överdrivet bruk av kursiveringar i upplösta förkortningar, tillämpas inte konsekvent. I stället borde diplomariets nya principer ha följts genomgående. Utgåvan av godsförteckningen bygger dessutom på en äldre, otillförlitlig transkription, som trots kontroller innehåller åtskilliga fel. Här ges enbart några exempel ur avskriften av ett brev, vars original är utgivet som DS 8213 och hade kunnat användas som korrektiv: s. 388 rad 4: *facerat*, skall vara *fecerat*; rad 23: *quedam*, skall vara *quidem*; s. 390, rad 11: *cuicuslibet*, skall vara *cuiuslibet*. Givetvis kan fel förekomma i en avskrift men måste då rättas eller i varje fall kommenteras. Även översättningarna är i behov av en grundlig revision.

Allvarlig kritik måste också riktas mot ordlistorna. De fornsvenska listorna har jag inte kompetens att bedöma, utan jag skärskådar de latinska och måste tyvärr konstatera att de inte håller måttet. I stället för att göra separata ordlistor till varje skrift borde man ha samlat allt material i en enda lista, rensat ut trivialiteter som *de, et, in, non* och bemödat sig om att göra korrekta tolkningar av viktiga ord. Nedan följer ett axplock ur den stora mängden misstag. Bland latinska ord som ges i förvanskad form finns *alter* (s. 195), *latericida* (s. 231), *consuevisse* (s. 346: verbet betyder »bruka» bara i perfektstammen; *consuere* = »sy ihop!»), *organista* (s. 349), *adiacentia, agellus, amplecti* (s. 466), *antiquatus, apparere, ascendere* (s. 467), *consecratus* (s. 469), *denarius* (s. 470), *familia* (s. 471, med betydelsen

»tjänstefolk»), *oculus* (s. 475), *originale* (s. 476), *sepultura, sequi* (s. 479), *succedere, successivus* (s. 480). Ord som översatts fel är bl.a. *licet* (s. 232, betyder »fastän»), *meus* (s. 349, betyder »min»), *annuus* (s. 466, betyder »årlig»), *taliter* (s. 481, betyder »på sådant sätt»), *viliior* (s. 482, betyder »mindre värd»). Ibland har ett ord tolkats riktigt i själva översättningen men fel betydelse angivits i ordlistan. Det gäller t.ex. *emptus* (s. 195, betyder inte »tom» utan »köpt»), *quandoque* (s. 478, betyder inte »när» utan »en gång», »förut»), *sustentacio* (s. 481, kan någon gång betyda »uppskov», men i de aktuella texterna är betydelsen »underhåll», »uppehälle»). S. 195 står felaktigt *dominus yconomus* i ordlistan i stället för *dominus yconomus* (»herr sysslomannen»), en onödig notis, eftersom båda orden redovisas var för sig. Den som vill förstå latinet i dessa texter bör sålunda bortse från ordlistorna och i stället använda ett vanligt lexikon över medeltidslatin.

Som avslutande text ges Erikslegenden. Översättningen är Hans Ailis (utgiven i den ovan nämnda *Röster från svensk medeltid*), men latintexten är obegripligt nog inte hämtad från densammes edition utan återger en gammal transkription, som här drabbats av ytterligare felaktigheter.

Trots anmärkningarna ovan vill jag betona, att det föreliggande verket vittnar om solida arbetsprestationer och innehåller mycken värdefull information. Man kan endast beklaga att det är behäftat med fler brister än man väntar sig av ett pålitligt standardverk.

EVA ODELMAN

Ronnie Carlsson, Hans Göthberg,
Göran Dahlbäck, Christian Lovén &
Herman Bengtsson

UPPSALA DOMKYRKA. 2, Domkyrkan i
Gamla Uppsala. Nuvarande domkyrkans
omgivningar (Sveriges kyrkor vol. 228)

Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 619 sid.

Boken har fem olika huvuddelar, alla med ett stort antal fina och historiskt intressanta illus-

trationer som nummerats från fig. 1 till fig. 426. Därtill kommer 17 tabeller samt käll- och litteraturförteckning. Man har valt att ha slutnoter i stället för fotnoter, och det är nog det enda rimliga med tanke på bokens layout. Tack och lov har de dock satts i genomgående löpande nummerföljd – 1 380 stycken. Något register har man däremot tydligen inte ansett nödvändigt, så nu får man tyvärr bläddra en hel del om man vill återfinna exempelvis en speciell byggnad.

Efter en kort och klagörande genomgång av den nuvarande domkyrkans byggnadshistoria behandlas i den andra huvuddelen (s. 11–64) domkyrkan i Gamla Uppsala. Framställningen i denna del är fylld av intressanta nya iakttagelser och resonemang som bör bli föremål för framtida diskussion. Ibland hade man önskat tydligare belägg för vissa påståenden, men det är inte så ofta. Det gäller exempelvis att det skulle ha funnits flera benediktinska munkkloster i Sverige i början av 1200-talet. Generellt sett rör det sig om en mycket skickligt genomförd behandling av en stor mängd svårbedömbart stoff på ett begränsat utrymme. Överhuvud taget är denna första del ett gott exempel på hur kyrkohistoria om den tidiga medeltiden i Sverige bör skrivas – noggrant, nyanserat och utifrån en stor tvärvetenskaplig kringSyn.

Det är tacknämligt att ett storverk om den nuvarande domkyrkan inte lämnat dess föregångare på annan plats utan beaktande trots de många vetenskapliga problem som är förknippade med Gamla Uppsala. Detta gäller såväl med avseende på biskopssätets uppkomst som själva kyrkobyggnaden liksom platsen som helhet och dess förkristna historia. Källäget är komplicerat och detta faktum hanteras på ett mycket nyanserat sätt och leder bland annat till slutsatsen att biskopssätet inrättades 1123 men kanske utan att den vigde biskopen alls tillträdde eller att han fördrevs före 1134. Hur som helst skulle detta innebära att Gamla Uppsala inte ersatte Sigtuna som biskopssäte, vilket hittills varit den gängse uppfattningen, som även fortsättningsvis

kanske kan ha fog för sig. Den huvudsakliga slutsatsen torde dock stå sig, nämligen att Uppsala förblev biskopssäte – men inte Sigtuna trots att det var mycket äldre – på grund av den symboliska betydelse som platsen och namnet Uppsala hade redan i Adam av Bremens historieskrivning från 1070-talet med det svårtolkade och mytomspunna hednatemplet samt det faktum att Uppsala utgjorde den mest betydande kungsgården. Klart är också att Uppsala upphöjdes till rang av ärkebiskopssäte år 1164, och vi får också veta varför, liksom varför det blev just Uppsala och inte Linköping.

Till problemen kring Uppsala (ärke)biskopssätets första tid hör också frågan huruvida det fanns ett domkapitel där från 1160-talet och av vad slag det i så fall var. Författarna stannar för att det handlade om ett regulärt kapitel av benediktinorden, tillkommet under engelskt inflytande, vilket upphörde att existera senast 1224. Också i detta avseende erbjuder framställningen nyanserade påståenden, värda att föra fortsatt diskussion omkring – det som framförs är långt ifrån självklart.

Ärkebiskopen hade en domkyrka i (Gamla) Uppsala. Den var en gång mer än dubbelt så stor som den kyrka som kan beses idag och till ytan den största av alla 1100-talskyrkor i Sverige. Författarna lockas att anta att den nog »byggdes» = stod färdig? före ärkebiskop Stefans tid (1164–1185).

De senaste rönen om platsens historia före kyrkans tillkomst presenteras utifrån arkeologiska undersökningar som gjorts såväl inne i kyrkobyggnaden som i hela fornlämningsmiljön runt omkring. Den senaste genomfördes år 2005 i samband med att kyrkan renoverades. Naturligtvis får historien om templet ett visst och nödvändigt utrymme, dock utan att författarna själva egentligen tar ställning till vad som idag kan anses vara rimligt – det kanske man kunde ha gjort. Däremot hävdar man på rimliga grunder att stenkyrkan troligen haft en föregångare av

trä, men diskussionen därom torde knappast vara avslutad med detta.

Den absolut mest omfattande huvuddelen är den som behandlar domkyrkoplatsen och den nuvarande domkyrkans omgivningar (s. 65–378). Den har i stort sett författats enbart av Ronnie Carlsson. Illustrationerna i denna del bör verkligen framhållas. De utgörs av fina fotografier från vår egen tid som ger full rättvisa åt de olika byggnadernas och monumentens färgnyanser (se exempelvis den förtätade fig. 175) och innebär samtidigt en oerhört värdefull historisk dokumentation som förstärks genom att också äldre kartor och avbildningar använts.

Framställningen i denna huvuddel är en blandning av kronologi och tematik med utgångspunkt från de olika kvarteren, byggnaderna och torgen runt domkyrkan med hänsyn tagen också till fornlämningsbilderna, runstenar och platsen Östra Aros' uppkomst (benämningen på det nuvarande Uppsala till dess att ärkebiskopssätet flyttades dit år 1273). Man har kunnat dela in stadens framväxt i tre tydliga faser fram till och med 1200-talets andra hälft. Om stadens bebyggelse gäller att dateringen av dess äldsta delar numera flyttats bakåt i tiden i jämförelse med de dateringar som gjordes under sent 1900-tal. Till följd av nya undersökningar måste det numera antas att domkyrkan är byggd på en flera meter tjock utfyllnad som hämtats från den ås som går genom Uppland, något som inte hävdats vid tidigare försök att rekonstruera den ursprungliga topografin. I denna del analyseras också den medeltida bebyggelsen, till vilken hörde bostäder för kyrkans tjänare, det vill säga ärkebiskopen, kaniker och prebendater, allt pedagogiskt inplacerat på en modern karta över stadens nuvarande bebyggelse (fig. 47). Här finns sådana för Uppsalaborna välkända hus som Söderbomska, nu med restaurang i de medeltida källarvalv som antas ha ingått i den äldsta ärkebiskopsgården från 1200-talets slut, och Skytteanum, vars västgavel utgjort en del av domkyrkans bogårdsmur, och

som sedan 1626 är tjänstebostad åt professorn i statskunskap och vältalighet.

Ett spännande resultat bland många andra blev följderna av en markradarundersökning som gjordes år 2005. Då upptäcktes en struktur öster om högkoret, som gör det sannolikt att här funnits en romansk kyrka som föregått domkyrkan. Denna tidiga kyrka kan ha varit den Trefaldighetskyrka som nämns i Erikslegenden, det vill säga kyrkan i vilken kung Erik (den helige) skall ha närvarat vid mässan innan han sårades och led döden – eventuellt genom avrättning – den 18 maj 1160.

Resultat av det här slaget presenteras noggrant mot bakgrund av uppfattningar i tidigare modern forskning men också med återgivande av längre tillbaka i tiden verksamma författares ståndpunkter, vilka nu förlorat stora delar av sin auktoritet, såsom Johannes Messenius, Johan Peringskiöld och Olof Rudbeck med flera. Detta framställningssätt ger värdefulla historiografiska insikter.

Med reformationen skedde stora förändringar som påverkade domkyrkan och dess omgivning. De synliga yttre omgestaltningarna gällde främst konsekvenserna av indragningen av kanikernas och domkyrkans egendomar till kronan men även vissa religiösa stiftelsers. Ansenliga delar av Stora ärkebiskopsgården (som låg i nuvarande universitetsparken) kom efter hand att rivas efter en brand i stället för att återuppbyggas, och materialet användes vid Gustav Vasas slottsbygge uppe på höjden. Franciskankonventet drogs in, domkapitelhuset överläts på universitetet etc. Med hjälp av kartor från 1600-talet och framåt får läsaren en intressant inblick i hur stadens och domkyrkokvarterens förändring gestaltat sig över tid, och även konsthistoriska aspekter läggs på byggnaderna, så långt detta är möjligt. Det gäller exempelvis den rikt utsmyckade portalen till det senmedeltida domkapitelhuset som ges särskilt uppmärksamhet – skulpterade partier bevarades nämligen och magasinades när huset revs 1778. Vidare presenteras och analyseras ingående

samtliga byggnader runt om domkyrkan som finns kvar än idag liksom sådana som inte längre har några spår ovan jord. Till de mer berömda hör den nuvarande Helga Trefaldighetskyrkan från omkring år 1300, det »nya» domkapitelhuset från 1746–48 med medeltida bodar i bottenvåningen på S:t Eriks gränd, vilka nu inrymmer affärer, Domtrapphuset ovanpå trappan i valvet öster om domkyrkans kor, Akademikvarnen (känd bland annat från Ingmar Bergmans film *Fanny och Alexander*) och Gustavianum.

En särskilt huvuddel (s. 379–397), också författad av Ronnie Carlsson, ägnas åt Sankt Eriks kapell som låg på nuvarande Riddartorget. Det finns idag inga spår av byggnaden ovan jord. Vilken relation kapellets läge haft till Erik den heliges dödsplats är omtvistat, och förf. lyfter fram olika och rimliga antaganden. Kapellet revs vid mitten av 1700-talet efter att ha skadats vid den stora stadsbranden 1702. Utifrån bland annat fyra arkeologiska undersökningar från 1990-talet samt år 2002 kan den slutsatsen dras, att det varit fråga om en gotisk tegelbyggnad från 1300-talets första hälft av 33 meters längd och 10 meters bredd med en sakristia på södersidan och en möjlig krypta under koret. Kapellet har varit känt sedan tidigare, men vår kunskap om det har nu utökats avsevärt.

Den avslutande huvuddelen (s. 399–579) utgör en redogörelse för de arkeologiska undersökningar som företagits i och runt domkyrkan, också den skriven av Ronnie Carlsson. Det handlar i huvudsak om en katalogartad framställning, rikligt försedd med tecknade illustrationer, som tar upp de flesta av de 173 undersökningar som gjorts under 1900- och 2000-talet och som finns förtecknade i tabellform.

Det är alltså en gigantiskt innehållsrik volym som utgör band 2 i serien. Det finns verkligen ingen anledning att framföra invändningar mot uppläggning och framställningssätt och inte heller att här nagelfara enskildheter men däremot hoppas att sådana kommer att tas upp till diskussion av experter på olika tidsepoker och skilda

typer av källmaterial. Det som man skulle önska sig vore ett övergripande, sammanfattande resonemang om domkyrkoområdets historia som helhet. Resonemang saknas det förvisso inte i den fortgående löpande texten, men på något sätt kanske de hade kunnat föras samman till en syntes, där det historiska perspektivet hade kunnat lyftas till en ännu högre analytisk nivå. Recensionen skall dock inte sluta med detta önskemål utan i stället skall den genomgående höga kvaliteten på den vetenskapliga behandlingen av de två kyrkohistoriskt högintressanta miljöerna framhållas.

BERTIL NILSSON

Christian Lovén, Herman Bengtsson & Markus Dahlberg

UPPSALA DOMKYRKA. 3, Byggnadsbeskrivning. Byggnadshistoria. Domkyrkans konsthistoriska ställning (Sveriges kyrkor vol. 229)

Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 562 sid + 26 vikta planscher i fodral.

De föreliggande delarna rörande Uppsala domkyrka utgör en helhet och skall följaktligen läsas utifrån detta perspektiv. En kortare inledning i band 2 om domkyrkans plats i dåtidens europeiska kyrkogeografi tjänar därvid som ett slags allmän introduktion.

Band 3 av den detaljerade, faktarika genomgången av denna kyrkobyggnad behandlar dess framväxt ur ett historiskt perspektiv. Med en sakkunskap som engagerar läsaren har författarteamet, med antikvarien vid Upplandsmuseet Herman Bengtsson såsom redaktör, givit en presentation av domkyrkans framväxt på dess nuvarande plats från 1270-talet fram till Helgo Zettervalls restaurering under 1885–93. Med ett engelskspråkigt sammandrag, drygt 1200 fotnoter och en fyllig litteraturförteckning – där dock bland annat samlingsverket *Uppsala domkyrka. Katedral genom sekler* (Uppsala domkapitel 1981) saknas – består denna del av drygt 560 välmatade sidor med byggnadstekniska,

konsthistoriska diskussioner av domkyrkans struktur och uppbyggnad, allt tydliggjort med ett överdådigt, generöst bildmaterial. Till denna del hör också en särskild mapp med sammanlagt 26 planscher. Äldre avbildningar och ritningar samt nyupprättade mätningar kompletteras med nytagna fotografier av såväl detaljer som helheter. Text och bild följer därmed varandra på ett nära sätt. Den som med sin sakkunskap i första hand har svarat för texten i denna del av praktverket om Uppsala domkyrka är konstvetaren Christian Lovén.

Som ett exempel på de detaljerade presentationerna väljer jag genomgången av domkyrkans sydportal. Det är den portal som varit mest utsmyckad med sina skulpturnischer, sin tvådelade arkivolt och sitt genomtänkta bildprogram – och samtidigt även olyckligtvis till underhållet kommit att bli den mest eftersatta. Författaren diskuterar sydportalens nuvarande struktur och kommenterar dess förlagor. Han framhåller att den är en av de största och mest påkostade i norra Europa. Av allt att döma fungerade den såsom domkyrkans huvudingång, där kyrkan med sin plats på åsen kom att ligga i förhållande till staden. Först senare med framväxten av västpartiet kom ingången att förläggas dit – och domkyrkan kunde därmed möta gudstjänstdeltagare och mer tillfälliga besökare i sitt längdperspektiv.

Initierat och detaljrikt får läsaren även ta del av en framställning rörande domkyrkans olika kor och altaren under medeltiden. Med olika belägg visar författaren på en mångfald altaren, som helgats åt de heliga vilka utgör Kristi kyrkas historia. Dessa altarplatser måste ha fått avgörande betydelse för både lokala gudstjänstfirare, pilgrimer och donatorer i deras upplevelse av domkyrkan såsom ett helgat rum. Förutom högaltaret i koret, ett helgakorsaltare i transepten och ett eller flera altaren i varje kor menar han att domkyrkan dessutom hade altaren vid i princip alla pelare, »helst givetvis på västsidan om dem».

Från byggnadsbeskrivningen övergår framställningen till en diskussion av domkyrkans medeltida byggnadshistoria. Läsaren får här följa domkyrkans förflyttning från (Gamla) Uppsala till av kungamakten ägd mark i Östra Aros. Avsikten var att få en mer publik plats för de stora högtidsdagarna än vad (Gamla) Uppsala kunde erbjuda. Samtidigt var uppenbarligen namnet Uppsala av så stor betydelse för upplevelsen av Ärkesätets kontinuitet att den »nya» platsen (med hjälp av ett namnbyte) var att föredra framför det i och för sig traditionsmättade Sigtuna. Man ville därtill av allt att döma knyta an till Erikslegendens berättelse om platsen för Erik den heliges död, dvs. den heliga Trefaldighetens kyrka där domkyrkans högkor nu är uppfört.

Nyckeln till förståelsen av domkyrkans äldsta byggnadshistoria ser Christian Lovén i Trefaldighetskyrkan såsom något av den första provisoriska domkyrkobyggnaden vid domkyrkans förflyttning 1273 från (Gamla) Uppsala. Enligt en översiktlig planskiss skall denna »första» kyrka ha legat innanför de nuvarande pelarna mellan domkyrkans transept och högkor; det som man av allt att döma i ett första skede lät uppföra var kapitelens nedersta delar – inledningsvis hade man ju redan tillgång till ett kyrkorum. Denna kyrkobyggnad kunde i sin tur rivas drygt hundra år senare i anslutning till S:t Eriks translationsfest.

Av särskilt intresse är diskussionen om domkyrkans vigningsdata, mot bakgrund av att den nya kyrkobyggnaden fortsatte, där den tidigare hade tagits i bruk.

Föreliggande band avslutas med en presentation av byggnadshistorien 1523–1885, dvs från tiden för Gustav Vasas trontillträde till Helgo Zettervalls omfattande restaureringsinsats. Denna del handlar mest »om bevarandet av det som redan fanns», om förändringarna i kyrkorummet efter reformationen, om hur de olika koren – framför allt då Vårfrukoret – förändrades till gravkor och om domkyrkans återuppbyggnad efter bränderna 1572 och 1702.

Som framgått är både redaktör, fotografer och författarteam att gratulera till detta välskrivna och synpunktsrika arbete. Samtidigt har Uppsala stift och domkyrkoförsamling anledning att glädjas över att man har fått tillgång till all denna historiska och konstvetenskapliga kunskap om Uppsala domkyrka.

Sedan detta är sagt kan jag emellertid som recensent inte låta bli att beklaga att diskussionen av domkyrkan som gudstjänstrum helt lyser med sin frånvaro. De nutida fotografierna från kyrkorummet är konsekvent tagna utan människor. Domkyrkan framträder därför i både text och bild som en solitär, utan samband med det ändamål – dvs. gudstjänstfirandet – för vilket denna kyrkobyggnad, liksom varje annat kyrkorum, har uppförts.

Det är frestande att tolka frånvaron av kyrkovetenskapliga, liturgihistoriska och religionspsykologiska bidrag såsom ett uttryck för den märkliga gränsdragning, som i vår tid alltjämt ofta görs mellan samhälle och kyrka. Frågor om vad ett kyrkbygge med dessa monumentala dimensioner kan ha betytt för människor under det långa skiftet mellan norrön och kristen livstolkning hade varit värda att diskutera – liksom innebörden av skiftet mellan romersk-katolskt och lutherskt gudstjänstfirande i relation till detta specifika rum. Ur ett kyrkohistoriskt perspektiv kunde det också ha varit intressant att belysa vad olika högtider – kungakröningar, biskopsvigningar, akademiska och kyrkliga högtidligheter – kan ha betytt för kyrkorummets konkreta utformning. Liksom hur ortodoxi, upplysning och pietism har påverkat rummets gestaltning.

I föreliggande framställning registreras varje konstvetenskaplig förändring med minutiös noggrannhet. Konsthistoriskt drar författarna ut linjerna mot olika möjliga anknytningspunkter. Teologiskt, liturgiskt lyser motsvarande linjer med sin frånvaro – av allt att döma för att inte heller detta storslagna projekt, lika litet som tidigare Riksantikvarieämbetets sockenkyrko- projekt, utformats på ett mer tvärvetenskapligt

sätt. Sammantaget är dock denna kyrkobyggnad trots allt mer teologi än teknik och konstvetenskap. Därför borde just konstvetare och teologer söka finna formerna för en gemensam presentation och diskussion av kyrkorummet såsom gudstjänstrum.

Det ryktas om att en avslutande del skall komplettera de nu publicerade banden. Det vore glädjande om det då kunde bli möjligt att bredda tolkningen av Uppsala domkyrka såsom det liturgiska högtids- och vardagsrum det förvisso är, tillsammans med sin historiskt präglade grundkaraktär.

GUNNAR WEMAN

Anna Nilsén & Herman Bengtsson
UPPSALA DOMKYRKA. 4, Interiörens fasta utsmyckning (Sveriges kyrkor vol. 230)
Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 422 sid.

Det fjärde bandet i bokverket Uppsala domkyrka behandlar kyrkorummets fasta utsmyckning, vilken främst innefattar byggnadsskulpturen. Detta avsnitt, som är författat av Anna Nilsén, upptar närmare 320 av bokens 422 sidor. Därefter följer två kortare kapitel som behandlar kalk- respektive glasmålningar. För dessa avsnitt svarar bokverkets huvudredaktör Herman Bengtsson.

De medeltida katedralernas byggnadsskulptur befinner sig ofta på alltför hög höjd för att man som besökare skall kunna se dem ordentligt och därmed bilda sig en uppfattning om motiven. Det är därför välkommet med en utförlig framställning som denna, vilken glädjande nog också innehåller ett rikhaltigt bildmaterial av mestadels god kvalitet. Kapitlet är uppdelat i fem större avsnitt, där korets medeltida kragstenar behandlas först. Därefter följer kapitälerna, bas- och sockelornamentiken, valvens slutstenar samt stenen. Kapitlet avslutas med några sammanfattande reflektioner.

Att Nilsén börjar med en genomgång av kragstenarna känns som ett klokt val, då dessa måste sägas vara det mest intressanta som Uppsala domkyrka har att komma med i fråga

om byggnadsskulptur, åtminstone för den teologiskt intresserade. Försök till tolkningar av de sammanlagt tolv berättande scenerna i kragstenssviten har tidigare gjorts av konsthistoriker som t.ex. Johnny Roosval och Folke Nordström, där den sistnämnde stannat för det sammanhållande temat dygder och laster. Här kan också nämnas att det hösten 2010 utkom en bok som helt ägnas åt domkyrkans kragstenar (*Kragstenarnas hemlighet* av Sven Tengström, Bengt Z. Norström och Tord Harlin). Denna har Nilsén emellertid valt att inte kommentera. Folke Nordströms tolkning kritiseras på flera punkter av Nilsén som presenterar ett eget tolkningsförslag, men dock håller fast vid tanken att det handlar om *ett* sammanhållande tema och *en* enda »programgivare», där koromgångens och altarrummets kragstenar bildar två serier avsedda för lekmän respektive präster. Nilsén påpekar att analysen bygger på det faktum att lekmännen under medeltiden inte hade tillgång till altarrummet (högkoret) och därmed inte heller till dess bilder. Detta påstående är dock en sanning med modifikation, då S:t Eriks relik-skrin var uppställt i högkoret under medeltiden och pilgrimerna bereddes tillträde dit genom två sidosingångar i kormurens norra respektive södra del. (Se t.ex. band 5, fig. 10.) Liknande exempel finns även från Linköpings domkyrka och flera engelska pilgrimskatedraler. De åtta kragstenarna i koromgången tolkar Nilsén som en serie varningar och maningar för den kristne betraktaren, men i sin iver att få motiven att passa in i ett specifikt bildprogram gör hon en del övertolkningar och bygger vissa slutsatser på tämligen lösa antaganden. Ett exempel är kragsten nr 3 i koromgången (pelare B13), där en figur sägs föreställa en överstepräst i ornat, men detta »ornat» föreställer i själva verket sannolikt en knäppanordning på klädedräkten (s. 36 f., s. 65). Likaså känns Josua-identifikationen i kragsten nr 11 inne i högkoret ytterst osäker (s. 74 ff.), då det mig veterligen saknas belägg för

denna i form av parallella bilder på andra håll i såväl Sverige som övriga Europa.

Nilsén framhåller också att hon vill lyfta fram den funktionella aspekten, men i sina analyser av kragstenarna hänvisar hon främst till »de idéer som skulle komma till uttryck i bild» och »de religiösa tankegångar som styrt bildvalet» (s. 315). Motivens eventuella koppling till de liturgiska texterna är dock en potentiell tolkningsnyckel som helt förbises, vilket är att beklaga. Även om det inte är helt felaktigt att tillmäta motiven didaktiska funktioner, så finns ändå möjligheten att nå en fördjupad förståelse av dem genom att gå till de liturgiska källorna. Om detta av tids- och utrymmesskäl inte varit möjligt, så kunde man åtminstone ha nämnt detta som en tänkbar framtida forskningsuppgift.

Domkyrkans kapital har tidigare inte varit föremål för någon mer djupgående analys och Nilsén gör här ett noggrant arbete med att försöka identifiera växter, djur och andra väsen samt att fastställa eventuell symbolik. Merparten av utsmyckningarna består dock av stiliserad växtornamentik och är ur en teologisk synvinkel inte så intressanta i jämförelse med t.ex. de ovan nämnda kragstenarna, men en del spännande motiv finns även här. Själv fastnade jag för originalkapitalet på pelare D14 mellan Vasakoret och Hornska gravkoret, där vi ser en mänsklig figur i respektive hörn. Den vänstra föreställer en skägglös ung man som står bredbent med händerna på höfterna, vilket Nilsén påpekar är ett »välkänt uttryck för stark självkänsla», men att mer inte kan sägas om denna figur (s. 138). På figurens vänstra höft (högra från betraktarens håll räknat) hänger emellertid någon form av redskap som skulle kunna vara en passare – dvs. arkitektens attribut. Kanske har vi således här en framställning av domkyrkans arkitekt! Intressant är också Veronica-motivet som är placerat på ett arkadkapital i mittskeppet (nordsidan, pelare B4). Detta härrör visserligen från renoveringarna vid 1800-talets slut, men bör enligt Nilsén vara rekonstruerat efter ett medeltida Kristusansikte.

En gipsmodell skall finnas bevarad i domkyrkans stensamling.

Beträffande medeltida kalkmålningar finns ytterst få synliga spår bevarade i dag och då främst i domkyrkans östparti. Vid Zettervalls restaurering upptäcktes medeltida målningar i tre av gravkoren: De Geer, Skytte och Gustaf Banér; i det förstnämnda koret finns i dag en hårt restaurerad svit med tolv berättande scener ur Erikslegenden. Herman Bengtsson visar på ett intressant och trovärdigt sätt hur man på 1800-talet misstolkade flera av motiven och därmed restarade dem på ett felaktigt sätt. I själva verket tycks de första fyra scenerna på östväggen ursprungligen ha skildrat scener ur S:t Olofs legend, medan de båda scenerna längst ner troligtvis föreställt jungfru Marie kröning och begravning. Även Bengtssons attribuering av det De Geerska korets målningar till Albertus Pictor känns övertygande.

Sammanfattningsvis kan sägas att Nilséns och Bengtssons framställningar visar att det finns mycket intressant att hämta vid studiet av interiörens fasta utsmyckning i Uppsala domkyrka. Tyvärr känns inte analyserna av i synnerhet korets kragstenar alltigenom vederhäftiga, vilket drar ner helhetsintrycket. Möjligen skulle man också ha kontrakterat en teolog som medförfattare utöver de båda konstvetare som svarar för denna volym. På det stora hela har författarna ändå utfört ett gediget arbete som, åtminstone bitvis, bör vara av intresse för KÅ:s läsekrets.

HANNA KÄLLSTRÖM

Herman Bengtsson, Inger Estham & R. Axel Unnerbäck; med bidrag av Sabine Sten

UPPSALA DOMKYRKA. 5, Inredning och inventarier (Sveriges kyrkor vol 231)

Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 475 sid.

Det var Torbjörn Fulton, lärare i arkitekturhistoria vid Konstvetenskapliga institutionen i Uppsala, som med stor energi och entusiasm vid

föreläsningar och exkursioner, på allvar öppnade ögonen på oss studenter inför stadens katedral. Han fick oss att inse storheten i detta byggnadsverk, inte endast med hänsyn till dess väldiga mått och dominans i stadsbilden, utan främst med tanke på dess imponerande medeltida arkitektur och konstruktion och interiört sett nästan skulpturala uppbyggnad.

Uppsala domkyrka har sedan länge studerats ingående ur en mängd olika perspektiv, men först nu har den behandlats inom ramen för inventarierverket *Sveriges kyrkor*, i sex väldiga volymer. Det femte bandet behandlar katedralens inredning och inventarier från medeltiden fram till 1885. I en allmän inledning tecknar konstvetaren Herman Bengtsson en översiktlig bild över domkyrkans inre genom seklerna, bland annat genom hänvisningar till målningar och kopparstick som framställer kunga- och drottningkröningar som ägt rum i domkyrkan. Genom hänvisning till dessa visar Bengtsson inte endast på hur bilder som dessa kan ge information om domkyrkans inredning vid en viss period, utan även hur katedralen under flera sekler fungerade som arena för inte enbart rent kyrkliga högtidligheter utan även kungliga.

I den första och mest omfattande av bandets delar behandlar Herman Bengtsson domkyrkans såväl bevarade som försvunna inredning och inventarier. Bengtsson refererar frekvent och noggrant till skriftliga källor inom olika genrer. En stor förtjänst är att han på ett flertal ställen tar udden av i tidigare forskning ofta traderade och felaktiga antaganden. Detta gäller till exempel det faktum att en av domkyrkans kalkar och patener skulle ha tagits som krigsbyte då svenskarna stormade Prag 1648. Bengtsson visar hur dessa kärl i själva verket, enligt handlingarna från den kungliga räntekammaren, hade förts till Sverige redan tidigare. Ett annat exempel är gissningar och traditioner framförda av tidigare forskning om att de stora och praktfulla altarskåp som finns runt om i Upplands sockenkyrkor skulle ha ett specifikt samband med domkyrkan.

Bengtsson pekar på att det saknas skriftlig dokumentation som tydligt pekar på sådana samband. Han poängterar därmed vikten av att inta en betydligt mer försiktig hållning i frågan än vad som tidigare varit fallet.

Författaren har förtjänstfullt lämnat grundliga källhänvisningar. I framställningen, inte minst de om kyrkliga bruk och liturgiska sammanhang i vilka de behandlade inventarierna har använts, refereras i många fall till artiklar i uppslagsverk. Här borde hänvisningar ha skett även till mera omfattande uppsatser eller monografier, för att ge läsaren tillgång till senare och fördjupad forskning.

I verkets andra huvuddel behandlar textilhistorikern Inger Estham domkyrkans textilsamling från 1200-talet till 1860-talet. Domkyrkans samling av medeltida textilier är anmärkningsvärt rik och förtjänar en sådan grundlig beskrivning och presentation i text och bild som ges här. Även om den bevarade samlingen av textilier är praktfull, betonar Estham att denna endast utgör en bråkdel av vad som en gång fanns i domkyrkan. För att ändå söka ge en bild av vad som funnits går Estham så att säga bakvägen och hänvisar till bevarat skriftligt källmaterial såsom inventarieförteckningar och testamenten.

Esthams studie bidrar till nya resultat i relation till tidigare forskning, dels genom att använda tidigare inte beaktade urkunder, dels genom att ta hänsyn till pågående internationell textilhistorisk forskning. Ett exempel på en revidering av tidigare forskning är de textilier som tidigare attribuerats till Albrikt målare eller Albertus pictor i dennes andra profession som pärlstickare. Detta gäller till exempel ett *sudarium*, ett överstycke till ett *sudarium* och ett från en alba bevarat halslin med besättningar, vilka tidigare har daterats till 1489 och förknippats med ärkebiskop Jakob Ulfsson och den heliga Birgittas dotter Katarinas translationshögtid i Vadstena, vilken leddes av nämnde ärkebiskop. Mot bakgrunden av skriftligt källmaterial och på stilistiska grunder hävdar Estham däremot att sudarier är tillverkat i

Vadstena kloster för ärkebiskop Jöns Håkansson – som hade starka band till Vadstena kloster – och hans vigning 1422 och sudarieöverstycket samt halslinet till klosterkyrkans invigning 1430.

Även om medeltiden är den epok som är rikast företrädd bland domkyrkans textilier, så härrör flera av textilierna från tiden strax efter 1500-talets mitt, även ur internationellt perspektiv, en unik och ovärderlig skatt. Det rör sig om profana renässansdräkter, de så kallade Sturekläderna, det vill säga de plagg som riksrådet Svante Stensson Sture och hans söner Nils och Erik bar vid de så kallade sturemorden på Uppsala slott 1567, anklagade av Erik XIV för högförräderi. Dessa textilier utgör med sina blodfläckar och skador intressanta exempel på hur den materiella kulturen i relation till skriftliga källor på ett konkret sätt kan bidra till att förtydliga och bekräfta bilden av ett historiskt skeende.

De liturgiska plagg som efter reformationen inte längre skulle brukas, så som dalmatikor och korkåpor, syddes under 1600-talet om, exempelvis till mässshakar och antependier. 1700-talet var för Uppsala domkyrkans del, liksom för många andra svenska kyrkor, en farofylld period vad gäller hanteringen av det medeltida arvet. Många av domkyrkans textilier förstördes eller auktionerades bort. Å andra sidan knöt Gustav III an till medeltida kyrkobruk, då han 1788 till domkyrkan skänkte en ärkebiskopsmitra. Mitran förbjöds vid Uppsala möte 1593, men ärkebiskop Uno von Troil plockade nu genom gåvan upp bruket, även om den officiellt sett inte återinfördes förrän i och med kyrkohandboken 1811.

Bandets tredje del ägnas åt domkyrkans orglar. R. Axel Unnerbäck, tidigare orgelsakkunnig antikvarie vid Riksantikvarieämbetet, konstaterar att endast litet är känt om domkyrkans medeltida orgelverk, men att skriftligt källmaterial indikerar förekomsten av sådana. Få uppgifter finns även angående en orgel som ska ha tillkommit under 1500-talet. Från 1600-tal till sent 1800-tal flödar dock källmaterialet mer

ymnigt och Unnerbäck går igenom olika orglars tillkomst, utförande och funktioner.

I en annan bilaga behandlar osteoarkeologen Sabine Sten öppnandet av S:t Eriks relikskrin år 2000 i samband med en TV-inspelning. Vid detta tillfälle fanns inte möjlighet att undersöka skelettet vetenskapligt, men Sten gör en beskrivning tillsammans med fotografier tagna vid öppningstillfället, bland annat av en tidigare inte uppmärksammas sexkantig fördjupning på kraniets hjässben, troligen tillkommen efter slag med en tidigmedeltida stridsklubba.

Detta band innehåller alltså, inom ramen för *Sveriges kyrkor*, främst konsthistoriska och konstvetenskapliga inventariestudier och är som sådana mycket väl genomförda. Den kyrkohistoriskt eller kyrkovetenskapligt intresserade läsaren kan sålunda i det sammanhanget inte vänta sig några mer ingående undersökningar av hur Uppsala domkyrkas kyrkorum med sin inredning och sina inventarier har brukats under olika perioder. Däremot utgör denna volym en mycket god utgångspunkt för vidare studier i till exempel den liturgi som har firats i domkyrkan under seklerna, den kortjänst som var en förutsättning för de nyprästviga innan de trädde in i församlingstjänst, den musik som har spelats och det fromhetsliv som har utövats i förhållande till rummet, altarna, relikerna, bilderna, föremålen och textilierna. Vi borde mot bakgrund av detta verk kunna se fram emot flera intressanta framtida forskningsprojekt!

STINA FALLBERG SUNDMARK

Herman Bengtsson

UPPSALA DOMKYRKA. 6, Gravminnen (Sveriges kyrkor vol. 232)

Uppsala: Upplandsmuseet 2010, 541 sid.

Den sjätte och sista volymen om Uppsala Domkyrka i serien Svenska kyrkor behandlar domkyrkans gravminnen och är författad av antikvarien Herman Bengtsson, verksam vid Upplandsmuseet. Volymen är rikt illustrerad.

I volymens inledning (s. 7–22), som inkluderar

illustrationer av gravplaner om fem sidor och två planer med en förteckning över gravkorens benämningar samt travé- och pelarumren i kyrkan, ges en historisk översikt om domkyrkan som begravningsplats. De oklarheter som råder om det äldsta gravbruket i det som skulle bli Uppsala domkyrka återspeglas här exempelvis genom ordval såsom: »Kan man komma fram till en delvis annorlunda tolkning», »ungefär», »får man en indikation», »troligen» och »förmodligen». Den delvis annorlunda tolkningen gäller frågan om när den nya domkyrkan togs i bruk som begravningsplats – ärkesätet flyttade som bekant från Gamla Uppsala till Östra Aros (Uppsala) 1273 – och tidpunkten blir delvis »annorlunda» om man väljer att senarelägga beskrivningen av det nya domkyrkobygget som »domkyrkan» och istället fasthåller vid benämningen »Trefaldighetskyrkan» en något längre tid – domkyrkan byggdes runt denna äldre Trefaldighetskyrka, som »troligen haft ungefär samma utsträckning som det nuvarande högkoret.» I sak handlar det alltså om samma geografiska plats och det var dit kvarlevor av biskopar och ärkebiskopar flyttades 1273. Hur som helst bör det rimligtvis vara i den nya domkyrkan som kvarlevorna skulle placeras, även om det för stunden var innanför Trefaldighetskyrkans murar. Det framkommer därmed att man numera tydligen kan skriva att begravingarna under 1270- och 80-talen i första hand bör ha ägt rum i Trefaldighetskyrkan, även om exempelvis anteckningar i *Registrum ecclesie Upsalensis*, som sammanställdes på 1340-talet, talar om att aktuella personer var begravda i domkyrkan. Samtidigt tycks Finstakoret varit i bruk redan på 1280-talet – dock framgår det inte om den redan från detta decennium brukats som gravplats. Trefaldighetskyrkan anses ha rivits omkring 1290, samtidigt som en provisorisk träkyrka uppfördes för gudstjänstfirande och som begravningsplats i det som nu är den östra delen av mittskeppet. Denna revs omkring 1380. Som författaren anger speglas domkyrkans byggnadsskeden i begravningsmaterialet.

Det medeltida testamentsmaterialet ger insikt om exempelvis gåvobruk i samband med begravning i domkyrkan och föreskrifter om anniversarier. Reformationen omvandlade som bekant domkyrkans kor och kapell till »regelrätta gravkor» för kungahuset och aristokratin. Medan kungahuset i samband med Gustav II Adolfs död valde Riddarholmskyrkan till sin nya främsta begravningsplats, tillkom ändock nya begravningskor för framstående svenska ätter i domkyrkan, samtidigt som borgare allt tydligare började bruka kyrkan som sin begravningsplats. Samtliga kyrkor öster om ån, där borgare tidigare hade kunnat begravas, hade rivits redan efter stadsbranden 1543. Professorerna blev en grupp som i sammanhanget alltmer tillkom och detta i samband med universitetets expansion efter Gustav II Adolfs donationer.

Domkyrkan kom mer och mer att kännetecknas som begravningsplats – golvet fylldes med gravhällar och till dessa tillkom de stora gravmonumenten, epitafierna, huvudbaneren och begravningsfanorna. På 1660-talet var i stort sett helgonkoren upptagna, förutom de kapell som nu kallas Fredens och Bönens kapell, som fram till restaureringen 1885–95 var fyllda med bänkar och läktare (– bänkar återfanns även i något annat kor under viss tid).

Det finns sporadiskt bevarade begravningslängder från 1574, men de mest innehållrika uppgifterna återfinns i domkyrkans död- och begravningsbok, i domkyrkorådets protokoll samt i skråstadgarna. Den äldsta kända gravplanen är från 1667, den sista från 1799.

Olika platser betingade olika kostnader och kriterier fanns dessutom uppställda för vissa platser. En förutsättning för att få köpa ett kor var exempelvis att man tjänat landet i något högt ämbete och hade en oklanderlig karaktär.

Tyvär kom den stora stadsbranden år 1702 även att drabba domkyrkan och dess gravminnen hårt. Så utgick exempelvis flera cirkulärbrev till korens ägare om att reparationer måste utföras. Några kor kom att återställas, medan andra

drogs in och såldes till nya ägare. Ett knappt sekel efter branden hade emellertid kritiken mot att gravsätta inne i kyrkan växt sig stark. Den tog sin grund i såväl hygieniska som andra skäl, exempelvis att seden byggde på äregirighet och vidskepelse. 1793 utfärdades en kunglig förordning om att man inte längre fick utföra begravningar i (eller i anslutning till) domkyrkan, med undantag för vissa änkor och änklingar som kunde jordfästas i redan befintliga gravar. Dock har vissa gravkor brukats under 1800-talet, för att upphöra i mitten av detta sekel – en gravsättning skedde 1855 (Vendela Gustava Sparre af Rossvik) och en annan så sent som 1873 (Carl Gabriel Oxenstierna af Eka och Lindö), båda i det Hornska koret. Tre undantag finns även från 1900-talet: 1908 flyttades Emanuel Swedenborgs kista från Svenska kyrkan i London till domkyrkan, 1931 gravsattes ärkebiskop Nathan Söderblom i domkyrkans högkor och drygt tjugo år senare, år 1955, placerades askan efter makan Anna intill Nathans stoft.

I samband med golvomläggningar har stenar kasserats, flyttats ut från kyrkan och omplacerats, samtidigt som ett par hela stenar från den forna kyrkogården runt kyrkan har flyttats in som golvsten. Numera återfinns ett antal stenar dolda under mittkorsmattan och domkyrkans bänkrader. Hällar med helt utplånad skrift återfinns utanför kyrkans norra västtorn, andra finns förvarade dels i domkyrkans förrådsmagasin, dels på Upplandsmuseet.

Inledningen av volymen är i huvudsak en sammanställning av tidigare forskningsresultat och ger en god och innehållsrik introduktion till begravningsbruket i domkyrkan, även om den inte tydliggör tidigare felskrivningar om exempelvis slutet på gravskicket att gravsätta inne i domkyrkan, som uppmärksammats i boken *Gravhällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem* (1997).

Framställningen över gravminnena startar med en genomgång av domkyrkans sjutton olika kor samt Fredens och börens kapell – Vasakoret först,

följt av Jagellonska koret (s. 23–249). Därefter ges en särskild presentation av Sankt Eriks grav (s. 235–249), som återfinns i det tidigare presenterade Finstakoret, en kortfattad redovisning om ett planerat gravmonument över Gustav II Adolf (s. 251–252), samt en omfattande presentation av gravhällar (s. 253–392). Till detta kommer beskrivningar av runstenar (s. 393–403), epitafier (s. 405–427), vapensköldar och huvudbanér (s. 429–439), begravningsfanor (s. 441–442) samt begravningsregalier och smycken (s. 443–451). Författaren har till sin hjälp med inskriptionerna haft professorerna Hans Helander (grekiska, latin) och Bo Johnson (hebreiska). Namnformerna är granskade av Lars-Olof Skoglund vid Svenskt Biografiskt Lexikon.

Volymen avslutas med en notförteckning som omfattar hela 1 517 noter (s. 453–493), en förteckning över källor och litteratur (som inkluderar en lista över brukade förkortningar, s. 495–503), en tvåsidig sammanfattning på engelska (s. 505–506), ett personregister (s. 507–514), samt en kommentar med tillhörande noter till äldre befintliga gravplaner över domkyrkans gravar, från 1667 års till 1799 års plan (s. 515–541). Det hade kanske tätt sig naturligare att placera den engelskspråkiga sammanfattningen sist, alternativt direkt efter den huvudsakliga framställningen.

Volymen är sammantaget av imponerande slag, innehållsrik och saklig. Den fungerar utmärkt som uppslagsverk över de enskilda gravminnena men är varken lämpad eller ämnad för sträckläsning. Den är ett mycket välkommet bidrag till den rika samling av böcker som behandlar Uppsala domkyrka, inte minst för att den är den första i sitt slag, dvs. den första som inkluderar alla typer av gravminnen i kyrkan. Gravskick och hällar återfinns exempelvis i undertecknads redan nämnda *Gravhällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem* (en lång rad av i volymen brukade gravhällsfoton togs inför trycket av den boken), men där inklu-

deras exempelvis inte gravmonument, epitafier, sköldar, fanor eller regalier.

Detrika antalet illustrationer gör onekligen den gedigna volymen läsvänlig och förhöjer det goda intryck man får av den sakliga (men av naturliga orsaker ofta korthuggna) texten. Några foton, främst på epitafierna, hade kunnat ersättas med andra av bättre kvalitet och större läsbarhet (även om texten återfinns i samband med beskrivningarna av de aktuella epitafierna), men det förtar inte helhetsintrycket. Volymen rekommenderas varmt till alla som är intresserade av Uppsala domkyrka och dess historia.

KJELL O. LEJON

Martin Berntson, Bertil Nilsson & Cecilia Wejryd

KYRKA I SVERIGE. Introduktion till svensk kyrkohistoria.

Skellefteå: Artos 2012, 410 sid.

Under ett antal decennier har det saknats en aktuell introduktionsvolym till svensk kyrkohistoria, ett tomrum som den nu publicerade *Kyrka i Sverige* är avsett att fylla. Att vi nu har tillgång till en aktuell flerbandshistorik i svensk kyrkohistoria har gjort bristen än mer påtaglig. Boken är uppdelad i tre avsnitt, vart och ett författat av en historiker med specialistkompetens. Framställningen är kronologiskt uppbyggd med en tydlig orientering mot en händelsehistoria. Detta hindrar inte kortare tematiska fördjupningar och även teologi-/idéhistoriska exposéer. Framställningen är i många stycken beroende av de respektive volymerna i *Sveriges kyrkohistoria* (1998–2005), men de tre författarna har samtidigt bemödat sig om att väva in också de senaste årens forskning. Detta återspeglas också i den användbara litteraturlista som får avsluta volymen.

Bertil Nilssons framställning av den medeltida kyrkan bygger delvis på en traditionell narrativ struktur i vilken kungamakten tillmäts stor betydelse. Gångna historikergenerationers käll-

kritiska möda ger också tydliga avtryck i framställningen. Men Nilssons medeltidsdel lyfter också fram perspektiv som senare forskning stannat upp inför, som exempelvis frågan om kristnandet av de svenska landskapen, klosterfromheten och den kanoniska rättens tillämpning.

I Martin Berntsons avsnitt, som överlag bjuder på den stilistiskt sett mest njutbara upplevelsen, möter vi såväl reformations- som tidig-modern tid. En traditionell kronologi är här uppbruten, då framställningen inte börjar, som så ofta, med Gustav Vasas trontillträde, utan där ett utdraget reformationskede spåras tillbaka till det sena 1400-talet. Även Berntsons bidrag ger läsaren talrika inblickar i sådana teman som särskilt kommit att intressera forskarsamhället.

I Cecilia Wejryds avslutande modernhistoriska del ges en innehållsrik framställning av ett alltmer diversifierat kristet liv; avsnittet rymmer också en grundläggande samfundskunskap. Wejryd ger rikhaltiga inblickar i församlingens vardagliga historia (företrädesvis inom Svenska kyrkan). Genusperspektivet är väl utvecklat och sådana företeelser som oftast varit styvmoderligt behandlade i framställningar av handboks-karakter får här sin rättmätiga plats.

Kyrka i Sverige kommer säkerligen att väl uppfylla målet att ge studenter på grundnivå en användbar lärobok i svensk kyrkohistoria. På flertalet lärosäten kommer den att ha en given plats på litteraturlistorna. Likväl kan man inte låta bli att fundera på om framställningen understundom inte är väl detaljerad för grundutbildningsstudenter. En erfaren historiker möter ett bekant och väl presenterat historiskt landskap, men hur är det för studenten med ringa förkunskaper i såväl historia som kyrkligt liv? Kanske behövs det rent av en introduktion till introduktionen?

En handbok för universitetsstudenter uttrycker med nödvändighet en dominerande historieskrivning, ett slags historievetenskapens ortodoxi. Detta ska inte få oss att glömma att det är en

av uppsjö tänkbara (och kanske lika viktiga) »historier». *Kyrka i Sverige* är i mångt och mycket en institutionens/institutionernas historia. Detta till trots låter även *Kyrka i Sverige* oss blicka in i en annan historia; en historia, inte alls obeforskad, som inte domineras av institutionella skeenden, som ser bortom eliter och normerande sanningar. Även denna vardagens berättelse förtjänar att förtäljas för nya studentgenerationer (och framtida forskare). Men det är som sagt en annan historia.

ERIK SIDENVALL

Kjell O. Lejon (red.)

DIOECESIS LINCOPENSIS II. Medeltida internationella influenser. Några uttryck för en framväxande östgötsk delaktighet i den västeuropeiska kultursfären
Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2005, 224 sid.

I november 2004 avhölls ett symposium i Linköping på temat »Internationella influenser – perspektiv på östgötsk medeltid». Symposiet genomfördes vid Linköpings universitet där projektet *Ecclesia Lincopensis* är förlagt. Bidragen har bearbetats och tryckts i den andra volymen av projektets skriftserie. (Den första volymen är recenserad i KÅ 2010 och den tredje i KÅ 2009.) Syftet med boken är enligt Kjell O. Lejons inledning att ge olika tvärdisciplinära perspektiv på de internationella influenserna på det medeltida Linköpingsstiftet. Författarna härrör både från teologiska (bibelvetenskap, kyrkohistoria, kyrkovetenskap) och från arkeologiska och konstvetenskapliga akademiska miljöer. Samtidigt är anspråket blygsamt och bidragen liknas vid »perspektivskärvor» som syftar till att både bredda och fördjupa bilden av det medeltida Östergötland.

I de åtta bidragen får vi både inblick i pågående projekt och synteser baserade på tidigare forskning med anknytning till Linköpingsstiftet. I samtliga fall tillför bidragen ny kunskap till

kännedomen om de internationella impulserna i stiftet.

I Sven-Erik Pernlers bidrag uppmärksammas lärdomshistoriska perspektiv med fokus både på den lärdomsförmedling som skedde i skolor och ordenshus och på östgötars studieresor på kontinenten. Han beklagar samtidigt att utgångspunkten för boken, liksom i den första volymen i denna serie, utgörs av Linköpings stift med de gränser det idag har inom Svenska kyrkan, eftersom detta innebär att Gotland inte räknas in i stiftet. Visby stad var både genom sitt strategiska läge i Östersjön och genom sina många skolor och kyrkor ett viktigt lärdomscentrum i medeltidens Linköpings stift.

I sitt bidrag om spiritualitetshistoriska perspektiv stannar Alf Härdelin till vid fyra stationer genom vilka han vill uppmärksamma några karaktäristiska drag i den spiritualitet som kunnat observeras i det medeltida Östergötland. Den första stationen utgörs av *Alvastrabomilariet*, en handskrift från början av 1200-talet som bland annat innefattar ett antal homilier över några evangelieläsningar. Härdelin stannar i sin andra station hos dominikanerna och det bidrag deras predikotradition utgjorde i det medeltida Sverige. Här uppmärksammas dominikanen Petrus av Dacia vars verk Härdelin, med ironisk underton, menar har fått sin uppmärksamhet genom att den behandlar andlig kärlek till en kvinna, »och vad allt kan inte göras av ett sådant ämne, särskilt om man är påverkad av Freud?» (s. 41). Härdelin betonar vikten av att i mindre utsträckning studera Petrus som person och i större utsträckning lyfta fram hans roll som förmedlare av samtidens mystiska spiritualitet. Härdelin uppmärksammar också *Speculum Virginum* (Jungfruspegel), en text som nedtecknades på tyskt område under 1100-talet och fanns i Alvastra kloster åtminstone på 1340-talet. Slutligen uppmärksammas influenser av nederländsk och böhmisk fromhetstyp som var populär mot slutet av 1300- och under loppet av 1400-talet.

I sitt bidrag om de kyrkorättsliga perspektiven belyser Bertil Nilsson antologins tematik genom en undersökning av ämbetsrätt, sakramentsrätt samt kyrkotukt och straffrätt i skärningspunkten mellan den internationellt gällande kyrkorätten och östgötska rättskällor i form av *Östgötalagen* och ett antal synodalstatuter. Huruvida det fanns avvikelser från de rättsliga föreskrifterna i den judiciella praxis som tillämpades i Östergötland står visserligen inte i fokus i artikeln, men däremot ger författaren flera exempel på att östgötsk lagstiftning ibland kunde avvika från de internationellt gällande rättsliga idealen. Som exempel kan nämnas att i tillsättningen av församlingspräster hade lekmän enligt Östgötalagen ett större inflytande i processen än vad som hade förespråkats inom den gregorianska reformrörelsen där idealet var att biskopen själv ansvarade för sådana tillsättningar utan inblandning från lekmän.

Den i sidantal räknat kortaste artikeln i antologin är Margareta Nockerts bidrag om textilhistoriska perspektiv. Nockert visar hur de omkring sextio bevarade medeltida kyrkliga textilföremålen, varav en stor del är tillverkade av italienskt siden, rymmer fler internationella impulser än enbart det italienska.

I Göran Tagessons och Hanna Menanders bidrag belyses den monastiska kulturens materiella och rumsliga betydelse med viss anknytning till internationella förhållanden. I bidraget får vi också inblick i Riksantikvarieämbetets – när boken författades – aktuella Slättbyggsprojekt som initierades på grund av en utbyggnad av järnvägen mellan Mjölby och Motala och pågick mellan 2000 och 2005. I projektet ingick en utgrävning i de östra delarna av staden Skänninge, bland annat det område där dominikankonventet S:t Olof låg.

Göran Tagesson framhåller den betydelse som franciskankonventet i Linköping, som enligt nyare rön skall ha legat i stadens södra del, kan ha haft för urbaniseringsprocessen i staden. På ett likartat sätt relaterar Hanna Menander S:t

Olofs materiella kultur till den urbana miljö som staden Skänninge utgjorde.

I de tre sista artiklarna uppmärksammas tre kyrkliga dignitärer som var verksamma i Linköpings stift vid tre olika tidsperioder: dominikanbrodern Petrus de Dacia på 1200-talet, Linköpingskaniken Magister Mathias på 1300-talet och biskopen Hans Brask på 1500-talet.

I sin artikel om Petrus de Dacia, som brukar beskrivas som »Sveriges förste författare», riktar Kjell O. Lejon i enlighet med antologins tematik uppmärksamhet mot dennes internationella sammanhang och nätverk. Lejon tar sin utgångspunkt i Petrus' dominikanska ordenssammanhang, i vilket en transnationell orientering var en självklarhet. Petrus kan därför användas som ett titthål för hur internationella impulser kunde finna sin väg till Östergötland.

Håkan Ulfgard har en likartad ansats i sitt bidrag om hur europeiska bibelutläggningstraditioner kan belysa innehållet i det största verk Magister Mathias författade, *Expositio super Apocalypsim*. I detta verk beskrev Magister Mathias sin egen tids moderna teologi och dess filosofiska orientering som Djävulens sätt att skada kyrkan. Sättet att blanda in filosofi i teologin gör enligt Mathias att man skymmer Gud och därmed i praktiken ersätter teologin med mänsklig visdom. Intressant nog uppmärksammar Ulfgard att Magister Mathias trots denna skarpa positionering faktiskt utgår från det aristoteliska sättet att dela in sin text i innehåll, avsikt och framställningssätt (som motsvarar termerna *materia*, *intencio* och *modus* inom aristotelisk systematik).

I bokens sista bidrag ger Per Stobaeus inblickar i sitt då pågående avhandlingsprojekt om Hans Brask. Texten behandlar olika delar av Brasks verksamhet med enstaka återkommande anknytningar till internationella perspektiv. Stobaeus lyfter fram hur Brask tog emot och i Linköpings stift kunde förmedla internationella impulser både genom förmedling av litteratur (vilket kunde gälla såväl anti-lutherska polemiska teologiska

utredningar som riddarromaner), användandet av ordspråk och genom att bjuda på utländska maträtter. Det går hos patrioten Brask samtidigt att skönja en spänning mellan utländskt och inländskt, något som blev påtagligt i bemötandet av den evangeliska rörelsen. Brask kunde beskriva den evangeliska läran som något som »utlänningar» förde in i Sverige, men åberopade samtidigt »utländska» kejsrerliga påbud för att bemöta samma läras inflytande.

Sammanfattningsvis tillför boken både nya perspektiv på och kunskaper om internationella impulser i det medeltida kyrkolivet i Linköpings stift. Visserligen hade bokens tematik kunnat belysas på ett något tydligare sätt i vissa av artiklarna, men samtidigt går det efter läsningen att ställa samma fråga som Alf Härdelin, med en lite ironisk underton, framför i sitt bidrag: »Finns det på det området *något* som *inte* är resultatet av internationella influenser?»

MARTIN BERTSON

Elin Andersson (ed.)

RESPONSIONES VADSTENENSES.

Perspectives on the Birgittine Rule in Two Texts from Vadstena and Syon Abbey.

A Critical Edition with Translation and Introduction (Studia Latina Stockholmiensia 55)

Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis 2011, 260 sid.

Redan från början i birgittinordens historia fanns det en diskussion om brödernas ställning i ordens kloster, som enligt regeln är »främst avsett för kvinnor» (RS I.44). Utgjorde bröderna en kommunitet på jämställd nivå med nunnorna, eller var de snarare att uppfatta som prästerliga assistenter åt dem? Saken har diskuterats bland sentida forskare, men också bland birgittinerna själva under medeltiden. Föreliggande edition ger inblickar bland annat i denna senare, inombirgittinska diskussion. Det är språkvetaren Elin Andersson som förra året disputerade i latin på en avhandling med titeln *Responsiones Vad-*

stenenes. Perspectives on the Birgittine Rule in Two Texts from Vadstena and Syon Abbey.

Boken är en edition och översättning av två hittills otryckta texter, som tar upp de tidiga relationerna mellan birgittinklostren Vadstena och Syon i England. Den första och mest omfattande texten, *Responsiones*, är en samling frågor och svar som rör tolkningsproblem i regeln och andra uppenbarelser. Till större delen är de ett resultat av engelska bröders besök i Vadstena år 1427. Den andra delen, *Collatio*, är en helt och hållet engelsk produkt, men kan ha givits till bröderna i Vadstena vid besöket 1427. Elin Andersson visar att texten förmodligen är skriven av benediktinabboten John Whethamstede, som tycks ha varit Syonbröderna behjälplig med brevskrivning och annat.

Collatio återger Syonbrödernas ståndpunkt i frågan om nunnornas och abbedissans ställning i klostret, nämligen att det endast finns ett enda regelrätt konvent i klostret, nämligen systrarnas, och endast en ledare för klostret, abbedissan. Bakgrunden till denna position var att birgittinerna under 1420-talet hade ifrågasatts. Påven förbjöd under en tid bruket med två konvent i klostret. Förbudet upphävdes dock 1423. Under inflytande av ett par italienska kanonister hade de engelska birgittinerna kommit fram till att bröderna i ett birgittinkloster inte hade något eget konvent, utan fanns i klostret som assistens åt systrarna i det andliga. På det sättet hoppades de kunna undgå kritik från ordens motståndare, en kritik som annars skulle kunna hota ordens privilegier. I England blev snart synen accepterad att uppfatta birgittinpräster som systrarnas kaplaner.

Vadstenabröderna hade emellertid en helt annan uppfattning, vilket framträder i deras svar på engelsmännens frågor i *Responsiones*. Emfatiskt argumenterar Vadstenabröderna för att det finns två konvent i klostret. De citerar Birgittas regel som säger: »Och man skall veta, att dessa bröder aldrig kan vara flera i klostret än tjugofem» (RS 13.161). Deras kommentar är

att om det endast funnes ett enda kloster, skulle bröderna få leva tillsammans med systrarna, vilket vore absurt och skandalöst. »Det är uppenbart att regeln här inte talar om systrarnas kloster utan om brödernas. Därav följer alltså, vilket uttryckligen framgår av regeln, att bröderna är munkar, eftersom de bor i sitt eget kloster och är regulära» (s. 76, r.14ff). Flera andra citat ur regeln anför också till stöd för uppfattningen att det finns två regelrätta konvent eller kloster i den birgittinska klosterstrukturen.

En fråga i *Responsiones* behandlar val av abbedissa i klostret, där de engelska birgittinerna menade att det enbart är systrarna som väljer. Enligt deras uppfattning finns det ju endast ett konvent. Även Birgittas regel nämner i detta sammanhang endast ett konvent: »Abbedissan skall väljas av konventet med biskopens råd» (kap. 14). Vadstenabröderna menar dock i sitt svar att »konvent» i singularis ofta i regeln syftar på båda konventen, alltså hela klostersamfundet. Abbedissan bör således väljas av både bröderna och systrarna. Som argument anför Vadstenabröderna att även bröderna avger sina lydnesslöften inför biskopen i likhet med systrarna, och de citerar Alfonso av Jaen som säger: »det tycks som att valet kommer att beröra samfundets båda parter, eftersom det som berör alla, bör godkännas av alla» (s. 72, r. 5ff) .

I detta sammanhang gör Vadstenabröderna en intressant jämförelse mellan abbedissans ställning i klostret och generalkonfessorns. Texten säger om abbedissan: »when she has been elected, she is confirmed by the bishop and thus becomes the head of the monastery» (*Electa vero ab episcopo confirmatur et sic caput monasterii efficitur*) (s. 72, r. 18f). På motsvarande sätt, säger texten, skall generalkonfessorn väljas av båda konventen, »and thus becomes the leader of the monastery» (*et sic caput principale monasterii constituitur*) (s. 72, r.22). Genom att översätta *caput principale* i den andra meningen med »leader» får inte Elin Andersson fram parallelliteten som finns i de båda meningarna. Därför

vore en mer ordagrann översättning att föredra, som till exempel: »and thus becomes the principal head of the monastery». Med andra ord, har klostret två ledare, och en av dem är överordnad den andra. Men det är inte abbedissan som är den förnämsta ledaren utan generalkonfessorn!

Motiveringen att göra generalkonfessorn till klostrets förnämsta huvud kommer längre fram i texten, där det heter att medan abbedissan är ledare i timliga ting, så är generalkonfessorn ledare i andliga ting; »hans auktoritet är så mycket större, lika mycket som det andliga övergår det timliga i betydelse» (s. 82, r. 16f). Vadstenabröderna hänvisar här till Birgittas regel (kap. 14), där konfessorn i kraft av sitt ämbete får vidmakthålla orden i tillbörligt skick utan att behöva fråga abbedissan (s. 82, r. 19ff).

Ytterligare argument för generalkonfessorns överordnade ställning finner Vadstenabröderna i den heliga Skrift. Abbedissan representerar ju Jungfru Maria i klostret, som – enligt Birgittas regel – var »huvud och drottning för mina apostlar och lärjungar» (RS 14.167). Bröderna vill inte bestrida att Kristus älskade sin moder mer än alla andra, men påpekar: »ändå anförtrodde han inte uppsikten över kyrkan och kyrkans nycklar åt henne, utan han överlämnade åt Johannes att ha uppsikt över sin moder [jfr Joh 19:26f] och åt Petrus att styra kyrkan [jfr Matt 16:19]» (s. 85, r. 2f). Vadstenabröderna tillämpar inte uttryckligen detta på Birgittinklostret, men innebörden verkar vara att generalkonfessorn innehar både Johannes' och Petrus' roller i klostret och blir därför det förnämsta huvudet.

Bruket med generalkapitel i birgittinorden kan väl ses som ett uttryck för synen på generalkonfessorns roll som överordnad, när det gäller den övergripande policyn. Abbedissorna kunde överhuvudtaget inte vara närvarande vid generalkapiteln, eftersom de var förbjudna att lämna klausuren. Ett sådant generalkapitel, som Elin Andersson nämner, var det som ägde rum i Vadstena 1429. Symptomatisk nog deltog dock inte Syonbröderna i det mötet. Själva idén med

generalkapitel stred mot deras uppfattning om ett birgittinklosters struktur.

En slutsats som man kan dra är att det i de birgittinska klostren fanns betydande skillnader när det gäller viktiga ting, såsom brödernas ställning och identitet. Detta ledde till spänningar både inom och mellan klostren. Men det är tydligt att den birgittinska traditionen från början kunde rymma olika koncept.

Det finns hela 170 frågor och svar i *Responsiones* som reglerar livet i klostret. Sammantaget ger de en god bild av hur det dagliga livet innanför klostermurarna fungerade. Elin Anderssons edition och översättning ger ett värdefullt bidrag till kunskapen om birgittinordens historia och är samtidigt en utgångspunkt för vidare forskning.

INGVAR FOGELQVIST

Marie Ohlsén

KROKEKS KLOSTER – franciskanernas skogskonvent

Linköping: [Linköpings universitet] 2011, 94 sid.

I Kolmårdsskogarna, alldeles vid gränsen mellan Östergötland och Södermanland, låg under drygt hundra år ett franciskanskt kloster, Krokeks kloster. Det fick med all sannolikhet namn efter den krokiga ek som fram till att den knäcktes av en storm natten till juldagen 1902 var ett välbekant gränsmärke. Krokek blev också namnet på socknen. Detta kloster – eller rättare konvent – har inte varit okänt för forskningen, men har nu för första gången blivit föremål för en monografi. I boken används oftast begreppet kloster, även om franciskanernas gemenskaper inte hade byggnader med klausur. Begreppet kloster användes dock redan i de medeltida skriftliga källorna, liksom i senare litteratur, så det har god hävd.

Författaren Marie Ohlsén är avdelningschef för arkeologi vid Östergötlands museum. Boken är resultat av ett flerårigt forskningsprojekt som initierats och samordnats av Ulf Svensson, känd som grundare av Kolmårdens djurpark. Det har

genomförts i Krokeks hembygdsförenings regi med stöd av en rad föreningar, institutioner och fonder där Östergötlands museum och Linköpings universitet varit särskilt betydelsefulla.

Boken visar på att det finns ett starkt lokalt intresse för det kyrkliga kulturarvet, och att resultatet kan bli gott när lokalhistoriker och akademi får mötas i projekt. Sedan 2004 har detta projekt resulterat i många tidningsartiklar, föreläsningar och visningar som har befast intresset för den sällsynt vackra platsen vid den gamla landsvägen mellan Svealand och Götaland.

Boken om Krokeks kloster är skriven för en bred publik, och är generöst försedd med vackra färgbilder, de flesta tagna av författaren själv. Författaren vill i boken, som är försedd med notapparat, sammanfatta gammal och ny kunskap om klostret.

Varför byggde då franciskanerna, som i regel höll till i städerna, ett konvent mitt ute i storskogen? Krokek är ovanligt men inte unikt. I Norden fanns franciskanska utmarkskonvent på Torkö i Blekinge och på Kökar i den åländska skärgården. En gemensam nämnare för Krokek, Torkö och Kökar är att platserna ligger nära färdvägar och att det fanns goda förutsättningar att ta emot gäster och predika för dem. Så blev också Krokek långt efter klostertiden känt för sin gästgivargård.

När Elias Brenner besökte platsen år 1707 beskrev han den sålunda: »Orten i sig är intet obehaglig, helst emedan hela Kolmårdsskogen på bägge sidor om klostret består av vild skog, höga stenklippor samt ofruktsam jord, där ingen människa bor: varemot vid klostret finns åkrar, ängar och annan nyttig betesmark.»

Krokeks kloster nämns första gången i ett donationsbrev från den 7 januari 1440 då riddaren Holmsten Johansson (Rosenstråle) gav fyra mark till »Kloster Krokeekina». Det finns anledning att tro att klostret grundades under något av de föregående decennierna.

Klosterområdet har under undersökningsperioden genomgått markradarundersökningar.

Redan 1634 hade klosterkyrkans grundmurar upptecknats av den antikvariske forskaren Jonas Rhezelius. Markradarundersökningen visar stor överensstämmelse med Rhezelius' uppmätning. Långhuset beräknas ha varit ca 27 meter långt och 21 meter brett. Koret var 16 meter långt och 9 meter brett. Storleken överensstämmer väl med andra franciskanska kyrkor i Norden, där t.ex. Ridдарholmskyrkan i Stockholm, byggd som franciskansk konvents kyrka, är 47 meter lång. Kyrkan var byggd av tegel; ett fascinerande resultat av de arkeologiska utgrävningar som genomfördes var att finna korets vällagda tegelgolv. Det fanns alltså goda möjligheter att predika för många i kyrkan vid den krokiga eken.

Även om klostergrunden skadats vid vägomläggning, så finns det goda förutsättningar att rekonstruera klosterkyrkans utseende. Illustrationer i boken visar med all önskvärd tydlighet att kyrkan måste ha varit en imponerande syn på sin plats. Grundmurarna har tydliga likheter med bevarade franciskanska kyrkor i Ystad och Horsens.

När det gäller övriga delar av klosterområdet så är möjligheterna begränsade att fastställa byggnadernas utseende och storlek, men Ohlsén gör vissa antaganden efter jämförelser med de franciskanska konventsbyggnader som är kända, både de bevarade i Ystad och genom utgrävningar.

I skildringen av franciskanernas historia lutar sig Ohlsén tungt mot Henrik Roelvinks bok om *Ridдарholmens kyrka och kloster* (2008). Detta har gjort att det på s. 32 finns en uppgift om att kung Birger Magnusson år 1302 kröntes i franciskanernas kyrka i Söderköping. Uppgiften tyder på en överbetoning av franciskanernas insats, ty kröningen ägde enligt t.ex. Sven Ljungs bok *Söderköpings historia intill 1568* (1949) rum i stadskyrkan S:t Laurentii. En annan mindre anmärkning är att bilderna av Franciskus från Sigtuna och Arboga på s. 27 sannolikt blivit omkastade.

Med det här projektet och den här boken har

Krokek blivit ett av våra bäst dokumenterade landsbygds kloster. Gammal kunskap har sammanfattats och ny kunskap har kommit fram. Kanske kan boken inspirera till nya forskningar om andra klosterplatser?

CARL-JOHAN IVARSSON

Hanna Källström

DOMKYRKAN SOM ANDAKTSMILJÖ UNDER SENMEDELTIDEN. LINKÖPING OCH LUND (Bibliotheca Theologiae Practicae 89)

Skellefteå: Artos 2011, 367 sid.

Den 30. september 2011 forsvarte Hanna Källström sin avhandling *Domkyrkan som andaktsmiljø under senmedeltiden i Linköping och Lund* for den teologiske doktorgrad ved Lunds universitet. Som fakultetsopponent fikk jeg da gleden av å diskutere en rekke metodiske spørsmål omkring studiet av middelalderens fromhetsliv med den kompetente og velopplagte doktoranden. I det følgende vil jeg kort redegjøre for avhandlingens oppbygning og anliggender, og deretter gjengi de kritiske hovedpunktene fra min opposisjon.

Som det fremgår av avhandlingens tittel, har Hanna Källström et tverrfaglig utgangspunkt og siktemål med sitt arbeid: hun ønsker å studere legfolks fromhetsliv slik det foregikk i domkirkens arkitektoniske rom i senmiddelalderen. Som *cases* for en slik undersøkelse har hun valgt katedralene i Linköping og Lund, først og fremst fordi det fra begge disse to kirker finnes et forholdsvist rikt dokumentarisk og materielt kildemateriale. Kildesituasjonen har også vært bestemmende for avhandlingens kronologiske avgrensning til det 15. og tidlig 16. århundre. Det er bare i kilder fra etter 1400 det finnes opplysninger om kirkerommets innredning og konkrete fromhetsøvelser. Reformasjonen danner en naturlig avgrensning forover i tid.

Avhandlingen er lagt opp som en systematisk gjennomgang av de to domkirkenes mangfold av kapeller og altere med ulike innvielser, bilder, skulpturer og andre gjenstander. Alt dette blir

undersøkt i lys av lekfolks fromhetsøvelser og bevegelser i kirkerommet. Avhandlingen behandler altså senmiddelalderens kirkeinteriør og utsmykning i *relasjon til fromhetspraksiser*. Dermed befinner arbeidet seg i skjæringspunktet mellom teologi, religionssosiologi og kirkehistorie på den ene siden og kunst- og arkitekturhistorie på den andre. Et nøkkelbegrep for undersøkelsen blir det som også er kjerneordet i avhandlingens tittel: »andaktsmiljø», et begrep som betegner det arkitektonisk og kunstnerisk tilrettelagte kirkerom der private så vel som kollektive fromhetsøvelser fant sted uten for Kirkens faste liturgi.

For å studere dette »andaktsmiljø» går Källström til en gruppe primærkilder som tidligere har vært lite brukt i den kunsthistoriske forskningen, men som kan gi til dels detaljerte opplysninger om kirkerommets utsmykning og utstyr og bruken av dette: nemlig *avlatsbrev* fra senmiddelalderen. I prinsippet kunne bare paven utstede avlatsbrev, men med visse begrensninger kunne retten også delegeres til kardinaler og biskoper. Avlatsbrevene gir ettergivelse av den syndestraffsomerilagt den troende gjennom bots-sakramentet, dersom den troende gjennomfører bestemte fromme handlinger, gjerne til bestemte tider og på bestemte steder. Slike fromhetsøvelser kunne innebære å be visse bønner, ofre voksløs eller lignende ved visse altere eller foran visse bilder, eller de kunne innebære å gi pengegaver til kirkelige bygge- eller utsmykningsprosjekter. Avlatsbrevenes beskrivelser av slike praksiser dokumenterer eksistensen av bilder og andre som nå ofte er tapt. Ikke minst gir brevene også innblikk i disse bilders og alteres foreskrevne bruk. I tillegg til avlatsbrevene benytter Källström seg av andre skriftlige kilder som donasjonsbrev og testamenter. I tillegg er selvfølgelig domkirkene selv, deres bygningsarkeologi og deres bevarte inventarstykker fra senmiddelalderen sentrale kilder i undersøkelsen, selv om begge kirkene har undergått store endringer, og svært mange av det

dokumenterte senmiddelalderske inventaret er gått tapt.

Källström bygger opp sin studie i åtte kapitler. Etter et innledningskapittel der hun redegjør for arbeidets formål, materiale og metode, og dessuten skisserer en noe knapp og utilstrekkelig forskningshistorikk, følger to kapitler som risser opp den historiske bakgrunnen for det materialet hun skal undersøke. Kapittel 2 gir en oversiktlig og ryddig redegjørelse for den romerske kirkens avlatsinstitusjon, og for de senmiddelalderske avlatsbrevenes utforming. Kapittel 3 søker å gi en generell beskrivelse av senmiddelalderens fromhetsliv. Källström har gitt seg selv en vanskelig oppgave ved å håndtere dette enorme feltet på knapt 13 sider, men berører likevel viktige tema som ulike andaktsformer, andaktslitteratur, billedfromhet og billedtyper det var knyttet avlatsprivilegier til. Deretter følger to kapitler som tilsammen utgjør over en tredjedel av avhandlingens volum og danner det empiriske tyngdepunktet: Kapittel 4 gjennomgår de skriftlige og materielle kilder til andaktsmiljøet i Linköping domkirke, og kapittel 5 gir en tilsvarende gjennomgang for Lund. Disse to kapitlene er identisk strukturert. Källström har organisert sitt materiale metodisk utfra fire kategorier: steder, tidspunkter, gjenstander (föremål) og billedmotiver av betydning for lekfolks fromhetsliv. Av resultatene som således fremkommer, er det kanskje særlig grunn til å nevne den mangefasetterte pasjonsfromheten og kulten omkring Det hellige kors i Linköping, samt de to lokale helgengravene og spesielt promovringen av den hellige biskop Nils Hermanssons kult. I Lund er andaktsmiljøet preget av de mange alterstiftelsene til Jomfru Maria, hengivenheten til Corpus Christi og den store relikvievissningsfesten med tilhørende markedsdager. Etter den grundige materialpresentasjonen i kapitlene 4 og 5, følger en *sammenligning* av de to andaktsmiljøene i kapittel 6. Denne jamførende redegjørelsen inneholder også utblikk til relevant sammenligningsmateriale fra andre kirker i Sverige og ellers

i Europa. De to siste kapitlene i avhandlingen kan karakteriseres som oppsummerende tolkninger av det materialet som er presentert i kapitlene 4–6. Kapittel 7 gir en systematisk oversikt over den teologiske tematikken senmiddelalderens fromhetsliv kretser omkring: Eukaristien og Kristi kropp, Kristi lidelse og Jomfru Marias medlidelse, forbønnen for de døde, og hengivenheten til de hellige. Avhandlingens avsluttende, åttende kapittel forsøker å gjenskape den opplevelsen av kirkerommet som besøkende til Linköpings og Lunds domkirker kan ha hatt i senmiddelalderen.

Källströms prosjekt er grunnleggende tverrvitenskapelig. Derfor har hun stilt seg selv i en krevende metodisk situasjon: hun må balansere mellom skriftlige og materielle/visuelle kilder og mellom en kirkehistorisk og kunsthistorisk/arkeologisk tilgang. Denne ambisjonen om tverrfaglighet blir bare delvis innfridd. Källström viser langt større fortrolighet i omgangen med de skriftlige kildene enn med de visuelle. Dermed kommer hun i den litt bakvendte situasjonen at hun gir større analytisk oppmerksomhet til bilder og gjenstander som ikke eksisterer lenger enn til bilder og gjenstander som faktisk er bevart i de to domkirkene. Med andre ord utnytter hun ikke de materielle kildenes potensial i sin undersøkelse. Et eksempel på dette er Adam van Dürens relieff fra tidlig 1500-tall, som Källström bare nevner eksistensen av. Relieffet, som opprinnelig befant seg på utsiden av Lunds domkirke, viser den apokalyptiske madonnaen flankert av helgnene Laurentius og Knut, og »annonserer» således det vi kunne kalle domkirkens kultiske »highlights» i senmiddelalderen. Källström viser annensteds i avhandlingen at det var knyttet avlat til alle disses festdager og at det fantes sentrale fokuseringspunkt for deres kult inne i kirken. Men relieffets betydning eller funksjon i den forbindelse er ikke et spørsmål hun tar opp. Dermed lar hun anledningen gå fra seg til å diskutere hva slags funksjon relieffet kan ha hatt i domkirkens billedspråklige kommunikasjon til de troende.

En riktig billedanalyse ville ha kunnet kaste lys over det som er avhandlingens hovedanliggende: opplevelsen av kirkens fysiske andaktsmiljø i relasjon til utenom-liturgisk, religiøs praksis.

Et annet eksempel på at Källström ikke utnytter tolkningspotensialet i de bevarte visuelle/materielle kildene er den såkalte Linköpingskatten, en samling dyrgriper fra domkirken som blant annet inneholdt senmiddelalderseke monstranser og relikvarier. Disse gjenstandene er tydelige eksempler på den konkrete visualiseringstrategi som senmiddelalderens fromhet tilrettela for: behovet for å se de hellige relikvier og Kristi kropp i form av det forvandlede nattverdsbrødet. Källström nevner kort eksistensen av disse gjenstandene, men underkaster dem ingen analyse. Samtidig viser hun at flere avlatsbrevene fra Linköping oppfordrer til en kult omkring synet av Corpus Christi og domkirkens relikvier. Det er derfor overraskende at at hun ikke trekker gjenstandene fra Linköpingskatten inn i undersøkelsen og diskuterer hvordan var disse tingene kan ha vært i brukt domkirken. Igjen har hun for hånden et konkret, bevart materiale som inviterer til å belyse avhandlingens sentrale spørsmål, men hun unnlater å bruke det. Dette skaper en ubalanse i avhandlingen og gjør den mindre tverrvitenskapelig fruktbar enn man kunne forvente.

Källströms forskningsfelt er senmiddelalderens kirkelige andaktsmiljø. Hun forstår dette miljøet som en polyfon og sammensatt »scene» der en rekke aktører – lekfolk og kleresi – opererer alene eller kollektivt. I dette komplekse miljøet ønsker hun å gripe legfolkets bevegelser og handlinger, fortrinnsvis slik de fant sted utenom liturgien. Hennes viktigste kildegruppe er som sagt avlatsbrevene, som »tycks ... ha varit ett effektivt medel för påvar, kardinaler, biskopar och domkapitel att aktivera kyrkans medlemmar i en bestämd riktning» (s. 17). Som Källström selv påpeker, ligger det altså i sakens natur at de som utstedte avlatsbrevene ikke var legfolk. Avlatsbrevene er med andre ord *normative* kilder som oppfordrer til ønsket adferd, men

Källströms ærend er en *deskriptiv* undersøkelse av legfolks praksis. Spørsmålet er i hvilken grad dette er mulig. Den engelske forskeren Margaret Aston hevder at det ikke er mulig: »Popular piety remains a forever closed book by virtue of the fact that it was so largely remote from books» (Margaret Aston, *Faith and Fire. Popular and Unpopular Religion 1350–1699*, London 1993). Uten å anlegge en like pessimistisk holdning, må man likevel spørre om forholdet mellom legfolkets religiøsitet og biskopenes ønske om å forme den alltid var like frisksjonsfritt som Källström fremstiller det i sin bok. Og selv om Källström på ingen måte behandler sine kilder naivt, savner man likevel en prinsipiell stillingstagen til dette gedigne problemet omkring »sender» og »mottaker», mellom intensjon og resepsjon, normering og praksis. Forholdet mellom disse kategoriene er mer sammensatt enn Källströms harmoniserende fremstilling som gjør legfolkene i senmiddelalderens Lund og Linköping til udelte rettroende og rett-praktiserende. Men det er også mer sammensatt enn den klisjéen man ofte ellers støter på, om et ensidig autoritært kleresi og en ensidig opprørsk allmennhet. En mer metodisk reflektert omgang med kildene kunne gitt anledning til å føre spennende diskusjoner om dette problemet. Et eksempel er avlatsprivilegiene i Lund som adelskvinnen Barbara Brahe fikk bevilget i 1475. Her var det altså en legperson som var initiativtager til å promotere bestemte fromhetsøvelser. Denne godt dokumenterte situasjonen inviterer til å nyansere forholdet mellom normering og praksis, og det er beklagelig at Källström unnlater å gjøre det.

Til tross for disse innvendingene må det understrekes at Hanna Källström har levert et solid stykke grunnforskning, forfattet på et gjennomarbeidet, klart og velformulert svensk som er befriende fattig på akademisk sjargong. Det er ikke tvil om at hennes arbeid bidrar til å kaste lys over middelalderens religiøse kultur. Avhandlingen gjenspeiler en forskningsinteresse i tiden. Både blant kunsthistorikere og

teologer har det i de siste årene vært en økende tendens til å behandle middelalderens bilder og kirkerom i et *performativt* perspektiv, slik som Källström anlegger. Samtidig kan man spore en sterk forskningsinteresse for middelalderens bruk av relikvier, bilder og gjenstander i fromhetslivet. Endelig har legmannsfromhet og utenom-liturgisk kirkelig praksis vært viet en del oppmersomhet i nyere middelalderforskning. Källströms undersøkelse befinner seg således i et felt som lenge har vært neglisjert, men som for tiden dyrkes med stor interesse internasjonalt. I skandinavisk sammenheng har utbyttet foreløpig vært skinnere. Et pionerarbeid her er den norske kunsthistorikeren Margrethe Stangs avhandling fra 2009 om norske alterfrontaler fra høymiddelalderen. I Danmark forsvarte Martin Wangsgaard Jürgensen høsten 2011 sin omfattende avhandling om de danske sognekirkenes interiører i senmiddelalderen. Hanna Källström kompletterer dermed denne skandinaviske trio av unge forskere som har brutt ny grunn ved å studere middelalderens kirkeinteriører i Skandinavia i lys av religiøs praksis.

Etter fakultetsopponentens oppfatning er det Källströms viktigste fortjeneste at hun har fremhevet en kildegruppe som hittil har vært underbelyst og uutnyttet i middelalderforskningen. Noen av hennes kilder, nemlig tre av avlatsbrevene fra Linköping 1412, har overhodet ikke tidligere vært analysert systematisk. Källström legger dermed frem nytt materiale for forskningen, og det har en egenverdi i seg selv. Hennes oversikt over Lund og Linköpings andaktsmiljøer vil oppleves som meget nyttig for videre forskning.

KRISTIN B. AAVITSLAND

Roland Rahn

MÄRKLIGT KYRKSILVER I SKARA STIFTS KYRKOR (Skara stiftshistoriska sälls­kaps skriftserie 65)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2011, 223 sid.

Roland Rahn är en Skarabaserad författare med ett brinnande intresse för stiftets kyrkor och dess inventarier. Han har tidigare publicerat *Forna kyrkor i nuvarande Skara stift och Kinne kontrakt* (1981), och *Medeltida Mariaskulpturer i Skara stift* (2002), den senare recenserad av Stina Fallberg Sundmark i KÅ 2005, sid. 170–171.

Den nya bok, som här ska anmälas, handlar alltså om kyrksilver, med stark betoning på kalkar. Den presenteras i baksidestexten som en »inventering av äldre kyrksilver i Skara stift». Boken är uppställd i katalogform. Ett stort antal kalkar, enligt register i slutet av boken närmare bestämt 97 stycken, behandlas utförligt. Den äldsta och kanske märkligaste är biskop Adalwards gravkalk från Skara domkyrka, tillverkad på 1000-talet; mest påkostad är nog en 1500-talskalk av guld med diamanter, också den i Skara domkyrka. Men också många sockenkyrkor visar sig äga vackra och historiskt intressanta kär­lar. Många har tagits som krigsbyte, så t.ex. den vackra kalken från Tådene (s. 190), med bilder av Kristi lidande på sex emaljplattor runt om cuppan (de avbildas på bokens bakpärm, fast i felaktig ordning). Varje kalk redovisas med färgbild (med ett par undantag i svartvitt) och beskrivs därefter noga med uppgift om material, ålder, proveniens i vissa fall, särskilt vid krigsbyte, mått samt vikt. Efter denna basinformation följer en mera detaljerad genomgång, där varje del beskrivs var för sig i ordningsföljden fot, skaft, nod, hals, cuppa. Ornament behandlas såväl tekniskt som där så behövs ikonografiskt. Här redogörs också för i vad mån de olika delarna är sekundärt hopfogade, lagade osv. Det kan särskilt noteras att cuppan på de äldsta kalkarna mera sällan är original, eftersom den ofta gjordes större efter reformationen. I ett par fall är nästan bara noden ursprunglig: både fot och cuppa har gjorts om

senare. Här finns också uppgifter om s.k. ålder­mannarankor och mästarstämplor; de senare har som regel identifierats, vilket ger säkerhet åt dateringen av åtminstone den del där stämp­larna finns. Inskrifter nämns och återges oftast in extenso, varvid sådana som kan ge upplysningar om proveniensen ägnas särskilt intresse; detsamma gäller sköldemärken och liknande. Lite påhängt efter redogörelsen för respektive kalk kommer i de flesta (men inte i alla) fall ett par rader om patener, som dock ägnas betydligt mindre intresse. Det noteras också huruvida kalk och eventuellt även paten varit med på »Utställning af kyrkligt silfver från Skara stift juni 1913», och nummer anges i den tryckta katalogen över denna utställning.

Ganska många kalkar får nöja sig med enbart denna beskrivande del. I några fall saknas ålders- eller proveniensbestämning, någon gång t.o.m. båda delarna. I de flesta fall har förf. dock försökt både att ge åtminstone någon upplysning angående proveniensen och att följa upp sina uppgifter med ett avsnitt »Historik». Här anges mestadels inga specifika källor; mycket förefaller hämtat ur respektive sockens kyrkoräkenskaper men andra lokalhistoriska källor måste också ha använts. När präster nämns, lämnas närmare upplysningar om dem i form av »Utdrag» ur J.W. Warholm, *Skara stifts herdaminne*, och när adliga donatorer varit inblandade i form av »Utdrag» ur Elgenstiernas *Den introducerade svenska adelns ättartavlor*.

Boken avslutas med en litteraturförteckning som upptar såväl arkivsamlingar som tryckta arbeten, ett ortsregister (som dock snarare borde rubriceras som register över de inventerade kalkarna) samt ett personregister.

Det ska först som sist konstateras att detta är en utomordentligt vacker bok. Bildmaterialet som med enstaka undantag bygger på fotografier tagna av Tomas Edvardsson, är mycket bra, med en förnämlig skärpa som visar vad som behöver synas. Förutom en helsidesbild av varje kalk finns ofta även utsökta detaljbilder. Tyvärr är

patenerna endast undantagsvis avbildade, men det framgår av beskrivningarna att många av dem är ganska enkla åtminstone vad gäller dekor.

En katalog av detta slag, med exakta beskrivningar av föremålen, är naturligtvis av värde på flera olika sätt. För konsthistoriker utgör boken en underbar materialsamling, och för den som är intresserad av västgötsk personhistoria likaså. Dessutom kan man väl inte bortse från att sådana beskrivningar numera är viktiga inte minst ur stöldskydds- och försäkringssynpunkt. Gott så långt. Men boken har nog egentligen högre ambitioner än så, och den hade med ganska lite extra möda kunnat bli så mycket mer. Den heter alltså *Märkligt kyrksilver...* men begreppet »märkligt» definieras aldrig. Man får inte veta om detta är en totalinventering av allt det medeltida och tidigmoderna kyrksilvret i Skara stift, eller om allt som är eller tros vara krigsbyte är med, och man får inte heller veta var den hitre åldersgränsen går. Finns här några principer, och i så fall vilka? På vilken grund har t.ex. den lilla tennkalken från Häggum (s. 79) tagits med – här ges varken datering eller proveniens? Inte heller kommenteras frågan om vilka patener som tas med, och i så fall varför. Här nämns ibland att patenen har samma stämplor som kalken, eller att någon inskrift eller något vapen styrker en gemensam proveniens, ursprunglig eller sekundär (t.ex. genom en donator). Men det är tyvärr inte så systematiskt gjort som man skulle önska, och patenerna är som nämnts bara undantagsvis avbildade. Annat kyrksilver än kalk och paten nämns bara en enda gång: det gäller Flakebergs kyrka (s. 42 ff.), där även kanna och oblatask omnämns. Detta nattvardstyg donerades för övrigt till kyrkan av drottning Ulrika Eleonora år 1731, tillsammans med en förnäm uppsättning textilier. Det var bondeståndets talman, den i socknen bosatte Håkan Olofsson, som förmedlade (och förmodligen också utverkade) den generösa gåvan. Det är den här typen av notiser som ger boken mycket av dess charm; beklagligt

bara att både drottningen och talmannen saknas i personregistret.

Bokens vetenskapliga brukbarhet skulle också ha vunnit på att artiklarna hade försetts med löpande numrering, för enklare citering. Någon form av sakregister skulle ha varit välkommet. Jag fann det t.ex. intressant att så många av de riktigt gamla kalkarna hade sexkantiga noder med utsprång med texten *Ihesus* eller *Ave Mar(ia)*, men för att hitta tillbaka till tidigare exempel måste jag läsa igenom hela boken igen – det finns inga som helst genvägar eller korsreferenser. Några utblickar utanför den egna materialsamlingen ges inte heller, och någon nyare konstvetenskaplig litteratur citeras inte i litteraturförteckningen.

Dessutom störs helhetsintrycket av brist på vanlig hederlig akribi. Som latinist går jag naturligtvis direkt på de många latinska inskrifterna. Jag konstaterar därvid med bedrövelse att det finns fel i text och/eller översättning i minst hälften av dem, ibland småfel men några gånger riktigt grova tabbar. Även andra främmande språk och t.o.m. äldre svenska har farit illa. Utrymmet tillåter tyvärr inte exemplifiering, men bokens brukare rekommenderas att vara mycket uppmärksamma. Detsamma gäller terminologin i fråga om inskrifter men även generell.

Det kan möjligen tyckas kitsligt att slå ner på språkfel, men problemet är att när man ser så mycket sådant, så tappar man lätt förtroendet för detaljuppgifter av andra slag också. Jag vill tro att själva beskrivningarna, mått och så vidare, är noggrant gjorda. När man jämför bild och text, ser det ut som om de stämmer; bilderna är visserligen inte i skala 1:1, men proportionerna kan man bedöma även så. Någon gång kan man kanske önska att man hade haft möjlighet att vända och vrida på föremålet. Ett sådant exempel är Remmene (s. 147), där foten enligt beskrivningen ska ha ett graverat konsekrationkors men snarare verkar ha hål och andra märken efter något bortfallet ornament – men det kan

vara bilden som för ovanlighetens skull bedrar här.

För ordningens skull har jag granskat åtminstone vissa andra sakuppgifter, där så varit möjligt. Uppgifter ur herdaminnen och ättartavlor stämmer i huvudsak, fast det är inte fråga om »utdrag» i egentlig mening; uppgifterna redovisas ofta i annan ordning eller i urval, och såväl språk som titlar o. dyl. har moderniserats, uppgifter som uppenbarligen hämtats från annat håll har fogats in, osv. Ett olycksfall i arbetet är det väl när Warholm (s. 138) citeras för Andreas Rhyselius; det ska givetvis vara Westerlund & Setterdahl, *Linköpings stifts herdaminne*, I (1919). Det var i Linköping Rhyselius blev biskop, i *Skara stifts herdaminne* nämns han bara som barn till sin fader, kyrkoherden i Od Olavus Rhyselius.

Sammanfattningsvis vill jag alltså upprepa att detta är en mycket vacker bok. Den är också ett intressant bidrag till Västergötlands lokal- och personhistoria och för konstvetare en förnämlig materialsamling, framför allt kanske som inspirationskälla för djupare studier av enskilda föremål eller grupper av föremål. Men den som vill använda den vetenskapligt gör klokt i att själv underkasta alla detaljuppgifter en mycket noggrann prövning.

MONICA HEDLUND

Per Stobaeus

FRÅN BISKOP BRASKS TID

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
2010, 585 sid.

Per Stobaeus disputerade i historia vid Lunds universitet den 13 december 2008 på avhandlingen *Hans Brask. En senmedeltida biskop och hans tankevärld* (recenserad i KÅ 2009). Ett och ett halvt år senare utkom föreliggande bok som innehåller ytterligare ett antal olika studier om Hans Brask och om personer och fenomen som berör den tid i Sverige då han var verksam som biskop. Flera kapitel behandlar emellertid inte Brask på något omedelbart sätt utan fungerar snarare som en sorts bakgrundsbild till hans livsgärning.

Boken är uppdelad i åtta delar. Efter en inledande del om Brasks uppväxt, studier och tjänstgöring i Linköpings domkapitel följer två omfattande delar, en om Brask som kyrkoledare och en om hans roll som politiker och historiker. Därefter följer en mindre omfattande del med rubriken »Godsherren» och en ganska sammansatt del om kollegor, vänner och fiender. Det kortaste kapitlet behandlar Hans Brasks ordspråk. De två sista kapitlen tar upp landsflykt och eftermäle. Delarna står inte i någon inbördes relation till varandra (även om ordningen med en inledande del om uppväxten och en avslutande om landsflykten är logisk) och de har olika omfattning i sidantal. Den längsta delen, om Brask som kyrkoledare, omfattar hela 205 sidor, medan de två kortaste, om Brask som godsherre respektive om hans ordspråk, omfattar 15 sidor vardera.

Även om boken vid en första anblick ger ett sammansatt och lite spretigt intryck, går det att skönja vissa återkommande spår vilka också genomsyrar avhandlingen. Ett av dessa är sättet att beskriva konsekvensen i Brasks handlingsmönster. I äldre forskning har Brask gärna betecknats som orubblig i sin katolska övertygelse men samtidigt som en pragmatiker och närmast en kappvändare i andra avseenden. Stobaeus vill istället teckna bilden av en biskop som konsekvent höll fast vid de kyrkorättsliga ideal som han hade tillägnat sig under sina studier i Rostock och Greifswald.

För att kunna förstå Brasks sätt att förhålla sig till både kyrkans högsta ledning och rikets regenter menar Stobaeus att hans agerande måste betraktas mot bakgrund av det maktspel som under senmedeltiden pågick mellan biskopsmakt, påvemakt och kungamakt. I den statskyrkligt orienterade politik som senmedeltida furstar bedrev som ett led i en process mot ökad maktcentrering blev det för dem en angelägen strävan att begränsa de lokala kyrkornas självbestämmande i så stor utsträckning som möjligt. I denna process var påvemakten paradoxalt nog ofta ett

stöd för furstarna. Till denna utveckling fogar Stobaeus observationen att de skandinaviska kyrkoledarnas kontakter med påven var relativt få under slutet av medeltiden.

Relationen mellan sekulära och andliga maktinstanser präglades alltså både före och under den tidiga reformationen inte av någon klockren dualism med »den gamla kyrkans» företrädare i form av biskopar med påvemakten i ryggen i motsatsställning till »den nya tidens män» i form av regenter och yngre kyrkomän. Snarare kan vi under reformationens tidigaste fas skönja en dragkamp mellan lokala biskopar, påvemakt och kungamakt.

Detta maktspel inom storpolitiken finner en motsvarighet i kungamakts och biskopens dragkamp om inflytandet över kloster och hospital. I likhet med relationen mellan påvemakt och stiftsbiskopar var inte alltid relationerna mellan stiftsbiskop och kloster utan komplikationer. När kungen under 1520-talet stärkte sitt inflytande över Vadstena kloster, rådde en frostig relation mellan Brask, som i egenskap av stiftets biskop var dess visitator, och bröderna, som ansåg att biskopen överträdde sina befogenheter då han gjorde anspråk på klostrets egendomar och lade sig i vem som skulle vara generalkonfessor.

Liksom i avhandlingen sätter Stobaeus ofta in Brask i ett komparativt perspektiv och jämför hans ämbetsutövning med den kunskap vi har om biskopsrollen i exempelvis Frankrike, England och Tyskland. Brask, eller kanske snarare den biskopsroll som vi finner uttryck för i den uppsaliensiska kyrkoprovinsen (och även i de andra nordiska kyrkoprovinserna) utmärkte sig gentemot sina europeiska kollegor på flera sätt. Ett sådant var sättet att agera som domare. Medan kontinentala biskopar inte sällan delegerade sådana uppgifter till domkapiteln eller till särskilda ämbetsutövare ålåg det biskoparna i den uppsaliensiska kyrkoprovinsen att ägna en stor del av sin tid åt domsutövning. Till olikheterna mellan de svenska biskoparna och bisko-

parna i vissa andra delar av Europa hör också att exempelvis tyska och engelska biskopar inte hade samma pastorala och nära anknytningar till sina stift och domkyrkor som deras svenska motsvarigheter.

Man kan visserligen invända mot författarens slutsats att Brask i fråga om platsen för dömandet skilde sig från »de flesta andra biskopar i Europa» (s. 135) – man frågar sig hur många biskopar det egentligen fanns i det katolska Europa vid denna tid och om författaren verkligen menar sig ha översikt över hela denna kader. Samtidigt fungerar dock Brasks exempel som ett prisma vilket belyser olika sätt att döma i äktenskaps- och andra mål i den senmedeltida katolska kyrkan.

I slutorden menar författaren att man bör betrakta Brask som en konsekvent kyrkoledare snarare än som en man som vände kappan efter vinden. Han var hård, oförsonlig och girig men i sin ståndaktighet var han samtidigt respektingivande.

Boken är mycket välskriven och antalet fel-skrivningar är få (jag har enbart noterat sådana på s. 77, 362 och 392) vilket är anmärkningsvärt med tanke på den stora textmängden. En petitesse i sammanhanget är att författaren ibland skriver »riksråd» istället för »rikets råd» (se t.ex. s. 29), vilket medför att man inte vet om författaren åsyftar en person med säte i rikets råd eller själva rådet. Ibland förekommer omotiverat många citat (se t.ex. s. 206–207 samt 479–491).

Samtidigt som jag positivt bejakar författarens ambition att inte stanna vid inomtextuella förhållanden utan också säga något om den verklighet som texterna ofrånkomligen återspeglar, hade jag gärna sett att han i något större utsträckning hade lyft fram osäkerhetsfaktorn och kritiskt diskuterat svårigheterna att dra säkra slutsatser om texternas bakomliggande verklighet. Som exempel kan nämnas de problem som finns i användandet av domsutslag som objektiva beskrivningar av verkliga förhållanden, något som sker i olika delar av boken. På s. 84 berättas

exempelvis att Per Jogansson i Aspenäs tillsammans med några bönder i Malexander »bildade ett formligt rövarband» som försökte dräpa en kyrkoherde, något som beläggs med några kortfattade notiser i Brasks registratur. Stobaeus uppger att dessa uppgifter troligen härstammar från kyrkoherden själv. Men bör inte en sådan observation föranleda ett kritiskt förhållningssätt till samma uppgifter?

Jag skulle också gärna se att författaren ibland stannade inom texten och inte drog för långt gångna slutsatser om dess inflytande på sin kontext. På exempelvis s. 192 drar författaren slutsatsen av en analys av handskriften C 618, att dess innehåll »visar att Vadstenabröderna har bekantat sig med några centrala tankegångar hos den unge Melanchton». Men det enda vi egentligen vet är att en skrivare i Vadstena kloster i en handskrift har nedtecknat några centrala tankegångar från Melanchton. Huruvida texten därefter har lästs av någon annan än av skrivaren själv vet vi inte.

Dessa kritiska synpunkter mot vissa formuleringar i enstaka delar av boken förtar dock inte det positiva helhetsintrycket. Efter att ha tagit mig igenom Stobaeus' båda böcker om Hans Brask (vilka totalt omfattar över 900 sidor) slår det mig att själva den sammansatta och voluminösa framställningsformen med dess detaljrikedom där inget lämnas åt slumpen är som en bild av Brask själv. Med sin omfattande kunskapsbas och med sitt sinne för hur minsta paragraf kunde få långtgående judiciell betydelse fannade han över stora och olikartade ämnesområden och lät både sin person och sin kyrka ta den plats som han ansåg att de hade rätt till. Stobaeus har genom sin forskning av Brask inte bara tillfört en hel del nytt och tidigare inte beaktat källmaterial och på ett i många fall övertygande sätt omvärderat bilden av honom utan har också givit ett mycket betydelsefullt bidrag till förståelsen av både politiska, judiciella och kyrkliga förhållanden i Sverige mot slutet av medeltiden.

MARTIN BERNTSON

Sigurd Kroon (utg.)

STATUTER FRÅN SVENSKA MEDELTIDA PROVINSIALKONSILIER (Upsaliensis prouincie statutorum prouincialium. Enligt Ragvaldus Ingemundi 1506.) Linköpings stifts- och landsbibliotek, cod. J 73. Addendum: Compendium statutorum provincialium Upsaliensis provinciae Nicolai Archi-Episcopi. Efter 1525 års tryck (Utg. av Chr. Nettelbladt i »Schwedische Bibliothec» vol. 2, 1728) (Scripta ecclesiologica minora 13)

Skellefteå: Artos, 2010, 131 sid.

När kyrkohistorikern, lärarutbildaren och högskolerektorn Sigurd Kroon gick bort hösten 2001 efterlämnade han ett digert material till vad som uppenbarligen skulle ha blivit ett magnum opus. Kroons doktorsavhandling från 1948 handlade om det svenska prästmötets historia under medeltiden. Även om hans forskning rörde sig över vidare områden och tidsmässigt också omfattade både reformationstiden och 1600-talet, så var nog den svenska medeltidskyrkans funktion och organisation hans huvudintresse; ända från tidigt 50-tal hade han arbetat med att transkribera och kommentera en tidigare inte utnyttjad handskrift till ärkebiskop Nicolaus Ragvaldis sammanställning av de svenska provinsialstatuterna från år 1441, Linköpingshandskriften J 73. Sammanställningen var känd och publicerad tidigare av Christian Nettelbladt (1728), då efter ett numera helt försvunnet tryck från 1525. Nettelbladts utgåva trycktes sedermera om i Henrik Reuterdahls *Statuta synodalia veteris ecclesiae Sveogothicae* (1841) som kapitel 24, s. 128–164, och det är denna, numera mycket sällsynta utgåva som vi hittills har haft att använda oss av. Handskriften innehåller i grunden samma material som den tryckta versionen men har dels ett omfattande alfabetiskt index i början, dels en mängd randkommentarer som leder vidare till de delar av den kanoniska rätten där bestämmelserna förankrats. Att denna handskrift tillgängliggörs är alltså av mycket stort värde för forskningen om den svenska medeltidens kyrkohistoria.

Att ta hand om och göra något av en stor forskares efterlämnade verk är alltid en grannlaga uppgift. Inge Skog, som har redigerat den del som nu ändå utkommit, skriver i ett tillägg till Kroons eget förord att den mycket omfattande inledningen inte var så långt framskriden att den kunde ges ut; däremot finns lyckligtvis Kroons eget arkiv på Lunds universitetsbibliotek, och där kan materialet konsulteras.

Transkriptionen av handskriften betraktade Kroon däremot själv som färdig, och det är alltså den som nu presenteras i en mycket vacker bok som innehåller dels kompendiets fullständiga text, med index, randanmärkningar och allt, dels 1525 års tryck (enligt Nettelbladh), placerat nedtill på respektive textsida och något omstuvat här och där, för att passa ihop med handskriftens delvis annorlunda textföljd. Efter texterna följer så en faksimilutgåva av den relevanta delen av 1506 års handskrift, mycket fint fotograferad men tråkigt nog en smula förminskad – kanske nödvändigt av ekonomiska skäl, eftersom boken ändå upptar A 4-format.

Kroon kallade sin text »transkription», men jag tycker att den är mera än så. Det är snarare fråga om en »modifierad diplomatarisk edition»¹ Den är noggrant gjord och följer handskriften mycket nära (några detaljer ska diskuteras nedan); dock används storbokstäver enligt moderna principer, liksom även modern interpunktion. Båda dessa saker bidrar storligen till textens brukbarhet för den som behöver läsa den för sakinnehållets skull. Dessutom finns en del understrykningar och kursiveringar, vilka är kopplade till randanmärkningarna. Också dessa försvarar sin plats genom sin praktiska funktion. Den som vill se exakt hur texten ser ut har det mycket tydliga faksimilet att gå till. Man kan för övrigt konstatera att det måste ha varit ett styvt arbete att läsa handskriften, särskilt alla marginalnotiserna. Stilen är en mycket driven och hårt förkortad gotiskt kursiv. Ofta är förkortningarna inte heller

alldeles de gängse, utan ingående kännedom om ämnet krävs för att expandera dem korrekt.

Den föreliggande texten är alltså ett kompendium som sammanfattar de olika provinsialstatuter som fastslagits vid den svenska kyrkprovinsens konsilier. Från 1248 till 1474 hölls 14 sådana konsilier, och detta kompendium, som tillkom 1441, var tänkt att bli en syntes av vad som beslutats vid alla de föregående konsilierna. Det var den dåvarande ärkebiskopen Nicolaus Ragvaldi som konstaterade att det hade blivit i det närmaste omöjligt att hålla reda på vad som sagts tidigare och att bestämmelserna dessutom ibland var motstridiga. Han gav därför i uppdrag åt domprosten Birgerus (Birgeri) i Strängnäs, som var *decretorum doctor*, att gå igenom, sammanställa och förtydliga de föreliggande statuterna. Den nya texten består både av direkta citat och av sammandrag ur de äldre källorna. Ibland anges källan tydligt, med inledningsord enligt medeltida praxis, ibland saknas källangivelser. Hur kompendiet var tänkt att fungera framgår av Nicolaus Ragvaldis inledning till texten. Den har den typiska medeltida formen av en enormt lång mening, som börjar med *Quia* (eftersom); därefter följer en lång uppräkningslista av alla skäl till att man måste göra något åt detta de eländiga sakernas tillstånd. Efter 16 rader tas *Quia* upp av ett *idcirco* (därför), och så redogör Nicolaus för sina åtgärder och ger även en komprimerad redogörelse för kompendiets disposition. Man ska först ta upp sådana fall som leder till exkommunikation, interdikt, suspension eller avsättning, sedan sådana fall som leder till att man inte får begravas kyrkligt samt bestämmelser om kyrklig botgöring. Därefter kommer mera praktiska och ekonomiska regler, hur kostnader för visitationer ska bestridas, hur arv efter präster ska hanteras, hur gåvor till kyrkor och andra heliga platser ska fördelas och hur tionde ska inkrävas och förvaltas. Till slut följer statuter som handlar om hur tron och sakramenten ska försvaras mot irrläror och hur prästerna ska höra bikt, fira mässa och förvalta sakramenten.

1 Om termen se Jan Öberg, »Det trots allt möjligas konst» i J. Carlquist (utg.), *Föreläsningar i medeltidsfilologi* (MINS 38), Stockholm 1992, s. 57–111, särskilt s. 85 ff.

Trots att kompendiet följer denna disposition kan det inte ha varit helt lätt att hitta i det, och många moderna brukare har nog kämpat hårt med Reuterdahls utgåva. Handskriftens register, som i utgåvan dessutom är elegant och sakkunnigt översatt till svenska, gör texten oerhört mycket mera tillgänglig. Vi vet inte om det är en engångsföreteelse eller om det kanske fanns i flera handskrifter. Ragvaldus Ingemundi, ärkedjåke i Uppsala och decretorum doctor, anges i Kroons eget förord som skrivare av texten. Det skulle ha varit intressant att se vad Kroon skrivit om denne i sin inledning; att Ragvaldus redigerat volymen J 73 tycks forskningen vara överens om, men frågan har varit diskuterad om vad och hur mycket han själv skrivit av den.² Han kan mycket väl ha skapat registret. Hur som helst är det senare inte bara en god hjälpredda utan ett mycket intressant dokument i sig, eftersom det visar vad man var mest angelägen om att hitta i kompendiet. Här finns givetvis allt som man väntar sig ska finnas: detaljerade regler för den kyrkliga domsrätten, kyrkliga förrättningar, prästers uppträdande i olika sammanhang, tionde osv., allt i enlighet med ärkebiskopens egen inledning. Man får ibland en ganska drastiskt bild av den värld man rör sig i – det finns t.ex. fler uppslag under *concupina* med avledningarna än för *curatus* och *clericus* sammantaget. Pirater och rövare förekommer lite varstans. Man är verkligen på sin vakt mot irrläror och vidskepelse (fördömelse av spådomskonst, förbud mot att iakttä *dies egyptiaci*, »olycksdagar»), och för lekmän är det förbjudet att överhuvudtaget diskutera trosfrågor. Ibland handlar det om vad vi kan tycka är småsaker. Så får t.ex. endast prelater, kaniker och graduerade bära *biretta*, baret; den fungerade alltså som ett slags gradbeteckning. Registret i sig är alltså rolig läsning och tillgängligt även för den som finner latinet besvärligt. Men för att verkligen ta till sig vad bestämmelserna säger måste man tugga sig igenom textens ibland ganska svåra juridiskt

präglade latin, med dess höga grad av precision och dess speciella vokabulär. En god översättning av den här texten vore nog ett värdefullt nästa steg.

Som tidigare sagts är transkriptionen mycket välgjord och de ändringar som gjorts mot handskriften är motiverade och har kommenteras i not. När det gäller ortografin har som regel handskriften följts, men här finns en och annan inkonsekvens, t.ex. när det gäller bruket av *v* respektive *u*. Småsaker, kan tyckas, och det stör inte innehållet alls, men det är ett skönhetsfel.

I randkommentarerna har varje hänvisning identifierats och modern ställhänvisning skrivits in i klammer. Dock måste det vara svårt för den som inte är förtrogen med den kanoniska rätten att förstå hur hänvisningarna ska läsas. Det förklaras nämligen ingenstans och boken saknar dessutom varje form av käll- och litteraturförteckning. Det senare är bokens absolut största svaghet, och jag tycker att man inte bara kan hänvisa till Kroons eget arkiv – en åtminstone minimalistisk litteraturlista hade höjt bruksvärdet så mycket. Trots denna brist är boken ändå en pålitlig publikation av en viktig källa till Sveriges medeltida kyrkohistoria och därför mycket välkommen.

MONICA HEDLUND

Kristiina Savin

FORTUNAS KLÄDNADER.

Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige

Lund: Sekel bokförlag 2011, 501 sid.

Lycka har kommit på modet. Frankrikes förre president Nicolas Sarkozy efterlyste häromåret ett lyckoindex som komplement till utveckling mätt i ekonomiska index. I Bhutan används bruttonationallycka (BNL) som prioriterat välfärdsåtgärd. Och vid Lunds universitet har på kort tid tre avhandlingar behandlat lycka under tidigmodern tid. *Fortunas klädnader. Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige* är Kristiina

² Se härom Göran Bäärnhielm (ed.), *Magnus Erikssons landslag. Latinsk översättning (ca år 1500) av Ragvald Ingemundsson. Lib. V–XV*, Stockholm 1980, s. 4–12.

Savins doktorsavhandling i idé- och lärdoms-historia. (Om lycka även Andreas Hellerstedt, *Ödets teater. Ödesföreställningar i Sverige vid 1700-talets början*, 2009, med rec. i KÅ 2010 och Anna Nilsson, *Lyckans betydelse. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850*, 2012, med rec. i KÅ 2012.)

Utgångspunkt är den tidigmoderna människans jordiska osäkerhet. I en tid då sjukdomar, olyckor och krig skördade många människoliv, var *fortuna* (lycka) ett nyckelbegrepp i förståelsen av hur med- och motgång, liv och död, fördelades bland människorna. Savins grundfråga är: »hur förklarades den jordiska osäkerheten, och vilken betydelse fick förklaringarna för hanteringen av faror och olyckor?»

I denna idéhistoriska analys är det framför allt idéernas användning i vardagen som står i centrum. Vägen dit går via den klassiska retoriken i dess tidigmoderna form. Avhandlingen präglas av en metodiskt konsekvent genomförd retorisk analys av ett brett källmaterial, vilket förenas av att det på något sätt behandlar lycka, olycka och risktagande. Det utgörs av bland annat reseskildringar, predikningar, bönböcker, rättsprotokoll, skillingtryck, gravskrifter och naturvetenskapliga arbeten. Dessutom analyseras ett rikt bildmaterial.

Avhandlingens struktur och tematik illustreras bäst av kapitelrubrikerna:

2. *Gudomliga tillfälligheter – fortuna i den lutherska världsbilden*
3. *Lyckans växlingar – fortuna som biografisk kategori*
4. *Mirakulösa räddningar – Gud frälser de fromma från faror*
5. *Vedergällningar – olyckor och död som Guds straff*
6. *Varningar – Gud väcker människan ur syndasömn*
7. *Prövningar – Gud späker de rättfärdiga*
8. *Herrens hemligheter – dödsolyckor och dråp i gravskrifter*

9. *Olyckliga omständigheter – missdådare sjunger om sina olyckor*
10. *Vidunderliga faror – berättelser om risktagande resenärer*
11. *En äventyrlig näring – lycka och riska i bergsbrukets värld*
12. *Svåra beslut – människan vid skiljevägen*

Till de företeelser som passar in under flera rubriker hör skeppsbrott och drunkningsolyckor. Savin visar hur olyckornas orsaker, förlopp och utgång tolkades på olika sätt beroende på vilka syften som låg bakom skildringarna av dem. Det är när dessa syften ska förstås som den retoriska analysen visar sitt värde. Till exempel: När någon drunknade kunde dödsfallet betraktas som Guds vedergällning mot en syndfull människa – så framställdes Pontus De la Gardies drunkningsdöd i Narvafloden år 1585 av en av hans ovänner. Om en person istället överlevde en olycka kunde den tolkas som en varning från Gud – när den påvlige nuntien Germanico Malaspinas skepp träffades av blixten utanför Älvsnabben år 1594, betraktades det av hans antagonist som en gudasänd varning. Samtidigt kunde olyckor och motgångar förstås som Guds prövningar, vilka dock var förbehållna de fromma. Svårast att förklara var de olyckor som drabbade unga och oskyldiga människor.

Drunkningsdöden var särskilt skrämmande, eftersom den inte gav tillfälle till dödsberedelse. I likpredikningarna framhölls därför ofta de omkomnas fromhet – det fick inte råda något tvivel om att de hade dött i ett gudligt sinne. Samtidigt blev döden därigenom än mer oförklarlig. Varför lät Gud fromma människor dö? Svaret låg utom människans fattningsförmåga, i Guds outgrundliga försyn.

I likpredikningarna över offer för drunkningsolyckor betonades gärna att den avlidne förberett sin resa väl och att en häftigt uppblående, oförutsedd storm varit skuld till olyckan. Att riskera sitt liv i onödan eller inte göra vad som låg inom människans möjligheter sågs som en synd. Att det ytterst var Guds försyn som styrde avhände

inte människor praktiskt handlingsansvar. Goda exempel på detta finner Savin i de utredningar som gjordes efter 1600-talets två stora svenska fartygsförlisningar.

Omedelbart efter det att regalskeppet *Wasa* förlit i augusti 1628 inleddes en omfattande utredning av orsakerna. Även om olyckan ytterst sågs som en del av Guds försyn, var det inte tal om att låta förklaringen stanna därvid. Kommissionen kom fram till att fartyget hade hanterats rätt men var felaktigt konstruerat. Mänskliga fel utgjorde således den direkta orsaken till olyckan. Detsamma gällde *Kronans* förlisning år 1676. I 1677 års böndagsplakat beskrevs hur Guds straffängel hade sänkt Sveriges skönaste och kostbaraste skepp. Likväl tillsattes en utredning som efter noggrann undersökning kom fram till att *Kronans* undergång berodde på att hon seglats fel.

Fartygsförlisningar och drunkningsolyckor utgör nu bara en del av alla de berättelser som Savin studerar. Det kan även handla om barn som överlever höga fall, utläggningar av åskans orsaker, bergsnärings risker och mycket mer. Savin analyserar berättelserna ur retoriska, teologiska och juridiska synvinklar. För att gå till botten med en viss retorisk situation hämtas exempel ur »den klassiska romerska domstolsretorikens, aristoteliska etikens och skolastiska straffrättsfilosofins begreppsvärld.» Avhandlingen spänner från klassisk retorik, över tidigmodern politik och religion till nutida riskforskning. Argumentationen präglas av en analytisk detaljskärpa och idéhistorisk lärdom som förmedlas via en nyansrik och träffsäker akademisk prosa.

Den tidigmoderna lutherska världsbilden har beskrivits som ett »moraliskt universum». Det betyder att Gud reagerar på människans moral – att det finns en koppling mellan människornas handlingar och de yttre omständigheter de drabbas av. Som komplement till detta moraliska universum lanserar Savin ett uttryck som träffande beskriver människans relation

till Gud under tidigmodern tid: ett »retoriskt universum». I ett sådant tänks relationen mellan Gud och människan som en kommunikationsprocess. Guds verkande i världen kan ses som språkhandlingar – räddningar, varningar, vedergällningar, prövningar, tröst, och så vidare (minns kapitelrubrikerna!). Jag menar att det finns en viktig poäng här. För att förstå något av den tidigmoderna människans tro måste vi känna till hur den kommunicerades. Därför är Kristiina Savins avhandling viktig för alla som är intresserade av den tidigmoderna kristendomen och dess uttrycksformer. Savin ger ett angeläget bidrag till vår kunskap om 1600- och 1700-talens religiositet.

DAVID GUDMUNDSSON

Erik Petersson & Annika Sandén
MOT UNDERGÅNGEN. Ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid
Stockholm: Norstedts 2012, 298 sid.

Den bok om ärkebiskop Abraham Angermannus somnuföreliggerväckernyheten av många olika skäl. De båda författarna vill här ge en »modern» framställning av en omdiskuterad personlighet i en svärfångad brytningstid. Annika Sandén har också beskrivit projektet som »populärvetenskapligt» (www.historia.su.se/forskning). Erik Petersson, som tidigare skrivit monografier om Karl IX och om drottning Kristina, vill nu tillsammans med Annika Sandén, som tidigare specialiserat sig på att undersöka den sociala samhällssynen under 1600-talet, försöka belysa ärkebiskop Angermannus' sorgliga öde.

Förordet börjar med att citera en strof ur en nidvisa om ärkebiskopens grymma bestraffning av äktenskapsbrytare. Härmed har man angivit att nyckeln till att förstå både Angermannus som person och själva den, enligt vårt sätt att se, hårda tidsanda, kan utläsas i råfstens bevarade protokoll. Genom att undersöka dem vill man försöka klarlägga hur folk reagerade på överhetens straffåtgärder. Författarna vill försöka skildra en historisk period i svensk och europeisk

historia under 1500-talets sista årtionden. Det är inte lätt även om viljan är god.

De båda författarna erkänner också att »få originaldokument finns bevarade». Tyvärr saknas »den brevväxling som vi vet (?) att hertigen och Angermannus en gång hade och som rimligen bör ha varit omfattande». Redan här möter vi alltså dessa hypotetiska resonemang, s.k. kontrafaktiska hypoteser, som kommer att bli så viktiga för författarna för att kunna föra resonemanget framåt. Det innebär också att det blir deras personliga idéer som i stor grad blir utgångspunkt för både problembeskrivning och resultat. Det kan bli spännande men också litet farligt, eftersom verifieringen också blir problematisk. Men låt oss se.

Redan på första sidan i framställningen (s. 8) sägs det att det är Angermannus' räfst man vill koncentrera sig om. »I efterhand har den betraktats som en enskild företeelse – en enstaka händelse utförd av en smått galen och maktfullkomlig man inom rikets politiska toppskikt.» Angermannus' visitationer skulle således enligt författarna vara ett »möte mellan folket och det ärkebiskopen representerade, det vill säga överheten». Man beklagar att man dock inte kunnat finna några spår av brevväxling mellan hertig Karl och Angermannus.

Framställningen inleds med en bred skildring av den utgående medeltiden och första reformationstiden. Tankar om död och undergång dominerade folks föreställningsvärld, enligt författarna. Därmed kan man naturligt få in apokalyptiken, som förutsätts vara en viktig del av folks föreställningsvärld. Reformationens införande i Sverige får en något förenklad framställning. Det sägs (s. 21) att det var Luthers reformtänkar som vann Gustav Vasa för reformationen. Här tar författarna inte hänsyn till den politiska, eller religionspolitiska, kontexten. Kort: Gustav Trolle, som var ärkebiskop i Uppsala till dess att kung Kristian blev fördriven av Gustav Vasa, valde då att följa med sin kung till Danmark och blev därför avsatt av det svenska rådet.

Detta medförde att påven bannlyste hela Sverige (interdikt), vilket innebar att inga gudstjänster eller andra kyrkliga handlingar fick utföras i landet. Det hade varit vanligt, under den gamla katolska tiden att ett land eller område som uteslöts ur den kristna gemenskapen antingen var tvunget att göra bot för att bli återupptaget eller, som skedde vid några få tillfällen, etablera en egen trosgemenskap, som till exempel husiterna hade gjort i Tjeckien. Då hade de blivit betraktade som avfallingar, vilka inga andra kristna kunde ha någon gemenskap med. Men med reformationen hade det kommit ett alternativ, som gick tillbaka på kyrkofädernas tro och därför ansåg sig stå den ursprungliga kristendomen närmare. Visserligen blev Luther bannlyst av påven liksom Gustav Vasa och hans undersåtar. Men Luther hävdade att det var den rätta kristendomen han företrädde, innan den hade förvanskats genom en mängd obibliska tillägg. Bannlysningsinstrumentet hade dessutom under den sista tiden förlorat en del av sin kraft då det missbrukats och också använts i rent politiska sammanhang.

Att därför konkludera att beslutet på Västerås riksdag 1527 »var ett tydligt ställningstagande för Luther och hans reformer» (s. 22) är tveksamt. Recessens avslutning, »och båda alla därom, att Guds ord måtte allestädes i riket renliga predikats varda», är ett vanligt reformistiskt kompromissuttryck, som kunde accepteras av både romerska katoliker och protestanter. Eftersom de återopade Bibeln som norm gällde religionsfrihet för båda parter så länge de kunde stödja sig på Guds ord (Åke Andréén, *Sveriges kyrkohistoria* 3 s. 46). Riksdagsbeslutet var en möjlighet att behålla kristendomen i landet, visserligen utan påvemakten. Att det innebar en förändring av hela samhällsstrukturen som det här framhålls, är riktigt. Det är viktigt att beakta att den nya, hårdare strafflagstiftningen som genomfördes, också gällde på katolskt område och grundade sig på Mose lag i Gamla testamentet.

Genom att skildra Abraham Angermannus' levnadshistoria vill författarna visa hur samhället

fungerade under andra hälften av 1500-talet. Vi får se hur en någorlunda välbeställd bondson från det nordliga Sverige lyckas få en god utbildning och till och med möjlighet att studera vid det då mycket populära universitetet i Rostock, som var känt för goda lärare. Höjdpunkten på Angermannus' karriär var när han på Uppsala möte med stor majoritet valdes till Sveriges ärkebiskop.

Kapitlen om kyrkopolitiken under Erik XIV:s och Johan III:s tid återger tidens kyrkliga maktpolitik, som ofta inte nämns i dagens historieböcker. Det finns genomgående många intrikata frågor som den uppmärksamme läsaren själv måste finna svaret på. Påståendet s. 107 att Angermannus skulle vara »tidens mest kraftfulla apokalyptiske författare» har inte tidigare framförts. Personligen är jag minst sagt tveksam. Det är riktigt att det fanns en mängd berättelser både i Sverige och också i nästan alla andra länder om oförklarliga naturfenomen liksom om missbildningar på människor och djur och deras betydelse. Joen Petri Klints berättelser om pest och onormala naturfenomen skall nog inte tolkas som exakta historiska beskrivningar. Det man inte förstod kunde vara frestande att förklara som tecken på jordens undergång eller yttersta domen (t.ex. s. 102, n. 111). Sådana händelser ser dock inte ut att skapa någon större panik, om man läser de texter som citeras i kyrkböcker, eller ens hos Klint (s. 213). Där förekommer det mycket sällan att man kommenterar olyckliga omständigheter av olika slag. Man bara registrerar att så är fallet. I predikningar och uppbyggliga skrifter däremot ställer man sig frågan varför det förhåller sig så och försöker finna en moralisk förklaring. Detta normala mänskliga beteende finner vi än i dag även om det inte sker lika ofta, eftersom vi har flera andra förklaringsmodeller.

Några felaktigheter

s. 43 Gustav Vasa skulle ha varit en av Europas rikaste »privatpersoner»?

s. 45 *mensa communis* betyder gemensamt bord, inte hus.

s. 56 att Erik XIV fick »se sig allt ensamare på tronen» kanske mera är en lustighet?

s. 144 Det fanns ett domkapitel i *varje* stift.

s. 168 Angermannus, »Kanske den enskilt viktigaste svensken bakom Uppsala mötes beslut 1593». Påståendet saknar bevis.

n. 119, 120 står Collmar i stället för Callmer.

n. 308, 309 Arnold Johan Messenius anförs som källa utan att något anförs om dess källvärde. Detsamma kan sägas om en del av hänvisningarna till Klint, allt han anför är inte fakta.

s. 286 Att ange *Konung Carl den IX:des Rimchronika* under boktryckaren Hesselbergs namn gör den helt omöjlig att finna.

Det är ett spännande försök som här görs, att med hjälp av folkloristiska studier, iakttagelser beträffande politisk oro och förändringar i religionen, finna orsaken till varför hertig Karl och ärkebiskopen inte längre kunde samarbeta. Jag är inte så säker på hållbarheten i författarnas analyser, men den fortsatta forskningen får avgöra – eller kanske är frågan fel ställd?

INGUN MONTGOMERY

Martin Kjellgren

TAMING THE PROPHETS. *Astrology, Orthodoxy and the Word of God in Early Modern Sweden*

Lund: Sekel bokförlag 2011, 332 sid.

Reformationens konsolidering i Sverige och framväxten av den lutherska ortodoxin fortsätter att intressera svenska forskare, och då inte enbart kyrkohistoriker. Historikern Martin Kjellgren anlägger i sin doktorsavhandling *Taming the Prophets. Astrology, Orthodoxy and the Word of God in Early Modern Sweden* nya, spännande perspektiv på den tidiga ortodoxin och själva innebörden av begreppet ortodoxi.

Utgångspunkt är den diskussion om astrologi som fördes i Sverige från 1590-talet till 1620-talet. Under denna tid skedde en förskjutning i synen på astrologi: från att ha accepterats som en ansedd vetenskap började den under det

tidiga 1600-talet motarbetas av prästerskapet. Ett förkastande av astrologin har i en äldre forskningstradition setts som ett led på vägen mot den moderna rationalismen – som en del av »avförtrollningen» av västerlandet, för att tala med Weber. Denna uppfattning ifrågasätts av Kjellgren.

Metodiskt arbetar Kjellgren mycket nära den historiska kontexten. Han visar hur den astrologiska debatten direkt påverkades av den politiska utvecklingen. Undersökningsperioden rymmer ju flera viktiga årtal i den svenska kyrkohistorien: Uppsala möte 1593, hertig Karls maktövertagande 1599, Gustav Adolfs kungaförsäkran 1611 och Örebro stadga 1617, för att nämna några. Under 1590-talet och 1600-talets första år var kyrkans huvudärenden att befästa sitt självbestämmande gentemot kungamakten samt att beskydda »den rätta läran». När de yttre hoten mot den lutherska kyrkan (en rekatolicering samt kungamaktens anspråk på kontroll av kyrklig lära) hade avvärjts, kunde uppmärksamheten riktas inåt mot rikets befolkning. Framför allt kunde man arbeta för enhet i de läror som nådde bredare befolkningslager.

Kjellgrens undersökning har således ett relativt kort tidsperspektiv. Den bygger därtill på ett klart avgränsat källmaterial. Båda begränsningarna bidrar till avhandlingens stringens. I fokus står de astrologiska arbeten som författades av Laurentius Paulinus Gothus och Sigfrid Aronus Forsius mellan 1592 och 1622. Paulinus' positiva syn på astrologi i de almanackor och prognostikor (förutsägelser) han publicerade under 1590-talet, har av tidigare forskning kontrasterats mot ett synbart förkastande av astrologin i den första delen av *Ethica christiana* från 1617. Paulinus har därmed fått personifiera det etablerade prästerskapets omsvängning i synen på astrologi. Denna har även markerats av den rannsakan av prästen, astrologen och almanacksförfattaren Sigfrid Aronus Forsius som genomfördes av konsistoriet i Uppsala år 1619. Domkapitlet avgav då ett utlåtande som tidigare har betraktats

som ett förkastande av Forsius' astrologi. Men Kjellgren menar att frågan var mer komplex än så. Debatten om astrologi handlade, enligt Kjellgren, inte primärt om astrologi, utan om makt över kunskap och kunskapens medier.

Kjellgren visar att astrologin ännu under 1620-talet inte ansågs vara förkastlig i sig. Frågan gällde snarare var gränsen mellan tillåten och otillåten astrologi gick och hur denna förmedlades till folket. När astrologin diskuterades av en liten krets lärda inom kyrka och akademi avfärdades den inte alls. Så länge astrologin hanterades rätt, dvs. underordnades Skriftens auktoritet och vedertagna exegetiska metoder, kunde den rent av vara nyttig, ansåg även sådana ortodoxins företrädare som Laurentius Paulinus och Johannes Rudbeckius. Astrologin blev enligt dem farlig först i händerna på män som Sigfrid Aronus Forsius.

Trots att Paulinus som ledamot i Uppsala-konsistoriet deltog i rannsakan av Forsius, var deras åsikter om astrologi inte väsensskilda. Snarare handlade det om gradskillnader i synen på vilka anspråk en astrolog kunde hävda i sina förutsägelser samt om förhållandet mellan den uppenbarade respektive den naturliga teologin. Forsius drev, enligt Paulinus, den naturliga teologin för långt genom att dra allt för långtgående slutsatser av studiet av himlakropparna. Men Forsius upplevdes som ett hot inte enbart för sina astrologiska metoder och resultat, utan kanske än mer på grund av sin person och sitt publika genomslag.

Medan Paulinus rörde sig i de rätta sociala kretsarna och gjorde karriär inom akademi och kyrka, var Forsius ständigt obekvämt. Forsius fick aldrig någon fast position vid universitetet och avsattes från sin predikanttjänst i Stockholm. Dessutom var hans fylleri och ständiga gräl med hustrun allmänt kända. Trots det hade han sina välgörare och kunde ge ut en lång rad almanackor och prognostikor. Efter hand nådde almanackorna ut till vidare kretsar än huvudstadens borgerskap och rikets lärde. Och det var då Forsius

på allvar blev ett hot för prästerskapet. Inte så mycket, menar Kjellgren, för sin astrologi som sådan, som för att han stod utanför den krets som strävade efter kontroll över kunskap och lärdom i riket (samt för att han i ett av sina verk tycks ha gett viss legitimitet åt den frie botpredikanten Jon Olofsson). Forsius var alltså ett hot därför att han själv och hans produktion var svåra att kontrollera. Han var en profet som behövde tämjas, för att tala med avhandlingens titel.

Vad var det då för ortodoxi som Laurentius Paulinus och Johannes Rudbeckius företrädde? Kjellgren vill komma bort från en, enligt honom, förenklad syn på ortodoxi som strikt dogmatism och religiös intolerans. Han talar hellre om ortodoxi som ett »religiöst anspråk», som en kamp om tolkningsföreträdare i religiösa, etiska och epistemologiska frågor. Ortodoxi är utifrån detta synsätt ett religiöst maktanspråk, inte en uppsättning dogmer.

Den astrologiska debatten kan därmed inordnas i samma kamp för kunskapshegemoni som andra samtida tvister kan anses ha gett uttryck för. Liksom striderna mellan Johannes Rudbeckius och Johannes Messenius samt Jonas Magni och Laurentius Paulinus kan rannsakan av Sigfrid Aronus Forsius år 1619 ses som en kamp mer om kontroll över kunskap än om kunskapens innehåll. Denna omprövning av synen på astrologi och av begreppet ortodoxi är väl förankrad i källmaterialet och den historiska kontexten. Den visar inte minst att det fortfarande finns mycket att lära om 1600-talets lutherska ortodoxi.

DAVID GUDMUNDSSON

Per von Wachenfeldt

NÅDENS ORDNING. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760
Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för historiska studier 2011, 174 sid.

Per von Wachenfeldts doktorsavhandling i historia vid Göteborgs universitet ventilera-

des den 2 september 2011 i Karlstad (!). Dess övergripande syfte är att undersöka hur den pietistiska väckelsen »slog rot på den svenska landsbygden under 1700-talets första hälft». Utgångspunkt för analysen är David Hollatz' *Nådens ordning till saligheten*, herrnhutismens kanske främsta, praktiska läroskrift. Det nya är att analysera denna skrift »i förhållande till de väcktas värderingar och uttryck». Förf:s hypotes är att det finns »en tydlig korrespondens» mellan den grundstruktur som lades fast i Hollatz' bok och »hur de västsvenska pietisterna levde ut sin väckelse och såg på sig själva i relation till det omgivande samhället». Det är en rimlig hypotes, som pekar på en behövlig uppdatering i förhållande till äldre forskning.

I sina fortsatta resonemang söker förf. behandla nådens ordning som »rites de passage», alltså som övergångsriter i pluralis. Han hämtar sin modell från antropologen Victor Turners analys av övergångsriter hos Ndembufolket i Zambia. Indelningen i separationsfas, liminal fas och aggregations- eller inkorporeringsfas visar sig fungera i undersökningen, men mot själva inordnandet av nådens ordning som en passagerit kan man resa bestämda invändningar. När det på s. 31 talas om att det är »utifrån denna påtagliga överensstämmelse i grundstruktur mellan Nådens ordning och övergångsriten» som avhandlingen »tar sitt avstamp», är rec. inte övertygad, eftersom han inte kan se någon sådan påtaglig, strukturell överensstämmelse. När förf. t.o.m. skriver att »få, om någon, har systematiskt prövat modellen på just den pietistiska väckelsen och den dynamiska roll som nådens ordning spelade i denna», hade kanske en varningsklocka kunnat höras. Traditionellt utgör den *inre* »passage» som nådens ordning i pietistisk/herrnhutisk form beskriver snarare en kontrast eller ett alternativ till kyrkans allmänna passageriter. Här hade det varit intressant att relatera till den konfirmationsakt som (åter) infördes under 1700-talet, tolkad som kunskapskontroll (ortodoxt), överlåtelseakt (pietistiskt)

eller som just passagerit (upplysningstänkt). Här kunde nådens ordning visa sig fungera både som alternativ och som psykologiserande fördjupning av passageriten och dess acceptans. Men denna faktiska, historiska spänning i Sverige nämns aldrig i avhandlingen, eftersom modellen som sagt hämtats från Zambia. Inte ens när radikalpietister avvisar den kyrkliga vigseln eller jordfästningen betraktas dessa som passageriter, som de vill ersätta med endast en inre »passage». Iakttagelsen aktualiserar frågan huruvida modeller som utarbetats inom forskning på en viss tid och miljö kan appliceras på helt andra förhållanden. Det kan de naturligtvis, men det förefaller som om vi idag behöver en metoddebatt om vad denna applikation kräver i konfrontation med den breda empirin, inte bara med just den begränsade del därav som man valt att undersöka. En självständig modifikation och vidareutveckling av utifrån hämtade modeller skulle då även metodiskt kunna föra forskningsläget framåt.

Förf. framhåller till sist att undersökningen »visat en påfallande överensstämmelse mellan Nådens ordning och passageriten, därtill denna kärna av värderingars tillämpbarhet, på den pietistiska väckelsen ... under 1700-talet». Någon sådan överensstämmelse kan rec. inte finna. Däremot fungerar det från afrikansk passageritsforskning hämtade schemat i analysen, vilket är något annat. Just i överföringen av värderingar blir detta tydligt. Däremot kan det valda passageritsmönstret ha bidragit till att profileringen av olikheter i väckelsen inte blir så skarp. Skillnaden mellan den radikalpietistiska grevinnan Stenbock, som lät lägga in sin makes lik i Skara domkyrka utan några som helst yttre riter, och de herrnhutare, som till kyrkans ceremonier fogade även egna sådana, är ju annars avsevärd. Den inre passagen kunde alltså leda till diametralt motsatta ståndpunkter till den yttre.

Avhandlingen är väl disponerad. Efter en fördjupning i Hollatz' bok skildras lokala väckelser i Främmestad, Stora Bjurum och Skärv i tre följande kapitel. Skildringen byggs upp kring

begreppen uppladdning, klimax och avskiljande, samt upplösning och återgång. Terminologin kan diskuteras, men den motsvaras dock av iakttagbara förlopp. Framställningen har sin styrka i denna systematiska genomgång av det lokala materialet. Det räcker långt. Därför känns det mycket onödigt att låta Hollatz' bok definiera »fenomenet pietism» och presentera den som »något förenklat pietismens egen handbok». Inte bara »något», utan mycket förenklat.

Ett nytt, men fascinerande uttrycksätt är talet om att »träda in i nådens ordning», förstådd som en psykologisk föreställning om en väg till förening med Kristus hos väckelsens deltagare. Ibland presenterar förf. något undanskynt alldeles utmärkta formuleringar, som när det i not 546 heter att väckelsens ledare »leder människorna in i den 'liminala' fasen där känsla ersätter förstånd». Det var just här Henric Schartaus kritik mot Hollatz senare satte in, och det är detta en stor del av 1800-talets fromhetshistoria handlar om: känslans förhållande till förståndet i människans andliga utveckling.

Igenomgången av det ganska riktflödande källmaterialet problematiseras inte protokollföreläsarens roll i domkapitlet, och de olika slagen av berättelser ställs inte metodiskt emot de herrnhutiska självbiografierna, som utgör en närmast litterärt bestämd genre. Däremot uppmärksammar förf. hur prästen Andreas Tengbom inför domkapitlet kan formulera sig i överensstämmelse med den ortodoxa läran, något som en del lekmän har avsevärt svårare för, vilket pekar på språkets stora betydelse i dessa processer. Prästerna klarade inte oväntat bättre det översättningsarbete som var nödvändigt inför konsistoriet.

Det märks på sina ställen att förf. inte är kyrkohistoriker. Att Emanuel Linderholm valde Sven Rosén till ämne för sin doktorsavhandling tyder inte, som här påstås (s. 34), på att »utvecklingen inom det kyrkohistoriska forskarsamhället» vid sekelskiftet 1900 »gått så långt att en bred och i vissa stycken positiv skildring» av »en av pietismens förgrundsfigurer kunde tillåtas».

Tvärtom skrev Linderholm sin avhandling i medveten opposition mot de då traditionella biskopsbiografierna. Ämnesvalet speglar alls inte »utvecklingen inom det kyrkohistoriska forskarsamhället», utan en enskild forskares radikalitet, som just i detta avseende pekade framåt. Egendomligare är när det (s. 36) utan vidare konstateras att »det kyrkohistoriska betraktelsesättet tar sin utgångspunkt i ett försanthållande av att Gud manifesterar sig i världen, vars följd blir att den lutherska läran och dess företrädare sätts i fokus». Kyrkohistoriker har tvärtom sedan länge – ofta i motsats till systematiska teologer – medvetet undvikit just det som här görs till deras utgångspunkt. Att den lutherska läran och dess företrädare länge sattes i centrum även i forskningen berodde snarare på ämnets plats i utbildningen av lutherska präster.

Samtidigt som förf. kommer med friska »uti-frånperspektiv», återfaller han någon gång i en äldre tids fördomar, t.ex. när det heter (s. 45) att »det måste exempelvis ha upplevts lättare för en herrnhutisk kvinna, än en man av samma trosriktning, att betrakta sig som 'Jesu brud'». Man tycker sig nästan höra Linderholm! Så var det nog mot slutet av 1800-talet, men inte under den tid förf. undersöker. Johann Arndt kunde på män tillämpa psaltarpsalmens ord om »döttrar», och just i herrnhutiska sammanhang drevs den genusöverskridande terminologin mycket långt. Ännu Ph. Fr. Hiller diktar utan förklaring om Marias broderskärlek, vilket visar att »cross-gendering» förekom även inom den nyktrare pietismen.

Avhandlingen innehåller tyvärr en mängd språkliga inadvartenser. Att tala om en »perfekt» kristen är svengelska – det svenska ordet är »fullkomlig». Ordet »rank» finns inte, det heter »rang» eller »ställning». Märkligast är att konjunktiv singularis i äldre citat genomgående och konsekvent skrivs som imperfekt pluralis (ginge blir gingo, vore blir voro, finge blir fingo osv.). Detta aktualiserar behovet för historiker att inte bara kunna läsa äldre handstil, utan också lära

sig hur det svenska språket fungerade (och delvis ännu fungerar).

Per von Wachenfeldts avhandling är ett välkommet bidrag till den svenska pietismens och herrnhutismens historia. De gjorda invändningarna skall inte förringa dess förblivande värde: att Hollatz' framställning av nådens ordning hade sin motsvarighet i de väcktas egna beskrivningar av sina andliga erfarenheter.

ANDERS JARLERT

Harry Lenhammar

SWEDENBORGAREN TYBECK – DEN AVSATTE PRÄSTEN

(Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II, Ny följd 66)

Skellefteå: Artos 2011, 276 sid.

År 1817 utkom en skrift med titeln *Biblisk förklaring öfwer högmässotexten på andra stora bönedagen den 20 april 1817*. Författaren var anonym. Skriften skapade genast rabalder. Flera recensenter i dagspressen protesterade vilt mot den anonyme författarens meningar i religionsfrågan. Denne hade nämligen med utgångspunkt i Swedenborgs läror ifrågasatt försoningsläran, treenigheten och arvsyndens. I linje med Swedenborg hävdades att döden på korset innebar endast att det mänskliga hos Herren dog och det gudomliga trädde fram och segrade. Till råga på allt svarade författaren med en försvarsskrift, *Upplysande anmärkningar wid den recension, som i Stockholms Posten n:o 154 för den 8 innerwarande juli blifwit införd* (1817). Detta blev för mycket. Snart anmäldes de två skrifterna för granskning enligt tryckfrihetsförordningen, som det påstods, för att den innehöll betänkligheter vad gäller Gud, försoningen och Nya testamentets auktoritet.

Men vem var författaren? Då tryckaren kunde ställas till ansvar vid tryckfrihetsmål när författaren var anonym, upprättades ofta ett dokument nedstoppat i ett förseglat kuvert där den aktuella skriftens rätte författare avslöjades i

vittnens närvaro. Vid åtal kunde kuvertet öppnas och den rätte författaren kunde nu stå till svars. Kuvertet öppnades. Författaren visade sig vara den före detta huspredikanten och extraordinarie bataljonspredikanten Johan Tybeck. Rättegång inleddes mot Tybeck, men som slutade med att han friades. Domkapitlet i Strängnäs nöjde sig dock inte med detta. Med biskop Johan Adam Tingstadius i spetsen inleddes en rad förhör av Tybeck, som ju var bunden av prästeden, där han avkrävdes svar på ett antal centrala trosfrågor, som treenighetsläran, Bibelns inspiration, försöningen, Kristi båda naturer och Luthers lära om tron. Tybeck kvarhöll dock de åsikter han hade framfört i sina skrifter, vilka stred mot den evangeliskt lutherska kyrkans trossatser, och var ovillig att rätta in sig i ledet. Det slutade med att han avsattes från sitt prästämbete och fråntogs sitt prästbrev den 30 juli 1818.

Det är om denne Johan Tybeck (1752–1837) som kyrkohistorikern, professor emeritus Harry Lenhammar har författat en biografisk skildring. Denne centrale gestalt i den svenska swedenborgianismens historia känner vi igen från Lenhammars tidigare böcker som avhandlingen *Tolerans och bekännelse tvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795* (1966) och *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840* (1974). Tybeck befinner sig onekligen i stormens öga i det sena 1700-talets och det tidiga 1800-talets debatter om religion och tryckfrihet. Han var en stridbar person, en polemiker i strid med Johan Henric Kellgren och andra stora andar, och åtskilliga gånger åtalad för villoläror. I föreliggande verk får Tybeck så äntligen spela huvudrollen. Med 50 års samlade forskning om Tybeck kan detta företag svårigen misslyckas.

Vem var då Johan Tybeck? Det är väl knappast Tybecks personlighet och vardagliga livserfarenheter som står i blickpunkten för denna biografi, som snarare kan betecknas som en intellektuell biografi där hans roll i de turbulenta tros- och tryckfrihetsdebatterna utreds och hans livsåskådning får sin samlade redogörelse. Men ibland

glimtar det till av vardagliga händelser, odlingsivern på hans lantegendom Ön i Fogdö socken i Södermanland och den fashionabla, högmoderna ångbåtstrafiken på Mälaren som Tybeck fascinerad kunde betrakta från sin egen brygga. Lenhammar delar upp Tybecks liv i tre perioder. Till en början, uppväxten i Askersund, tiden som sadelmakarlärling i Stockholm, studierna i Strängnäs och Uppsala, prästvigningen och tjänsten som huspredikant hos landshövding Sven Liljecrantz på Hässelbyholm i Södermanland.

Där på Hässelbyholm inleds den andra fasen i hans liv, mötet år 1781 med pigan Sara Stina Schultz underliga besatthet. I hennes rum gick fönsterrutor oförklarligen sönder, det bullrade, knäppte och slog i läsen, och prasslade från kakelugnen. Tybeck antog först att hon led av binikemask, men blev sedan alltmer övertygad om att hon verkligen var ansatt av onda andar. Med exorcistiska seanser ville han befria henne från dem. Flickans upplevelser, vilket vi skulle säga uppenbara psykiska ohälsa, förstods i religiösa termer där under kunde ske ännu i efterbiblisk tid, ställdes mot naturvetenskapliga förklaringar i upplysningens anda. I andeskådaren Emanuel Swedenborgs skrifter fann han förklaringen till hennes beteende. Sara Stina stod i kontakt med andevärlden, den som Swedenborg så utförligt beskrivit i sina många skrifter som *Arcana caelestia* (1749–1756) och *Vera christiana religio* (1771). Hon bekräftade samtidigt riktigheten i Swedenborgs påstående om att andarna lever bland oss och påverkar vårt vardagliga liv. Han lärde att varje människa hade två andar och två änglar som korresponderade mot hennes vilja och förstånd och genom dem stod i kontakt med andarnas värld utan att veta om det. Tybeck kunde själv lägga märke till andarnas närvaro, även sedan Sara Stina lämnat Hässelbyholm. Andarna hälsar ännu på mig, skriver han, »ty jag hörer som oftast oförmodade slag, knäppningar och saktare rörelser af något osynligt i min kammare».

Tybeck blev en ivrig förespråkare av Swedenborgs kontroversiella läror som flera gånger tidigare hade förorsakat sådan uppståndelse. Han blev snart bekant och god vän med en rad swedenborgare som fabrikören Christian Johansén, bröderna August och Carl Fredrik Nordenskjöld, domprosten Anders Knös i Skara, filantropen Carl Bernhard Wadström, sidenfabrikören Carl Johan Schönherr med flera. Högt på programmet stod att ge ut Swedenborgs skrifter på svenska och sprida det swedenborgska budskapet, ett vanskligt projekt då censuren bevakade alla avsteg från den rätta lutherska tron. I Köpenhamn lyckades de trycka sina skrifter, däribland den första svenska översättningen av Swedenborg och Tybecks predikningar, vilka sedan insmugglades till Sverige. I och med de nya grundlagarnas införande 1809 lättade censuren något och det blev lättare att trycka religiösa skrifter. Först när de var tryckta kunde censuren ingripa. Genom sällskapet Pro Fide et Caritates försorg kunde så Swedenborgs *Arcana coelestia* utkomma i svensk språkdräkt år 1817, ett projekt vari Tybeck var engagerad i översättningsarbetet. Samma år rullades så Tybeckaffären upp.

Med avsättningen 1818 inleds den tredje fasen i Tybecks liv, nu som lekman och lantbrukare. När prästeden inte längre stod i vägen för honom kunde han lättare ge uttryck för sina religiösa tankar i skrifter och artiklar där han med eskatologisk glöd kämpade för Swedenborgs läror. En ny tid var inne.

Med boken *Swedenborgaren Tybeck – den avsatte prästen*, har så en av centralgestalterna i den svenska swedenborgianismen fått sin förtjänta framställning genom en biografi på habil empirisk grund, med klara och tillförlitliga redogörelser för de olika turerna och förvecklingarna, allt framställt på ett okonstlat vis. Tybecks livsöde speglar en tid då tryckfrihet och troslära stod på spel, upplysningstänkande stod mot esoteriska strömningar, en tid då människor sökte finna en väg mellan tolerans och bekännelse.

DAVID DUNÉR

Anna Nilsson

LYCKANS BETYDELSE. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850

Höör: Agerings Bokförlag 2012, 274 sid.

Anna Nilssons doktorsavhandling i historia venterades i Lund den 10 februari 2012. Den har skrivits inom ramen för Forskarskolan i historia, som genomförs i samarbete mellan Lunds universitet, Linnéuniversitetet samt Malmö och Södertörns högskolor, med Lunds universitet som världhögskola.

Förf. undersöker hur lyckobegreppet förändrades under övergången från tidigmodern till modern tid, d.v.s. 1750–1850. Materialet utgörs av ett mycket stort antal skillingtryck. I dessa ingår psalmer och andliga visor. Förf. finner under första hälften av sin undersökningsperiod en »aristotelisk-skolastisk människosyn med tydlig luthersk förankring». Människan framställs som »fri i viljan men med ett korrumperat begär som gjorde henne till slav under det världsligt goda». Dessa begär kunde emellertid tyglas och den jordiska tillvaron göras »lycksalig». Lyckan ingick i ett större system, underordnad försynen. Ett viktigt resultat är att skiftet till en mer mekanistisk och sekulariserad världsbild inte kan avläsas i skillingtrycken från 1700-talet, utan först på 1800-talet. Detta skifte är heller inte fullständigt. Ännu vid 1800-talets mitt används »lycka» med dubbel innebörd: den jordiska lyckans fåfänglighet står bredvid en mer subjektiv glädje och sällhet. Antydning till en sådan förskjutning kan iakttagas även i 1819 års psalmbok: bredvid »Lyckans falskhet känn» står »Glädjens känsla». Glädjen är fortfarande tom utan Gud, men glädjens känslor utgör i sig lycka. Dessa iakttagelser är en styrka i avhandlingen, liksom observationer av hur naturen som Guds skapelse börjar ge plats för att se Gud i naturen.

Ibland sammanfattas förändringen i träffande formuleringar som att »lycksalighet, sällhet och salighet hade framförallt använts för att beteckna det himmelska och eviga i 1700-talets

diktning. Med 1800-talets ingång tas sällheten successivt ner på jorden». Lyckan går från att vara obeständig och farlig till att bli något individuellt eftersträvansvärt. Parallellt är det äldre betraktelsesättet alltjämt frekvent i väckelsens diktning. Rec. erinrar sig biskop Gottfrid Billings kommentar när Allmänna kyrkomötet diskuterade barnabönen »Gud som haver» och dess intagande i psalmboken, närmare bestämt de tillagda raderna om »Lyckan kommer, lyckan går». Inte bara den avslutande raden, utan själva lyckan var alltså föremål för diskussion, och Billings kommentar var att han inte förstod var det var för en lycka där talades om – en tvekan som får sin förklaring, och inte längre verkar så naiv, när man läser Anna Nilssons avhandling.

Fakultetsopponent vid disputationen var professor Håkan Möller. Hans kraftigaste invändning var att skillingtryck inte bildar någon genre, utan utgör en distributionsform. Båda synsätten förekommer i avhandlingen, å ena sidan talas det om skillingtrycksdiktningen, å andra sidan om skillingtrycket som »ett format, ett medium för förmedling av olika genrer och stilar». Förf. tycks ha börjat i ett genrebegrepp för att sedan mer och mer luta åt distributionsformen, dock utan att denna viktiga förändring fått fullt genomslag i framställningen. Betraktar man skillingtrycken som en distributionsform framstår inte längre det blandade innehållet som något problem. Inte heller är det underligt att inte bara nya eller mindre accepterade väckelsesånger eller kärleksvisor, utan även psalmer ur psalmboken och utdrag ur etablerade författares verk trycktes och spreds i denna form. Ett annat resultat av att betrakta skillingtryck främst som en distributionsform är konstaterandet att de inte innehåller så mycket dikter *av* folket som dikter *för* folket.

Självtog jag som ledamot av betygsnämnden upp frågan varför förf. bredvid de i analysen mycket relevanta begreppen *kosmologi* och *antropologi* inte också tagit upp *soteriologin*, frälsningsläran, som har stor betydelse för de

andliga skillingtrycken. En annan fråga man ställer sig är varför den betydelseförskjutning som finns mellan den alltjämt som mera objektiv förstådda *olyckan* och den mera subjektiva upplevelsen av att vara *olycklig* inte tagits upp i avhandlingen. Motsatsen till de begrepp man studerar kan ju ofta fruktbart bidra till att öppna problemen.

Det konstaterades vid disputationen att avhandlingen innehåller 75 fel i citaten, mest småsaker, men där mängden likväl blir bekymmersam. Litteraturförteckningen betecknades som »extremt asketisk».

Lyckans betydelse utgör en spännande läsning även för kyrkohistoriker, även om den inte är fullt så nyskapande som baksidestexten säger. Förf. har övertygande visat hur förskjutningen av lyckobegreppet i skillingtrycken avspeglar stora förändringar i mentalitet och tankemönster.

ANDERS JARLERT

Björn Svärd

PROSTEN GUSTAF WILHELM GUMÆLIUS. En studie i hur Gumælius livssyn fick genomslag i hans politiska agerande i riksdagen 1840–1869 (Skrifter utgivna av Strängnäs stiftshistoriska sällskap) Strängnäs: Strängnäs stiftshistoriska sällskap 2012, 155 sid.

Docent Björn Svärd har tidigare undersökt relationen mellan trosföreställningar och kyrkohistoriskt författarskap hos Emanuel Linderholm och Sven Göransson, båda professor i kyrkohistoria i Uppsala under 1900-talet. I den föreliggande skriften försöker Svärd att genomföra en liknande analys av en helt annan typ av aktör, vilken var verksam inom en mycket annorlunda sfär i jämförelse med professorerna Linderholm och Göransson. Prosten Gustaf Wilhelm Gumælius (1789–1877) var kulturpersonlighet och politiker. Det är främst hans politiska gärning som Svärd intresserat sig för. Svärd är kyrkohistoriker men kommer här in på ett område som traditionellt sett tillhör de politiska

historikerna och statsvetarna. Svärds genomgång av Gumælius' politiska argumentation är utan tvekan värdefull men arbetet brister ifråga om metodologi och anknytning till relevant vetenskaplig diskurs.

Gustaf Wilhelm Gumælius var en ytterst mångsidig man: författare till den första historiska romanen i Sverige och nära knuten till Uppsala-romantiken under 1810- och 1820-talen, senare kontraktsprost i Örebro, riksdagsman 1840–69 och utgivare av bl.a. *Tidskrift för trädgårdsodling och blomsterskötsel*. För Örebros framväxt under 1800-talet gjorde Gumælius en rad insatser. I Björn Svärds undersökning är det framför allt riksdagsmannen som står i centrum. Svärd hävdar att hans syfte är att undersöka hur »Gumælius' livssyn fick genomslag i hans politiska agerande i riksdagen 1840–69». Alla som sysslat med analys av politiskt agerande vet att sådant bestäms av en mängd olika faktorer, både kortsiktiga taktiska målsättningar liksom mer långsiktiga strategiska överväganden. Parti- och grupp tillhörighet i riksdagen spelar ofta en viktig roll. De retoriska motiveringarna i tal och riksdagsdebatter kan tjäna många olika syften och kan aldrig antas utgöra någon sorts slutgiltig förklaring till varför en person handlar på ett visst sätt. Den omedelbara situationsuppfattningen behöver kartläggas i varje enskilt fall, samtidigt som hänsyn tas till grundläggande ideologiska övertygelser och partipolitiska strategiska och taktiska överväganden. Egen personlig vinning liksom lokalpolitiska hänsynstaganden kan heller aldrig utan diskussion avskrivas som möjliga orsaker till ett visst politiskt agerande. Att föresätta sig att undersöka hur en »persons livssyn fick genomslag i hans politiska agerande i riksdagen» under inte mindre än 29 år, är därför ett minst sagt synnerligen omfattande projekt och kräver tillgång till ett mycket omfattande material. Någon analys av detta slag genomför inte heller Björn Svärd och det finns därför en vid diskrepans mellan den syftesformulering som anges i titeln och det som sedan redovisas i den

föreliggande skriften. Vad Svärd i praktiken gör är något betydligt mindre pretentiöst, nämligen en idéhistorisk undersökning. Han undersöker olika idéer Gustaf Wilhelm Gumælius hävdade att han hade och som han angav som motiv till ställningstaganden i olika politiska frågor. Det handlar främst om Gumælius' filosofi och socialetik, samtidigt som Svärd också summariskt beskriver Gumælius' levnadslöpp och omvärld. Svärd diskuterar relativt utförligt Gumælius' relation till romantiken som idéströmning. Han visar hur den »utvecklingstro» Gumælius hämtade från romantiken återkom i dennes motiveringar till olika politiska ställningstaganden. Detta är dock något helt annat än att undersöka hur Gumælius' »livssyn» fick genomslag i hans politiska agerande. Det handlar snarare om en beskrivning av Gumælius' filosofi och socialetik så som den uttrycks och används i olika forum och vid olika tidpunkter.

Ett annat grundläggande problem med Svärds undersökning är användningen av termen »livssyn», vilken inte ges någon klar definition. »Livssyn» är inte någon vanligt förekommande vetenskaplig term, varken inom kyrkohistoria, idéhistoria, statsvetenskap eller politisk historia. Det är inte heller en självklar term hämtad från vardagslivet. Författaren skapar här onödiga svårigheter för sin analys, och för förståelsen av den. Här hade författaren kunnat använda begreppet »ideologi» istället. Det täcker väl in de idéer som Svärd analyserar och hade gjort det lättare att knyta undersökningen till annan forskning.

Svärd försöker i viss utsträckning sätta Gumælius' idéer i samband med begreppen liberalism och konservatism men använder tyvärr sekundärlitteratur som är mycket ålderstigen, bl.a. arbeten av Gunnar Heckscher om konservatismen från 1939 och 1943, och Carl Arvid Hesslers monografier över Erik Gustaf Geijer från 1937 och 1947. Det finns en omfattande vetenskaplig litteratur om liberalism och konservatism, på både svenska och engelska, tillkommen under senare decennier. Standard-

verk om liberalismen är bl.a. D. J. Manning, *Liberalism* (1975) och John Gray, *Liberalism* (1995) medan konservatismens kunde ha diskuterats med utgångspunkt från exempelvis Noel O'Sullivan, *Conservatism* (1976) eller Robert Nisbet, *Conservatism. Dream or Reality* (2001). Författaren missar här möjligheten att sätta sin undersökning i relation till den nutida vetenskapliga debatten. Någon diskussion med svensk historisk forskning om politiska idéer i riksdagen under 1800-talet genomförs heller inte. Torbjörn Nilssons doktorsavhandling *Elitens svängrum. Första kammaren, staten och moderniseringen 1867–1886* (1994) innehåller exempelvis en typologi av olika politiska positioner i första kammaren, främst konservativa sådana, som hade kunnat användas som referenspunkt.

Frågan om den teologiska positionen, som ju är av grundläggande intresse vid analysen av varje kyrklig aktör, ägnas i denna undersökning mindre utrymme än frågan om Gumælius' filosofi och socialetik. Ett antal av Gumælius' jul- och påskpredikningar diskuteras liksom hans pastoralavhandling. Svärd konstaterar inledningsvis att Gumælius inte var en »troende präst» enligt »läsarnas» definitioner men gör inte själv något försök att precisera Gumælius' teologiska position i förhållande till den relativa mångfald som fanns inom Svenska kyrkan vid denna tid. Där fanns trots allt en rad teologiska strömningar: från neologi och swedenborgianism till luthersk ortodoxi och med en rad olika typer av pietism och lundahögkyrklighet mitt emellan.

Björn Svärds undersökning *Prosten Gustaf Wilhelm Gumælius* är utan tvekan av idé-, lokal- och kulturhistorisk intresse. Men analysen av Gumælius som politisk aktör har enligt min mening brister.

TORBJÖRN ARONSON

Alexander Maurits

DEN VACKRA OCH ERKÄNDA PATRIARCHALISMEN. Den lundsiska högkyrklighetens präst- och mansideal Lund: Sekel Bokförlag 2012, 266 sid.

Den 21 december 2011 disputerade Alexander Maurits för doktorsexamen i teologi vid Lunds universitet. Hans avhandling, som handlar om lundahögkyrklighetens präst- och mansideal, 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 kapitlett. Enligt författaren kom ledande teologer inom den så kallade lundsiska högkyrkligheten att under senare delen av 1800-talet uppträda till försvar för den samhälleliga och kyrkliga enhetskultur som varit rådande i Sverige sedan flera århundraden tillbaka. En bakgrund till detta var de allt starkare liberala och frikyrkliga strömningarna i Sverige. Företrädarna för lundahögkyrkligheten formulerade ett samhälls- och kyrkopolitiskt program med målet att försvara, bevara och revitalisera den bestående kyrkliga och politiska ordningen. Lundateologerna argumenterade i denna situation för ett specifikt präst- och hushållsideal, baserat på den lutherska treståndsläran. Författaren menar att lundateologernas argumentation för den lutherska treståndsläran också innehöll en konstruktion av ett kristet mansideal. Eftersom det i svensk kyrkohistorisk forskning inte finns någon mer omfattande undersökning av det kristna mansidealet under 1800-talet väljer författaren här sitt syfte.

Författaren formulerar en hypotes, nämligen att lundateologerna genom en revitalisering av den lutherska treståndsläran önskade framkalla en konfessionalisering av det svenska samhället och att frågan om genus var en viktig komponent i dessa strävanden. I analysen är det sedan framför allt lundateologernas diskussion av prästens och den kristne husfaderns identitet och uppdrag som står i centrum. Prästen och den kristne husfadern

spelade enligt författaren centrala roller för lundahögkyrklighetens kristna manlighet.

Undersökningen av lundahögkyrklighetens lutherska treståndslära med särskild uppmärksamhet riktad mot dess genuskonstruktion genomförs genom en analys av skrifter, tal och predikningar av tre av den äldre lundahögkyrklighetens portalfigurer: Anton Niklas Sundberg, Ebbe Gustaf Bring och Vilhelm Flensburg. Samtliga tre var professorer i teologiska ämnen i Lund under 1850- och 1860-talen och blev sedan biskopar. Undersökningsperioden sträcker sig över cirka femtio år, från 1849 fram till 1900, då den siste av de tre, nämligen ärkebiskopen Anton Niklas Sundberg, går ur tiden.

Metodologiskt anknyter författaren till Bourdieus sociologiska idéanalys, vilken bygger på den strukturalistiska vetenskapsteorins traditioner. Valet av metodanknytning innebär att avhandlingen primärt inte sysslar med beteenden eller historiska händelser utan med idéer. Idéerna tolkas kritiskt och som ett uttryck för strävanden att bevara eller förändra maktstrukturer. Bourdieu utgår ifrån att samhällen kännetecknas av ordningar, kollektiva maktstrukturer, vilka ytterst sett är ideologiskt motiverade. Ordningarna innehåller också en genuskonstruktion som medför manlig dominans över kvinnor.

Författaren hävdar att lundahögkyrklighetens idéer bör förstås som uttryck för strävanden att bevara och försvara Svenska kyrkans religiösa hegemoni i det svenska samhället under senare delen av 1800-talet. Det får till följd att analysen av idéerna sker mot bakgrund av tidens ideologiska och kyrkopolitiska konflikter. Den historiska kontexten för lundahögkyrklighetens treståndslära och mansideal är kyrkans samhälleliga ställning under andra hälften av 1800-talet och särskilt den religiösa aktivism som utmanade kyrkan. Den religiösa aktivismen kom framför allt från den nyevangeliska väckelsen i dess inomkyrkliga och senare frikyrkliga former. Författaren menar att mansidealet i treståndsläran spelade en central roll i försvarandet och

bevarandet av den svensk-kyrkliga hegemonin, vilket motiverar analysen av treståndsläran från ett genusperspektiv. Analysen av mansidealet i lundahögkyrklighetens lutherska treståndslära förankras utförligt i samtida forskning, vilken är både teoretisk och empirisk. Avhandlingen har skrivits som en del av forskningsprojektet *Kristen manlighet* som letts av professor Yvonne Maria Werner.

Författaren placerar in sin undersökning i forskningen om kristendomens utveckling i Europa under 1800-talet. Forskarna kan grovt delas i två läger: de som hävdar att Europa kännetecknats av sekularisering alltsedan 1700-talet och upplysningen och de forskare som hävdar att en återkonfessionalisering skedde under 1800-talet. De senare pekar på den starka religiösa aktivismen i väckelserörelserna och de nya konfessionellt orienterade strömningarna inom de historiska kyrkorna i Europa. Författaren stannar vid en slutsats som innebär att kristendomen i Europa, inklusive Sverige, uppfattas som försvagad på den institutionella nivån men med bibehållen och i vissa fall stärkt social och kulturell betydelse. Det sistnämnda gällde särskilt på individnivå, men kan även spåras i mer övergripande sociala och kulturella förändringsprocesser. Likheterna mellan den tyska och den svenska situationen poängteras och historikern Olaf Blaschkes forskning om kristendomens förnyade roll under senare delen av 1800-talet får motivera avhandlingens hypotes. I Tyskland utvecklades en konfessionell konsolidering, vilken innebar en avgränsning i förhållande till andra kristna konfessioner och en strävan att genomsyra samhället med de egna normerna och värderingarna. Hypotesen för avhandlingen blir därför att lundahögkyrklighetens argumentation för treståndsläran, i vilken ett manlighetsideal ingick, var en del av ett konfessionaliseringsprojekt. Detta underbyggs också genom den historiska översikten över samhälle och kyrka i Sverige under 1800-talet. Den senare delen av århundradet medförde betydande förändringar,

vilka drog undan förutsättningarna för det gammallutherska ståndssamhället. Avskaffandet av kyrkans trosmonopol innebar dock inte att kyrkans kulturella och sociala betydelse försvann. Lundahögkyrklighetens revitalisering av treståndsläran ska ses som ett svar på de utmanade förändringarna och ett försök att konfessionellt konsolidera det svenska samhället.

Avhandlingens resultat presenteras i kapitel tre till fem. I kapitel tre behandlas lundahögkyrklighetens prästideal, baserat på framför allt tal vid prästvigningar och kyrkoherdeinstallationer. Prästvignings- och installationstalen liknas vid vad Bourdieu kallat institueringsriter, vilka upprättar åtskillnad mellan olika grupper av män och gruppen kvinnor som helhet. Prästidealet var ett mansideal, eftersom prästämbetet var förbehållet män. Prästidealets olika egenskaper kunde därför göras till ideala egenskaper för hur andra män borde vara beskaffade. Lundahögkyrklighetens prästmannaideal jämförs i kapitlet med andra prästmannaideal och borgerliga mansideal under senare delen av 1800-talet och olika skillnader och likheter lyfts fram. I sin sammanfattande analys hävdar författaren att prästvignings- och installations-talen kan tolkas som ett sätt att vidmakthålla den manliga dominansen och prästens ställning i samhället. Indirekt syftade lundateologernas tal till att befästa treståndsschemats uppdelning och särskilt tudelningen i det andliga ståndet mellan lärare och åhörare. Prästvigningstalen syftade inte sällan till att fostra en ung präst in i en roll där han hade en överordnad maktställning och de råd som gavs och de krav som ställdes i talen bör ses i ljuset av detta. Prästmanligheten i lundahögkyrklig version kan däremot inte ses som ett hegemoniskt mansideal, eftersom senare delen av 1800-talet också bevittnade den framgångsrike medelklassmannen som ett starkt ideal. Snarare kan lundahögkyrklighetens prästmanlighet ses som ett försök att värna och återta prästens position som ledande manlig aktör i samhället.

I kapitel fyra, som är mindre omfattande än

kapitel tre och fem, går författaren vidare med en analys av det högkyrkliga prästmannaidealets mottyper, med vilket menas lundateologernas beskrivningar av karaktärsvaga präster och lekmannapredikanter. Det ges en provkarta på olika pejorativa uttryck angående särskilt lekmannapredikanter, men i viss mån även präster som inte höll den eftersträlvade moraliska standarden. Författaren hävdar att lundateologernas beskrivningar på denna punkt kan karakteriseras som »manliga mottyper» enligt den amerikanske historikern George L. Mosse's terminologi. En manlig mottyp är motsatsen till den ideala maskuliniteten. De egenskaper som lundateologerna tillskrev lekmannapredikanterna avvek markant från de ideal som ingick i lundateologernas eget prästideal. De anspelade på nidsbilder som fanns i litteraturen av läsarpredikanten. En slutsats är att teologerna utmålade väckelsens ledande företrädare som »omanliga» i syfte att diskreditera dem och därigenom försöka avstyra väckelsens negativa följdverkningar för kyrkan.

Kapitel fem har rubriken »Den kristna husfadern och hans hushåll» och har således det tredje ståndet, hushållet, i fokus. Förmågan att förestå sitt hushåll ansågs vara en central komponent i den kristna manligheten enligt lundahögkyrkligheten. Denna uppfattning delade lundateologerna med många kyrkligt engagerade debattörer i sin samtid, också inom andra konfessioner i Nordamerika och Europa. Lundahögkyrkligheten motiverade hushållsståndet med utgångspunkt i en luthersk skapelseologi och det fanns bara en tolkning av hur hushållet kunde se ut. Genom sitt starka betonande av den lutherska treståndsläran valde de att kämpa för ett manlighetsideal som utgick från hushållets centrala betydelse som samhällets grundläggande enhet och det därtill hörande husfadersämbetet. Det manlighetsideal de förkunnar i anslutning till hushållsståndet handlar därför primärt om husfaderns plikter och rättigheter som förståndare för sitt hushåll. Lundateologerna ville värna ett teologiskt motiverat patriarkalt system

där det hierarkiskt strukturerade hushållet med husfadern i spetsen var normen.

I avhandlingens avslutande kapitel sammanfattas undersökningens resultat. Författaren hävdar att han i undersökningen har velat ge en bild av kristen manlighet under senare delen av 1800-talet, med utgångspunkt från vad ledande företrädare för lundahögkyrkligheten talade och skrev under perioden. Deras kristna manlighet förknippades med prästen och husfadern och kan ses som ett led i en strävan att uppvärdera prästerskapets roll i kyrkan. Därigenom kunde en samhällsordning där kyrkan och dess prästerskap hade en central ställning befästas. Genom att förknippa manlighet med prästen och husfadern syftade de lundahögkyrkliga företrädarna till att utdefiniera och motverka den lekmanaktivism som väckelsen resulterade i. Men det innebar också ett befästande av manlig dominans i kyrka och samhälle i förhållande till kvinnorna. Det finns enligt författaren klara paralleller mellan lundahögkyrklighetens kyrkligt orienterade socialetik och den återkonfessionalisering som skedde i Tyskland och andra delar av norra Europa.

Den första fråga som man bör ställa sig när man har en doktorsavhandling i kyrkohistoria i sin hand är vilket källmaterial som den bygger på och om detta är tillräckligt för den forskningsuppgift som anges. Det källmaterial från Bring, Flensburg och Sundberg som finns att tillgå har i stort sett, med något mindre undantag, använts och gått igenom på ett tillfredsställande sätt. Den person som efterlämnat mest är Sundberg och det är också han som framträder tydligast i avhandlingen. Det är intressant eftersom någon monografi över Sundbergs teologi och kyrkopolitik under ärkebiskopstiden ännu inte är skriven. Sverker Ölanders avhandling från 1951, *Anton Niklas Sundberg före ärkebiskopstiden*, behandlade, som titeln understryker, inte senare delen av Sundbergs liv och verk. Här fyller Maurits' avhandling en del av tomrummet.

Ett källmaterial som inte har använts är

Gottfrid Billings *Levnadsminnen*, som utgivits i två volymer med kommentarer av Hilding Pleijel (1955 och 1970). De ger bl.a. ingående beskrivningar av biskopsfamiljen Bring, av lundahögkyrklighetens relation till den nyevangeliska väckelsen i Sydsverige, och av schartaulärjungar i Lund. Den första volymen av Billings minnen ger ingående beskrivningar av biskopsfamiljen Bring som ju Billing gifte in sig i, av lundahögkyrklighetens relation till den nyevangeliska väckelsen i Sydsverige, av schartaulärjungar i Lund och av lärare och studenter vid Teologiska fakulteten där. Billings minnesanteckningar med Pleijels kommentarer ger på vissa punkter en annan bild än den som ges i avhandlingen. Dessa punkter är inte centrala för avhandlingens resultat men påverkar uppfattningen av lundahögkyrkligheten som teologisk strömning och kyrklig rörelse. Det gäller framför allt relationen till väckelsen men också relationen mellan olika grupperingar inom lundahögkyrkligheten. Billing beskriver hur både Bring och Flensburg var påverkade av och rörde sig i schartauanska kretsar i Lund, och hur han själv påverkades av dem och därigenom förändrades från att ha varit en ivrig anhängare av den sydsvenska nyevangelismen till att bli en anhängare och företrädare för lundahögkyrkligheten. Både Bring och Flensburg formades av bl.a. schartauanska präster och prästutbildare och schartauanska kretsar i kyrkoförsamlingarna i Lund. För Brings del tillkom ingående relationer till nyevangelismen genom personlig vänskap med dess främsta företrädare i Skåne, H.B. Hammar och C.A. Bergman, och dessutom genom sin svägerska Betty Ehrenborg-Posse, som var syster och nära vän till Ebbe Gustaf Brings fru Ulla och dessutom gift med friherre J.A. Posse, utgivare av det nyevangeliska organet *Wäktaren*. Till skillnad från Bring och Flensburg var flera äldre lundahögkyrkliga ledargestalter som t.ex. Henric Reuterdahl, Carl Olbers och Anton Niklas Sundberg explicit antipietistiska och mer eller mindre väckelsefientliga.

Avhandlingens syfte handlar om en analys

av den lutherska treståndsläran hos lundahögkyrkligheten men behandlar bara två av de tre stånden. Det världsliga ståndet, överhetsståndet, förbigås med tystnad. Det kan tilläggas att Flensburg, Bring och Sundberg alla var politiskt involverade och satt i riksdagen och att riksdagen var en fullständigt manligt dominerad affär fram till 1921.

Två svagheter i framställningen är dels en oklar terminologi ifråga om den nyevangeliska väckelsen, dels frånvaron av diskussion med relevant svensk sekundärlitteratur. De nyevangeliska företrädarna benämns omväxlande »nyandliga», »nyevangelikala», »nyevangeliska», »frikyrkliga», med mer. Huruvida det handlar om analys- eller objektspråk eller om det handlar om samma eller olika grupper framgår inte klart.

Lundahögkyrkligheten som kyrklig rörelse liksom relationerna till den schartauanska pietismen kunde enligt min mening ha behandlats utförligare. Det kunde ha stärkt vissa av avhandlingens teser och skapat en mer differentierad bild av relationen mellan lundahögkyrklighet och väckelse. Anders Jarlert har i sin doktorsavhandling av de västsvenska schartauanerna, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet* (1984) bl.a. framhållit Schartaulärjungarnas starka hävdande av treståndsläran men beskriver hur en förändring skedde när det gäller synen på lekmannens andliga kallelse i jämförelse med Schartau. Även bland schartaulärjungarna fanns en tendens till klerikalisering av det kyrkliga livet under senare delen av 1800-talet. Jarlerts avhandling finns inte med i litteraturförteckningen

Avhandlingens hypotes är att lundahögkyrklighetens samhälls- och kyrkopolitiska program var en del av ett konfessionaliseringsprojekt. Med den bakgrunden är jag överraskad av att författaren inte diskuterar med två svenska forskare som faktiskt behandlat ämnesområden med nära anknytning till både lundahögkyrkligheten och konfessionaliseringssträvanden. Det gäller Per Dahlmans kyrkohistoriska avhandling *Kyrka*

och stat i 1860 års svenska religionslagstiftning från 2009 och Nils Anderssons avhandling i praktisk teologi från 1973, *1878 års katekes. Debatten om katekesens form och innehåll 1810–1878*.

Ingen av dem diskuteras under titelrubriken »Tidigare forskning» och inte heller diskuteras deras resultat i förhållande till denna avhandlingens hypotes. Jag menar att så borde ha varit fallet. Dahlmans avhandling nämns och citeras visserligen, men i andra sammanhang, medan Anderssons inte finns med överhuvudtaget. Vilka resultat och teser hävdar då Dahlman och Andersson? Dahlman sammanfattar sin avhandlingens resultat i en tes som vid första påseende står i klar motsatsställning till den hypotes som lanseras av författaren här. Dahlman undersöker bl.a. källorna till den förändrade religionslagstiftningen 1860 och visar det starka inflytande som lundahögkyrkligheten, särskilt Ebbe Gustaf Bring, utövade vid dess utformning. Dahlman hävdar att Brings och lundahögkyrklighetens kyrkosyn bl.a. var starkt influerad av den danske teologen Hans Martensen och innebar att det allmänkyrkliga arvet framhävdes framför den lutherska bekännelsetroheten. Dahlman menar att de lågkyrkliga företrädarna i debatten om religionslagstiftningen hävdade en starkt konfessionaliserande inställning medan de lundahögkyrkliga stod för en allmänkyrklig inriktning som också segrade och som lade en teologisk och juridisk grund för 1900-talets folkkyrklighet. Vid första påseende står hans tes sålunda i motsatsställning till den hypotes om återkonfessionalisering som hävdas i denna avhandling.

Just när det gäller frågan om lundahögkyrklighetens strävanden efter en konfessionalisering av kyrka och samhälle intar striden om 1878 års katekes en viktig plats. En avhandling som effektivt belyser detta är Nils Anderssons doktorsavhandling. Där framträder både den äldre lundahögkyrkligheten genom E. G. Bring och A. N. Sundberg, och den yngre genom Gottfrid Billing och *Svensk Luthersk Kyrkotidning*, som

starka förespråkare för en katekesutveckling som förstärkte den lutherska bekännelsens roll. Bland motståndarna fanns en mer biblicistisk riktning företrädd av bl.a. P. P. Waldenström. Lundahögkyrkligheten vann även denna strid. Nils Andersons forskning motsäger således Dahlmans tes och visar verkligen lundahögkyrklighetens beakännelsetrogna och konfessionalistiska sida. Anderssons avhandling sammanfaller således med Maurits'.

Kapitel tre till fem i avhandlingen finner jag i det stora hela relativt oproblematiska. Det handlar om argumentationsanalys av givet källmaterial och diskussioner kring detta i förhållande till relevant teoribildning och sekundärlitteratur. Av avhandlingens titel framgår ju också att den kommer att handla om präst- och mansideal.

En av avhandlingens främsta förtjänster är dess val av analysobjekt, nämligen lundahögkyrkligheten. Den lågkyrkliga och frikyrkliga väckelsen har undersökts i en rad vetenskapliga monografier. Det är betydligt mer tunnsätt när det gäller studier av lundahögkyrkligheten, trots att denna hade en starkare direkt påverkan på Svenska kyrkans utveckling.

Avhandlingen är väldisponerad, har ett lättillgängligt språk och knyter an till aktuell internationell forskning. Med omfattande forskningsöversikter och sin empiriska analys av prästmansideal men också av kristna mansideal överhuvud taget under 1800-talet är avhandlingen ett viktigt bidrag till manlighetsforskningen. Detta är alla goda förtjänster och innebär att avhandlingen också har ett betydande användningsområde.

TORBJÖRN ARONSON

Kim Östman

THE INTRODUCTION OF MORMONISM TO FINNISH SOCIETY 1840–1900

Åbo: Åbo Akademis förlag 2010, 486 sid.

Mormonismen eller som det officiella namnet lyder Jesu Kristi kyrka av sista dagars heliga har i dag cirka 10 000 medlemmar i Finland. Verksamheten är till största delen förlagd till

templet i Esbo, en grannstad till Helsingfors. Hur och när denna rörelse, som har sitt ursprung i stiftaren Joseph Smith i USA på 1920-talet, kom till Finland, vill avhandlingen belysa. Den är skriven av Kim Östman, som själv har sina rötter i rörelsen. Han är från början inte religionsvetare utan teknolog från universitetet i Tammerfors. Han disputerade på avhandlingen vid Åbo akademi 2010 i ämnet religionshistoria.

Rörelsen fick under den tid avhandlingen omspannar aldrig någon större omfattning i dåvarande storfurstendömet Finland, som mest något hundratal personer. Den kom så gott som uteslutande att spridas i de svenskspråkiga bygderna i kustområdena, helt enkelt därför att de första missionärerna kom från Sverige. Språkfrågan blev alltså avgörande. Rörelsen spreds emellertid inte främst genom utsända missionärer utan genom tidigare etablerade nätverk.

Avhandlingen omspannar tiden 1840–1900. Det första årtalet nämns mormonismen första gången i finländsk press och vid 1900-talets ingång tycks rörelsen ha mer eller mindre dött ut efter det att ingen missionär besökt landet. Först efter andra världskriget etablerade sig rörelsen på nytt i Finland.

Det material som författaren bearbetat är imponerande stort och spritt på ett stort antal arkiv och bibliotek i Finland, Sverige och icke minst USA.

För att orientera sig i detta material ställer författaren dessa frågor till det: hur introducerades mormonismen i Finland och vilka reaktioner i kyrka och samhälle mötte rörelsen samt hur stämmer detta med den vetenskapliga teori som är förankrad i socialkonstruktivismen och modellen av religiös ekonomi?

Begreppet *religiös ekonomi* går i korthet ut på att samma lagar gäller på det religiösa området som på det ekonomiska. Olika religiösa rörelser kämpar för att ta »marknadsandelar» för sina »produkter» som då är det idéinnehåll man står för. Använder man denna teori för att beskriva förhållandena i Finland vid den tid då mormonis-

men börjar introduceras i landet så konstaterar författaren att marknaden där var hård för en ny rörelse på grund av den starka ställning som den lutherska kyrkan hade, en position som omgavs och skyddades av allmänna lagar och bestämmelser. Detta gällde visserligen också den ortodoxa kyrkan, som hade och alltjämt har samma legala ställning som den lutherska. Den är emellertid en minoritetskyrka och fanns knappast i de områden där mormonismen började introduceras.

Hur reagerade då den lutherska kyrkan på den nya rörelse som på några håll i landet försökte vinna insteg? Det är väl föga förvånande att det inte var positivt. De första missionärerna kom till Vasa i Österbotten 1875. Det blev tämligen omgåendekonfrontation med det lokala lutherska prästerskapet. I artiklar i *Wasabladet* argumenterade den unge prästen Johannes Bäck mot den nya rörelsen. Kyrkorådet i Vasa uppmanade också missionärerna att lämna landet »så snart isen på havet hade smält». Annars skulle ärendet överlämnas till de statliga myndigheterna. Enligt kyrkolagen av 1869 var det visserligen religionsfrihet i Finland men endast i den meningen att var och en hade rätt att privat utöva sin religion, men all proselytverksamhet var förbjuden.

Författaren påpekar, att den lutherska kyrkan reagerade annorlunda mot mormonismen än mot t.ex. baptister och metodister och han gör den helt säkert riktiga iakttagelsen att dessa och andra väckelserörelser företrädde av inhemska lekmän, medan mormonerna var utifrån kommande missionärer som skulle värva proselyter på finländsk botten. Dessutom såg man inte heller mormonismen som en kristen rörelse. Liksom inte heller mormonerna, i motsats till baptister och metodister, betraktade den lutherska kyrkan som en kristen kyrka.

Men agerandet mot mormonerna från kyrkligt håll var inte helt entydigt. Det kommer fram i det avsnitt i avhandlingen som utgör en s.k. case study av mormonismen i den lilla staden Pojo, som ligger mitt emellan Helsingfors och Åbo. Detta kapitel är för övrigt enligt min mening det

mest intressanta i boken och belyser på ett sätt som tyvärr inte är så vanligt, det religiösa livet på s.k. gräsrotsnivå. Den lilla skaran mormoner får här ett ansikte. Här illustreras också hur rörelsen spreds nästan helt och hållet genom tidigare etablerade nätverk som hade sin utgångspunkt i en från Sverige inflyttad trädgårdsmästare, Johan Blom. Det blev snart känt i det lilla samhället att han var mormon.

Hur var då hans förhållande till de lutherska prästerna? De båda kyrkoherdar som tjänstgjorde i församlingen under hans tid hade samtal med honom, då man förklarade för honom att han hade rätt att utöva sin religion bara han inte aktivt missionerade. Samtalen tycks ha skett i en avspänd anda. Författaren skriver också att »In this connection it is significant to note that the Lutheran clergy did not seem to react strongly to the Mormon presence in the area». Ändå fick Blom inte i fred fortsätta som ledargestalt för den lilla skaran mormoner. Men det var inte den lutherska kyrkan som gick till aktion utan Bloms arbetsgivare Edward Hisinger, ägare och brukare av Brödtorps herrgård i Pojo. Han hade tidigare, liksom det lokala prästerskapet, gjort klart för Blom, att han enligt lagen hade rätt att utöva sin religion men inte värva proselyter. När Blom emellertid döpte konvertiter, fick Hisinger nog och skrev till landshövdingen i Nylands län och begärde att Blom skulle utvisas från Finland, eftersom han orsakade allmän förargelse, bekymmer och missnöje tillsammans med de missionärer som verkat i Pojo de senaste tre somrarna och arbetat på samma sätt. Hisinger var dock senare beredd att låta Blom stanna kvar i sin tjänst hos honom, om han slutade att sprida sin religion. Emellertid inflöt en insändare i *Helsingfors Dagblad* som klagade på alla de bekymmer som mormonerna orsakade i Pojo och som också, vilket är intressant, undrade varför det lokala prästerskapet inte agerat kraftigare mot mormonerna utan nöjt sig med att varna dem. Författaren menar, att det i själva verket var Hisinger som skrivit den anonyma insän-

daren för att lättare kunna gå vidare med sina åtgärder mot Blom. Detta skedde också och Blom ställdes slutligen inför rätta och dömdes till böter för proselytverksamhet. Eftersom han inte kunde betala böterna, fick han ett fängelsestraff på 28 dagar, Tillsammans med sin familj utvandrade han sedan till Utah.

I Pojo var det en lekman som agerade aktivt mot mormonerna tydligen mest av sociala skäl. Det lokala prästerskapets mera passiva attityd tycks peka på att de lutherska prästernas agerande inte var entydigt.

Den helt entydiga och samlade kritiken kom från ett annat håll, nämligen tidningspressen. Mormonerna nämndes i korta notiser från 1840-talet. När 1875 de första mormonska missionärerna anlände till Finland blev läget ett annat. Som avhandlingen visar började nu mormonerna att flitigt behandlas på tidnings-sidorna. Sammanfattningsvis kan man konstatera att tonen genomgående var helt negativ. Artiklarna hade ett klart syfte. Man varnade allmänheten för dessa främmande missionärer. De var enligt tidningarna oärliga och opålitliga och deras avsikter var inte goda. Det man främst kritiserade mormonerna för var inte oväntat månggiftet. Men också för hur teokratiskt enligt de uppgifter man hade fungerade i mormonstaten Utah. Enligt flera artiklar ägdes i denna kyrkostat såväl banker som fabriker av kyrkan eller ännu värre av kyrkans diktatoriska ledare, som enligt en tidning hade 35 000 slavar.

Det var enligt tidningarna sådana inslag som gjorde mormonismen inte till en religion i egentlig mening utan till en social företeelse, som – om den vann insteg i Finland – var en samhälls fara. Det var därför enligt många tidningar inte främst kyrkans sak att ta itu med den nya rörelsen utan statens. Tidningen *Finska Wasabladet* skrev t.ex. – citerad enligt avhandlingen – att kyrkan »should not forget that it is the authorities and not the church that have given the sword in the hand to maintain order in society». Problemet med mormonismen var för de flesta tidningar

en samhällsfråga som mera marginellt berörde religionen.

Sammanfattningsvis kan sägas att mormonismen hade svårt att etablera sig i Finland under slutet av 1800-talet. En orsak var att de utsända missionärerna kom från Sverige och därmed endast kunde vända sig till den svenskspråkiga minoriteten (som dock var betydligt större än i dag). Vidare satte naturligtvis den kyrkliga lagstiftningen sina gränser. 1869 års kyrkolag medgav visserligen i princip religionsfrihet men förbjöd all proselytverksamhet. Detta drabbade naturligtvis alla religiösa rörelser utanför den lutherska och den ortodoxa kyrkan.

Läget för mormonerna kom ändå att bli annorlunda. Motståndet mot dem kom naturligtvis från den lutherska kyrkan. Men de lokala prästerna agerade olika och inte alltid särskilt kraftfullt. En desto tydligare och kraftfullare kritik kom i stället från lekmän som Hisinger i Pojo och framför allt från den samlade tidningspressen som t.o.m. gjorde klart att detta inte var en kyrklig angelägenhet att bekämpa mormonismen utan en samhällsfråga. Man såg inte främst mormonismen som en religion bland andra utan en företeelse som i sig hade element som var skadliga för samhället.

Avhandlingen får väl fram dessa huvudlinjer ur det digra materialet. I den avslutande sammanfattningen kommer de kanske inte fram så distinkt som man skulle önska. Här framgår inte att det lutherska prästerskapets agerande mot rörelsen inte var helt entydigt.

Dessa randanmärkningar får inte förta slutintrycket att avhandlingen är ett intressant och väldokumenterat bidrag till hur den religiösa geografin kunde se ut i Finland under den sista fjärdedelen av 1800-talet. Sedan kan man diskutera om införandet av modellen om religiös ekonomi sakligt sett tillför så mycket i sammanhanget.

JARL JERGMAR

Joel Halldorf

AV DENNA VÄRLDEN? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd 67)

Skellefteå: Artos 2012, 389 sid.

Joel Halldorf har inom ämnesområdet kyrkohistoria vid Teologiska fakulteten i Uppsala skrivit doktorsavhandlingen *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. Syftet med denna studie är att undersöka relationen mellan den evangelikala väckelsen och moderniteten med predikanten, poeten och författaren Emil Gustafson (1862–1900) som case eller konkret undersökningsobjekt. Metoden för studien är att jämföra Gustafsons spiritualitet med Charles Taylors karaktärisering av modernitet.

Gustafsons spiritualitet analyseras utifrån tre perspektiv: centrala teman, motiv och praktiker. I och med dessa tre perspektiv vill författaren också förnya metoden för spiritualitetsstudier och bidra till förmågan att göra spiritualitetens komplexitet rättvisa. Med denna hermeneutiska metod menar författaren att han bidrar till det forskningsläge som nu råder. Teman är att betrakta som människans faser eller händelser i hennes resa med Gud. Motiv är de perspektiv som genomsyrar spiritualiteten. Praktiker är de konkreta handlingar som utgör spiritualiteten. Dessa teman, motiv och praktiker studeras som i, med och under överlappande och befruktande varandra. Undersökningen är baserad på ett omfattande material som inkluderar sånger, artiklar, böcker, brev, dagböcker, anteckningsböcker och almanackor.

Emil Gustafson fanns under sin tid inom det som författaren kallar den evangelikala väckelsen, närmare bestämt helgels rörelsen, och visar, enligt författaren, sitt beroende av gestalter som John Bunyan, John Wesley, George Whitefield, Dwight L. Moody, Charles H. Spurgeon, William Boardman och Hannah Whitall Smith.

Författaren klargör tydligt avhandlingens

uppdelning i undersökning och analys och hur framställningen avgränsas enligt ett antal frågeställningar:

- Hur samspelar de centrala temana i Emil Gustafsons spiritualitet med den omgivande moderniteten där varje tema analyseras biografiskt, hans egen teologiska förståelse och förhållandet till modernitet? Kap 3–7.
- Hur summera det som framkommit? Kap 8.
- Hur bidrar närmiljön till att forma spiritualitet och förhållande till modernitet? Kap 9.
- Vilka motiv genomsyrar spiritualiteten och hur interagerar dessa? Kap 10.
- Hur gestaltas spiritualiteten i konkreta praktiker? Kap 11.
- Hur förhåller sig beskrivningen av Gustafsons spiritualitet i relation till modernitet till beskrivningar av relationen mellan den evangelikala väckelsen/rörelsen och modernitet i tidigare forskning? Kap 12.

Undersökning

Efter en beskrivning av rådande forskningsläge och en biografisk skiss inleds avhandlingen med det som författaren kallar undersökning och i denna del 1 vill författaren besvara frågan hur centrala teman i Gustafsons spiritualitet interagerar med och är skapade av moderniteten. De centrala teman som författaren undersöker är omvändelse, kallelse, lidande, helgelse och andlig erfarenhet.

Gustafson förstod en människas omvändelse som plötslig och daterbar. Nåden var fri och vem som helst kunde bli frälst. Denna teologi stod väl i korrespondens med det som författaren kallar den evangelikala väckelsen under Gustafsons tid. Med tiden kom Gustafson att se risker av ytlighet med denna syn på omvändelsen och därmed förändra sin syn och ge utrymme för mer kamp innan mottagandet av nåd. Omvändelsen blev mer av en process. Gustafson höll dock fast vid omvändelsens stora erbjudande av Guds nåd. Människans fria val i omvändelsen bär drag av modernitetens syn på människan som subjekt. Mot modern individualism står dock Gustaf-

sons syn på individualismen som teocentrisk, dvs. riktad och framlockad av Gud. Därmed uttrycker Gustafsons individualism både en större pessimism i relation till moderniteten och en större optimism i relation till annan evangelikal teologi från samma tid. Modernitetens frihetsideal finns också hos Gustafson men hos Gustafson vilar denna frihet i Gud. Utan människans val av och omvändelse till Gud är människans frihet, enligt Gustafson, inte att betrakta som ett gott ideal. Här skiljer sig Gustafson tydligt från moderniteten enligt författaren till denna avhandling.

Gustafsons syn på kallelse stod i kontrast till hans syn på samhällskarriär. Som ung stod han själv i valet och kvalet mellan att bli predikant och att söka en karriär inom jordbrukslivet. Efter sjukdom blev Gustafson predikant, poet och författare och såg efterhand detta som resultatet av ett gudomligt ingripande och en gudomlig kallelse. Gustafsons syn på en människas kallelse är pessimistisk, det är gudomlig närvaro som ska ta plats. Sann kunskap kommer från ett hjärta som Gud berört snarare än från skickligheten i en människas rationalitet och huvud. Det är Guds aktivitet som ska ta plats i människans passivitet. I Charles Taylors analys är resultat en viktig faktor när moderniteten avgör en handlings värde. Gustafson förväntade sig resultat i form av människors omvändelse när han predikade. Å andra sidan är människans bidrag enligt Gustafson den passivitet som ger plats för Guds aktivitet. Å tredje sidan kan människan, enligt Gustafson, med sin aktivitet blockera denna Guds aktivitet. Gustafson befinner sig alltså i spänning och friktion till modernitetens positiva syn på människans aktivitet men också i spänning till den evangelikala väckelsens frontfigurer, såsom Finney och Fransson, som i Gustafsons ögon snarare litade till mänskliga metoder att frambringa resultat av omvända människor än till Guds egen aktivitet för att åstadkomma detta.

När Emil Gustafson insjuknade i svåra magsmärter 1881 ville han till varje pris bli kvitt sitt

lidande och sökte medicinsk vård. Senare mötte han undervisning som rådde honom att bara lita till Guds ingripande och avstå från all medicinsk behandling. Han följde dessa råd för att sedan igen återgå till den medicinska behandlingen men utan att aldrig riktigt återfå sin hälsa. Han dog av denna sin magsjukdom år 1900.

Gustafsons syn på mänskligt lidande var kluven över tid. Från början såg han hela sitt liv som utsatt för Guds nåd och ledning, sedan kom han att se sin sjukdom som något att med Guds hjälp övervinna för att återigen återgå till vilan i Gud oavsett omständigheter. Gustafson utvecklade också en syn på lidandet som ett Guds sätt att föra människor närmare honom när inget annat för Gud stod till buds. På så sätt fick lidandet en mening som ett liv fritt från lidande inte hade. Taylor beskriver moderniteten som stående i aversion mot allt lidande. Den moderna människan vill utplåna lidandet så mycket det är möjligt. Gustafson hade en annan syn där lidandet hade en plats i en människas liv och han stod också därför för en annan syn än de helandepredikanter som i modernitetens anda såg människan äga rättigheten att vara fri från lidande. För Gustafson var hela detta tänkande alltför antropocentriskt och utan den teocentricitet som i allt präglade denne predikant och tänkare.

Gustafson såg tidigt bristen i en kristen tro som bara vilade på omvändelse. Helgelsen blev för honom Guds andra sätt att möta en människa med nåd. Först omvändelsen, sedan helgelsen. Helgelsen befriade också från den ytlighet som kunde finnas i den nyomvända människan. Helgelsen är att betrakta Guds nästa steg för henne. Mötet med Keswickrörelsen fördjupade hans tänkande kring helgelsen som människans fortsatta seger över syndens tryne och närvaro i hennes liv. Helgelsen är därför en process som påminner om kyrkofädernas syn på människans gudomliggörande över tid. Charles Taylor beskriver moderniteten som självdisciplinär utifrån människans egen och starka vilja. Här

finns likheter med Gustafsons betoning av den starka viljan hos människan, både i omvändelsen och helgelsen. För Gustafson finns dock det teocentriska perspektivet, att Gud kommer denna viljeyttring till mötes, som ger Gustafsons tänkande ett teocentriskt drag som vi inte kan återfinna i moderniteten.

För Gustafson var ensamhet i bemärkelsen *solitude* viktig. Gustafson föredrog naturen framför staden. Han talar i försiktiga ordalag om kärlekens intimitet och inspirationens ljus men fastslår att andlig erfarenhet går utöver vad ord kan beskriva. Det finns ett kvietistiskt drag i detta, alltså betonandet av det egna jagets oförmåga och död, själens mörka natt. Det finns paralleller till kväkrörelsen och till brudmystik. I sin tolkning av *Höga Visan* skriver Gustafson i termer av mystikernas erfarenheter av *unio mystica* snarare än i termer av andra evangelikala företrädares eskatologiska tolkningar. För Taylor är autenticitet avgörande för moderniteten, att vara sann mot sitt eget jag. Också Gustafson talar om vikten av att vara naturlig, till exempel när det gäller bönen, men för Gustafson handlar det snarare om att vara vaksam så att inte jaget står i vägen för Gud. Gustafsons autenticitet handlar om att människan ska finna Gud och inte stanna vid sitt eget jag. Återigen teocentricitet och inte antropocentricitet. Taylors autenticitet är sista utposten för människan att stå stadigt när strukturer, traditioner och naturen själv givit vika i modernitetens världsbild. För Gustafson förblir naturen fylld av Guds närvaro och fungerar därmed som ett komplement till hans erfarenhet av Gud inom människan. Ungefär som i sången »Jag tror på en Gud som bor inom mig och som bor i allt utanför» (Christina Lövestam).

Analys

Författaren kallar avhandlingens del 2 för analys och här vill författaren ytterligare undersöka det material som presenterats i del 1. Med ny terminologi klargör författaren resultat som presenterats i del 1. Relationen mellan Gustafsons spiritualitet och Taylors modernitet analyseras

i termer av kontinuitet, distans, ambivalens och kreativ bearbetning. Gustafsons spiritualitet representerar, enligt författaren, en teocentrisk snarare än en antropocentrisk modernitet. Författaren utvecklar sedan analysen genom att inkludera Gustafsons historiska kontext. För att holistiskt förstå Gustafsons spiritualitet, menar författaren, måste faktorer som geografi, socioekonomisk status och kulturellt klimat klargöras. Gustafsons närhet till bondesamhället är en viktig faktor till förståelsen av hans processtänkande. I hans geografiska kontext av att så, vänta och skörda skapas förutsättningarna för hans förståelse av andligheten som en rörelse och en väntan, och i relation till amerikansk helgelsrörelse med urban bakgrund finns skillnader att observera kring hur resultat i form av omvänelser kan inväntas respektive hjälpas på traven. Socioekonomiskt tillhörde Gustafson den nya och växande medelklassen. Hans entreprenörskap som predikant, poet och författare finner här en förklaringsmodell. Han blev inte karriärst utan följde sin kallelse men skapade också i denna kallelse en frihet och ett oberoende som tillhörde just den växande medelklassen. Också hans byte av samfund, från den då mindre respekterade Frälsningsarmén till det mer respekterade Helgelseförbundet kan förklaras i dessa termer.

Olika motiv genomsyrar Gustafsons spiritualitet. Det första är Gud, uppfattad som framför allt kärlek, en personlig, föräldrakärlek riktad mot varje människa som individ. Ett andra motiv är hans pessimistiska antropologi, att människan, om hon är hänvisad till sig själv, är ohjälpligt fränvänd sin Gud. Spänningen mellan dessa båda motiv är fundamental i Gustafsons spiritualitet och når sin höjdpunkt i Gustafsons tolkning av lidandet som Guds yttersta väg att låta en människa förstå i vems kärlek hon ytterst befinner sig. Ett tredje motiv hos Gustafson är synen på livet som en konstant kamp. Gustafsons andlighet är betrakta som melankolisk, inte bara i synen på lidandet, utan i erfarenheten av livet

som sådant. Människan är en främling i världen, förlorad utan Gud, och samtidigt aldrig riktigt tillfreds, trots Gud. Ödmjukhet är ett fjärde motiv och Gustafson ser ödmjukhet som det kristna idealet för livet. Stolthet är dess motsats, människans stolthet som är en viktig del av modernitetens antropologi, medan ödmjukhet rimmar väl med Gustafsons teocentriska spiritualitet. Det femte motivet är livet i centrum snarare än undervisning, personlig erfarenhet snarare än teoretisk kunskap, hjärtats tro snarare än reflektionen över densamma. Dessa fem motiv interagerar i Gustafsons spiritualitet i spänning, i konflikt och i harmoni. Så ser hans andliga universum ut.

Författaren ser praktiker, i denna avhandling, som konkreta aktiviteter som realiserar spiritualiteten hos Gustafson. Fem olika praktiker finner författaren. Det är sammankomster för att samla, för kristen tro, nya människor, det är sammankomster för att samlas, alltså de som i tro brukar samlas, det är bön, det är att gå i lidandets skola och det är de olika former för skrivande som finns i Gustafsons universum: dagböcker, brev och bokföring. Alla dessa praktiker har ett *telos*, ett ändamål, som rotfäster dem dels i de tidigare beskrivna temana, dels i motiven för spiritualiteten. Till exempel har sammankomster för att samla nya människor omvändelsen som ändamål. I avhandlingen tydliggör författaren dessa praktiker som avgörande för att Gustafson distanserar sig från några av modernitetens kännetecken enligt Charles Taylor. Det är praktikerna som är denna avgörande skillnad mellan Gustafson och Taylor. Det är praktikerna som skapar det egna rum för Gustafson som gör honom självständig i sin modernitet. Den pessimistiska antropologin har till exempel sin rot i sammankomsterna för att samla nya människor och föra dem till omvändelse. Den positiva synen på lidandets funktion vilar i praktiken av att gå i lidandets skola. Dessa praktiker transformerar hos Gustafson den omgivande moderniteten och

skapar det explicita uttryck för modernitet som Gustafson enligt författaren representerar.

Den evangelikala väckelsen och moderniteten

I avslutningen av avhandlingen relateras studiens resultat när det gäller Emil Gustafson till tidigare forskning kring den evangelikala väckelsen och moderniteten. Författaren beskriver tre modeller för relationen mellan modernitet och evangelikal väckelse. Den första representerar Peter Gay och den beskriver den evangelikala väckelsen som en reaktion mot modernitetens framväxt i form av upplysning. Enligt författaren finns svagheter med ett sådant tänkesätt. Det respekterar inte integriteten i en sådan komplex rörelse som den evangelikala väckelsen. Den andra modellen ser den evangelikala väckelsen i kontinuitet med moderniteten. Detta synsätt representeras till exempel av de svenska och tyska studierna av pietismen. Här poängteras individualismen, subjektivismen och det anti-auktoritära draget i den evangelikala väckelsen som stående i kontinuitet med modernitetens uttryck. Återigen menar författaren att svagheten i denna tolkning är att den inte nog respekterar integriteten och komplexiteten i den evangelikala väckelsen. Den tredje modellen kallar författaren differentieringsmodellen. Här beskrivs den evangelikala väckelsen som ett uttryck för modernitet. Denna väckelse behöver förstås i relation till moderniteten, men denna relation förklarar inte varje drag i den evangelikala väckelsens integritet och komplexitet. Den evangelikala väckelsen äger i all sin komplexitet sin egen integritet. Det finns *inte* heller *bara en modernitet* för den evangelikala väckelsen att relatera till *utan flera* moderniteter varav den evangelikala väckelsen, enligt författaren, också själv är en.

Slutsats

Syftet med denna studie, enligt författaren, har varit att undersöka relationen mellan den evangelikala väckelsen och moderniteten och detta med Emil Gustafson som case eller konkret undersökningsobjekt. Slutsatsen är, enligt författaren, att

Gustafson är ett eget uttryck för modernitet, men annorlunda än den definition av modernitet som presenterats av Charles Taylor. Detta indikerar också, enligt författaren, att den evangelikala väckelsen som sådan inte ska förstås varken som anti-modern eller som entydigt modern, utan som ett eget uttryck för modernitet.

Kritik

Syftesformuleringen i denna avhandling är att studera/undersöka relationen mellan den evangelikala rörelsen och moderniteten utifrån ett konkret fall, evangelisten Emil Gustafson, predikanten och sångförfattaren. Jämför översättningen i Summary: »preacher, poet and prolific writer» (s. 333). Är det en rikedom eller nödvändighet att etikettera avhandlingens objekt med olika presentationer, eller vinner en vetenskaplig framställning på stringens in i minsta detalj?

Metodiskt sker detta i undersökningen genom en jämförelse med den beskrivning av modernitet som återfinns hos Charles Taylor. Undersökningens studieobjekt är alltså Emil Gustafson, och materialet för detta studium är den empiri som finns kring denna gestalt. Argumentationen för detta studium är mycket bra.

På avhandlingens omslag talas det om väckelserörelsernas relation till moderniteten. Väl inne i texten presenteras den evangelikala rörelsen som framvuxen under den moderna tiden. Det talas vidare om den svenska evangelikala rörelsen, om de mindre institutionaliserade evangelikala väckelserörelserna. Termen »den evangelikala väckelsen» nämns första gången på s. 17. På s. 32 klargör författaren att »den evangelikala rörelsen» och »den evangelikala väckelsen» är att betrakta som synonyma begrepp. Argumentationen för terminologin »den evangelikala väckelsen» är dels att sätta in Emil Gustafsons sammanhang internationellt, dels att denna väckelse enligt författaren är teologiskt och idémässigt distinkt och inte bara att betrakta som en väckelse sociologiskt. Men blir inte också tanken på livet framför läran, lite problematisk med denna tydliga argumentering för evangeli-

kal väckelse utifrån teologi och idévärld? Och är det verkligen så att siktet är inställt på teologi och idé? Är det inte just det livet, det sociologiska eller praktikerna som gör själva skillnaden?

Författaren definierar termen evangelikal som protestantiska rörelser med historiska rötter i 1600-talets pietism, som läromässigt betonar erfarenheten av personlig omvändelse och utvecklar former och metoder för att främja detta, ofta inom baptismen, metodismen, helgelse-rörelsen och pingstväckelsen – och detta utifrån hur dessa människor uppfattade sig själva (s. 34ff).

När det gäller att definiera Gustafson som evangelikal argumenterar författaren utifrån referenser. Men känns det inte som att författaren ibland trycker in Gustafson i ett konfessionellt sammanhang som är mindre än studieobjektets egen storhet?

Författaren ringar in begreppet »modernitet» utifrån litteraturvetaren Torsten Petterssons precisering. Sedan argumenterar han för Charles Taylors karaktärisering av modernitet. Vad är det som gör att Torsten Petterssons inringning av modernitet inte räcker för detta studium? Författaren hänvisar till Charles Taylors analys av moderniteten som främjande individualism, instrumentell rationalitet, syn på lidande, disciplinering, autenticitetsetik, optimism, frihetsideal, kapitalism, tilltro till metoder, förnuftstro, professionalisering, idealet att göra karriär, rättighetstänkande, kontroll, introspektion, demokrati, det vilsna jaget och avmystifieringen av naturen. Jag undrar: hur används Taylors modernitetskaraktärisering konkret i analysdelen i relation till författarens egen analysdel? Man skulle kunna tänka sig ett massivare användande av Taylors mångfacetterade skrivande, till exempel utifrån s. 642–656 i *A Secular Age*, och fundera över Gustafsons kärleksfulla för att inte säga humanistiske Gud och den gnuttu till teologisk liberalism i förhållande till teologisk ortodoxi och evangelikal teologi, som också finns i andra uttryck för väckelsekristendom. Jag

funderar över det faktum att de kategorier för modernism som används som analysverktyg bara är några få av dem som står att finna hos Taylor. Min fråga är egentligen hur författaren ser sin uppgift vara att göra rättvisa åt en gigant som Charles Taylor inte minst utifrån hänvisandet till två av hans stora och mycket omfattande verk.

Författaren försvarar utifrån studieobjektets integritet sitt val att inte överanvända Taylors studie som analysredskap utan att låta undersökningen av Gustafson utifrån Taylors studier kasta ljus och förståelse över det som gagnar studiet av Gustafson bäst. Det tyder ändå på tanken om en alternativ studie, att avhandlingen hade kunnat skrivas på ett annat sätt med tydligare användning av Taylors redskap. Jag kan också fundera över avhandlingens progressivitet just i modernitetsanalysen eller användandet av Taylors insikter. Finns det enligt författaren en progressivitet i användandet av Taylors redskap från undersökningsdelen till analysdelen? Författaren menar också att Taylors beskrivning av moderniteten diskuteras kritiskt. Var exakt sker detta? Eller är det en kritisk läsning av Gustafson som menas utifrån Taylors tidigare karaktärisering av modernitet?

Spiritualitetsstudie

Jag uppfattar denna avhandling som en biografisk spiritualitetsstudie, där utgångspunkten är det biografiska objektets eget värjande mot och beroende av moderniteten. Författaren beskriver avhandlingen på olika sätt, som en biografiskt inriktad fallstudie, nära den existentiella biografien, och som en biografisk skiss. Författaren ser studieobjektets egna källor som en tillgång i detta studium och inte som ett källkritiskt problem då studien handlar om Emil Gustafsons egen livsvärld.

Samtidigt använder författaren andra källor som kompletterande material, källor som skulle kunna ses som stående Emil Gustafson kritiklöst nära. Finns det anledning att tydligare skilja på olika källor i hänvisandet än så som nu sker?

Den första delen, del 1, kallar författaren

avhandlingens undersökningsdel. Den andra delen, del 2, kallar författaren avhandlingens analysdel. Samtidigt kallas hela avhandlingsarbetet en undersökning. Skulle annan terminologi vara mer klargörande?

Undersökningsdelens uppgift är att ta fram underlag för analysen i avhandlingens andra del.

Analysdelens summering behandlar frågor kring kontinuitet, individualism, distans, synen på lidande, ambivalens, instrumentell rationalitet, kreativ bearbetning, synen på frihet. Miljön är konkreta historiska faktorer, geografiska, socioekonomiska och kulturella. Motivens beskrivning är »Den kärleksfulle Guden», »Den bortvända människan», »Det kampfyllda livet», »Den ödmjuka livshållningen» och »Livet framför läran». Motivet »Det kampfyllda livet» är intressant.

Författaren pekar på praktikernas avgörande betydelse. Instrumentell rationalitet var oförmögen distans på grund av praktiken i verksamhet. De distanseringar han mäktade bottnade i praktiker som pessimistisk människosyn och möten att samla, positiv syn på lidandet och lidandets skola och andlig syn på naturen och förankringen i profan praktik, jordbruk.

Spiritualitetsmetod

Författaren skriver inom disciplinen kyrkohistoria men undersökningens vetenskapliga genre beskriver författaren som ett studium i spiritualitet där författaren också vill utveckla de redskap för dessa studier som på svensk mark initierats av framför allt forskarna Alf Härdelin och Ulrik Josefsson.

Det studieobjekt författaren ställer sig framför, dvs. Emil Gustafsons spiritualitet, beskriver författarens som

det levda kristna livet, det vill säga det i livet som utgör en medveten respons på vad som uppfattas som en gudomlig verklighet. Denna respons är beroende av historiska omständigheter. Att studera spiritualiteten innebär att undersöka de centrala aspekterna i detta liv. Dessa benämns som teman, motiv och praktiker. (s. 21)

Kategorierna teman, motiv och praktiker, menar författaren, bestäms i relation till studieobjektet. Det är inte mängden av förekomster av ett tema, som hos andra spiritualitetsforskare, utan det är en identifikation av teman som sker genom en hermeneutisk process. Samtidigt säger författaren att dessa teman analyseras med utgångspunkt i ett specifikt modernt inslag: individualism, instrumentell rationalitet, synen på lidande, disciplin och autenticitetsetik.

Jag skulle vilja ha den metodiska klarheten ytterligare belagd. Vad exakt är metoden? Hur sker identifikationen av dessa teman i en hermeneutisk process och vad och varför utgångspunkten i ett specifikt modernt inslag? Vad är den metodiska innovationen för spiritualitetsforskningen som författaren menar sig tillföra?

Undersökningsdelen av avhandlingen är – enligt min mening – inte att betrakta som en explorativ studie där författaren ser vad som finns att se utan snarare finner det som han är där för att söka.

Jag kan också fundera över vad som exakt är skillnaden mellan tema och motiv när det gäller beskrivningen av människan. Tema är husets form, enligt författaren, motiv är husets färg. När det gäller omvändelsens tema summerar författaren, att Gustafson är bärare av en pessimistisk människosyn. Vidare utforskas människosynen i termer av det vilsna jagets utgångspunkt när det gäller andlig erfarenhet. Under motiven studeras den bortvända människan som ett sådant motiv. Terminologin kan också vara att Gustafson är bärare av en negativ människosyn, eller att hos Gustafson finns en begränsning av individualismen som kanske är den bästa formuleringen för det samlade studieresultatet. Vad är människosyn efter motivstudiet jämfört med tidigare efter temastudiet? Vad slags ny kunskap sker genom motivstudiet och är det förklaringen till att pessimistisk människosyn blivit negativ människosyn?

Skulle man inte också i en spiritualitetsstudie kunna beskriva människan hos Emil Gustafson

som myndigförklarad, som otillräcklig i sig själv, men som tillräknad ansvar inför Gud? Är det funktionen som är färgen i detta spiritualitetsstudium? Alltså den avgörande faktor som författaren saknar i Ulrik Josefssons mer läromässiga spiritualitetsstudie?

Summa summarum

Skulle poängen med denna avhandling egentligen kunna beskrivas så att det finns ett gränssnitt mellan de olika mängderna evangelikal väckelse och modernitet där Emil Gustafson som predikant, poet och författare befinner sig och att avhandlingens poäng handlar om partikularitet och inte om evangelikal väckelse i stort?

Är avhandlingens nya kunskap koncentrerad till Emil Gustafson, och svensk helgelseörelse, i motiveringen av undersökningen, snarare än till den stora frågan om hur evangelikal väckelse och modernitet förhåller sig till varandra? Är det egentligen det som författaren antyder med Aristoteles' ord om att sanningen finns i det partikulära?

Är slutsatsen av denna avhandling egentligen – på den fråga som avhandlingsförfattaren ställer sig – att både evangelikal väckelse och modernitet är mer komplicerade verkligheter än tidigare distanseringar dem emellan givit uttryck för?

Är det också så att denna slutsats egentligen finns i Taylors och andras karaktärisering av modernitet, med modernitet som »ett konglomerat av olika tendenser»? Nog talar Taylor själv i termer av multipla moderniteter? Inte är detta avhandlingens nya kunskap?

När författaren ställer frågan om vad moderniteten gör med kristen tro: är det egentligen inte en större fråga kring alltings kontextualisering alltid och överallt? Borde inte epilogens viktiga samtal finnas med tydligare i hela avhandlingens diskurs?

I denna spiritualitetstudie över predikanten, poeten och författaren Emil Gustafson kartläggs en gestalt som inte tidigare inom forskningen har studerats grundläggande på detta sätt. Författaren placerar därtill denna gestalt inom

de rörelser och väckelser som florerade under sent 1800-tal i Sverige och författaren bidrar till förståelsen av komplexiteten i dessa rörelser och väckelser. Författarens källstudium är noggrant och väl initierat. Författarens utarbetande av en mer sammanhängande och komplex metod för spiritualitetsstudier är innovativt och självständigt. I avhandlingen jämförs också denna med den modernitetskaraktärisering som utvecklats av Charles Taylor. Denna jämförelse fördjupar förståelsen av Emil Gustafsons profil. Författaren vill också med denna biografiska studie generalisera resultatet till att gälla jämförelsen mellan det som författaren kallar den evangelikala väckelsen och moderniteten i stort och genom sitt studium betona komplexiteten i dessa båda skeenden.

RUNAR ELDEBO

Ingvar Bengtsson

»ALLT DETTA LOVAR JAG.»

Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 52)

Skellefteå: Artos 2011, 597 sid.

Den 11.11 2011 försvarade Ingvar Bengtsson sin doktorsavhandling i kyrkohistoria vid Lunds universitet. Han behandlade där kyrkomötesdebatten om prästeden fram till och med 1893. Vid disputationen var jag förordnad som fakultetsopponent och denna recension bygger på de synpunkter jag då tog upp till diskussion.

Avhandlingens innehåll

Boken är strukturerad i tre huvuddelar, vilka tillhopa är indelade i 17 kapitel, som i sin tur är uppdelade i ett stort antal underavdelningar. I avhandlingens del I ger förf., efter en kort bakgrundsteckning, en bred översikt över den samhälleliga och politiska situationen: »Tankestrukturer och händelser under 1800-talet, som kan relateras till prästedsdebatten under seklets

senare del». Den egentliga undersökningen omfattar, i avhandlingens del II, en genomgång av »Prästedsdebatten i kyrkomötena 1868–1893» och i del III »Analys och uppföljning».

Förf. har mycket breda kunskaper om 1800-talets samhälls- och kyrkoliv i vårt land. Del I inleds med en bakgrundsskildring av och översikt över prästedens historia i Sverige fram till 1868, där förf. gör de verkligt breda svepen. Den första person som nämns är »Gregorius den store (påve 590–604)». Vi får därefter följa biskopseden och den därur postulerade prästeden. Förf. visar hur de svenska prästerna under 1600-talet, reformationens konsolideringsperiod, skriftligen skulle underteckna en »obligation». Före KL 1686 hade prästeden varit knuten till prästexamen och avlagts inför domkapitlet och inte utgjort ett liturgiskt moment vid ordinationen. Förf. visar här en distinktion mellan prästed och prästvigningenslöften: Prästeden var »en bekräftelse av de redan avlagda förbindelserna» (s.36). Det är alltså genom KL 1686, som man kan säga, att den efterreformatoriska, distinkta prästeden har sin start i vårt land. Den utformades så, att kungamakten fick ett väsentligt inflytande över prästerskapet, till skillnad från den relativa frihet i detta avseende som rådde i Laurentius Petris KO 1571 och i Johan III:s *Nova Ordinantia* 1575. De stränga prästlöftena i KL 1686 gillades inte av prästerskapet, eftersom de föreföll ställa strängare krav på präster än på övriga kyrkomedlemmar. Att det stadgades att präster skulle hålla sig ifrån »Lättfärdigheet i umgänge, och öfwerflödigheet i Maat, Dryck och Kläder, [...] gäckeligt och slemt Snack, förarglige giärningar och ohöflige åtbörder», kunde ge anledning till förmodan att sådant vore särskilt vanligt bland just dem. Kraven framställdes både 1689 och 1719, men ändring blev det inte förrän 1829.

Ett långt avsnitt i del I, 1.3, rör »Tankestrukturer och händelser under 1800-talet». Förf. gör här en överblick över 1800-talets kyrkoliv inställt i samhällsdebatten. Han knyter an till den förändrade normbildningen efter 1809 och dess grundlagar

med regeringsform, tryckfrihets-, riksdags- och successionsordning. De nya kyrkliga böckerna, till vilka prästerna var förpliktade, sattes, som känt, i fråga. Enhetskyrkan började krackelera. Den gamla hustavlans värld började ersättas med ett samhälle som vilade på ett naturrättsligt fördrag mellan medborgarna. Man övergav nu alltmer begreppet »undersäte». Individualismen började växa fram. Prästrollen förändrades från att ha varit en *verbi divini minister* till att bli dygdelärare och lycksalighetspredikant. Förf. tar här också upp kröningsederna och deras religiösa roll. I kap 1.3.4 diskuteras representationsreformen och prästernas argumentering relaterad till deras teologiska förpliktelser och i 1.3.5 den framväxande religionsfriheten. I 1.3.6 går förf. vidare om det söndervittrande enhetssamhället och tar upp laga skiftets och folkskolestadgans betydelse härvidlag. I 1.3.7 är det motsvarande bakgrundsväp över nykterhetsrörelsen, arbetarrörelsen och frikyrkorörelsen. En intressant jämförelse är, när förf. lyfter fram t.ex. barnmorskeeden, som ett exempel på detta, av befattningseder reglerade samhälle. Avsnitt 1.3.8 rör 1800-talets tekniska utveckling och de konsekvenser detta förde med sig i form av ökad mobilitet och demografiska förändringar. Sammanfattningsvis menar förf., att prästedsdebatten inte går att förstå utan denna osedvanligt breda kontextualisering. Han visar hur han är grundligt inläst på tidens förhållanden.

Den egentliga undersökningen börjar först på s. 123, i undersökningens del II. Förf. låter oss där med stor noggrannhet följa edsfrågans alla debatter vid 1800-talets kyrkomöten. Det börjar med att enskilda ombud motionerar om edens avlägsnande på ena eller andra sättet. Efter varje avsnitt följer ett sammanfattningsavsnitt, som för 1873 rubriceras »Inte mycket av positioneringar men en analys», som 1878 växer till »Antydan till positioneringar och en analys», och därefter 1883–93 blommar ut till »Positioneringar och analys». Den subtila rubriksättningen visar oss hur leden successivt sluts och debatten stegras.

Förf. grupperar både argument och debattörer. Han visar på olika sätt hur edskritikerna hör hemma i det lågkyrkliga och politiskt liberala lägret och gör också demografiska beräkningar av debattörskollektivet. Det var 1878 »företrädarna för den uppsaliensiska lågkyrkligheten [som] tydligt drev edsfrågan i riktning mot förändring av vissa formuleringar och begränsningar av edens användning». Kyrkomötet 1878 leder fram till att en ny eds formulering antas. Den återges i boken på s. 472–473.

Förf. vill också visa hur det från kyrkomötet 1883 går att utläsa kyrkogeografiska skillnader när ledamöterna intog ståndpunkt. Han lyfter fram den s.k. edspetitionen, som spelade en roll försakensgång. Sammanlagt 1417 präster undertecknade en petition till kungen att prästeden skulle bytas ut mot enkla frågor och svar. En första version med endast 789 namnunderskrifter hade sommaren 1883 överlämnats till Oscar II. Denne hade då själv föreslagit att – inför det kommande kyrkomötet – samtliga präster skulle erbjudas möjlighet att underteckna. På bara några veckor fördubblades antalet petitionärer till att omfatta 2/3 av hela prästkåren. Kungl. Maj:t lät därefter domkapitlen yttra sig över deras framlagda förslag. Förf. redovisar och analyserar samtliga inkomna remissvar, i huvudsak kritiska. Debatten om eden började nu röra sig främst kring ordalydelsen i dess inledning och avslutning.

Vid kyrkomötet 1888 framträdde allt tydligare Waldemar Rudin och Gottfrid Billing som de båda huvudlinjernas främsta företrädare. Upsaliensisk lågkyrkighet stod emot lundensisk högkyrkighet. Nu hade, som förf. visar, motståndet mot prästeden ökat kraftigt sedan föregående kyrkomöte, men avgörandet skulle inte komma förrän fem år senare.

Vid kyrkomötet 1893 kom det stora avgörandet. Då hade Kungl. Maj:t gjort en skrivelse till kyrkomötet där man lade fram ett lagförslag om prästedens utbytande mot ett högtidligt löfte. Detta sammanföll, såsom av en händelse,

med kyrkohandbokskommitténs förslag till nya löften i prästvigningsliturgin »för den händelse propositionen skulle vinna gillande i kyrkomötet». Också här har förf. en utförlig redogörelse för diskussionen för och emot edsanvändning vid prästvigningar. Här kommer framställningen också in på ett näraliggande område, nämligen bekännelsefrågan vid prästvigning. Vad var det ordinanderna förpliktade sig till? Avhandlingens huvudfråga (s. 20) gäller själva edsformeln, alltså *hur* och med vilken kraft ordinanderna vid prästvigningen förpliktade sig till något. Detta är närbesläktat, men inte sammanfallande med frågan om edens/löftets materiella innehåll, edsföremålet; *vad* var det de förband sig till? Frågan gäller hur därvid begreppet »Svenska kyrkan lära» skall uppfattas och förstås. Det är slutligen kyrkomötet 1893 som fattar beslut om edens avskaffande och som godkänner kyrkohandbokskommitténs förslag beträffande förpliktelseformuleringen.

Efter sin utmärkta genomgång av alla kyrkomötena gör förf. i kapitel 2.7 en sammanfattning av hela perioden. Här diskuteras de olika »inflödena» i frågan, motioner, prästerskapets petition, domkapitlets remissvar, Kungl. Maj:ts skrivelse om kyrkohandbokskommitténs formulering. Alla krafter drev på åt i stort sett samma håll – utom domkapitlet.

I kap 2.8 gör förf. en argumentöversikt utifrån det system som Arne Næss och hans Osloskola har byggt upp. Med det denne kallar »en *pro et contra*-översikt» markeras komplexiteten vid aktörernas ställningstagande. Förf. har i detta kapitel samlat alla argument, och ställt samman dem på ett innehållsorienterat sätt. Argumenten är så många, att framställningen i avhandlingen kommit att omfatta 24 trycksidor. Jag återkommer nedan till en diskussion den næsska metodens tillämplighet i sammanhanget.

Översikten följs av en analys av debattens återspeglings i tankestrukturer och händelser under 1800-talet. Kapitel 2.9 skall alltså ses också mot bakgrund av kapitel 1.3. Förf. lyfter nu in argumenten i en fyrfältsmodell: i resp. rätts-

teologiskt, själavårdsmässigt, kateketiskt och ett gudstjänstperspektiv. Det är dessa perspektiv på prästeden som förf. därefter vill diskutera. Han vill visa hur prästeden gav prästen en offentlig-rättslig ställning och gav denne rätt att genom sin vigning förrätta t.ex. vigsel med civil rättsverkan. Självårdsmässigt vill förf. koppla samman edsavläggelsen med prästs tystnadsplikt. (En tillfällighet att notera i sammanhanget är, att, mellan avhandlingens tryckning och disputationen hösten 2011, kom kyrkomötet att fatta beslut att ändra i ordinationslöften, och där infoga en explicit förpliktelse till tystnadsplikten.) Frågan om edens gudstjänstperspektiv berör dess plats i ordinationsritualet. I ytterligare en fyrdelad skiss belyses hur de fyra områdena mycket konkret hänger samman med utvecklingen i samhället.

Förf. vill i del III, »Analys och uppföljning», närma sig eden utifrån olika infallsvinklar. Han vill svara på frågan om vad ed/löfte definitions-mässigt är och visa hur eden band samman kyrkan och staten. Saken hade problematiserats av lundabiskopen Vilhelm Flensburg. Via Luthers syn på eden pekar denne på ett förbud i Bergspredikan att svärja enskilt, men att det, när den kristna överheten så krävde, var möjligt för en kristen att svärja ed. På så sätt glider förf:s framställning över mot att diskutera religionsfrihet och statskyrkosystemet i edsperspektiv. I kapitlet 3.5 om det förf. kallar »garantispekten» diskuteras edens nödvändighet för att ge församlingarna just trygghet och försäkringar vad gäller prästens tro och lära; de skulle s.a.s. inte behöva utsättas för vad som helst i det avseendet. Efter ett avsnitt 3.6 om edens tradition och helgd gör förf. i 3.7 utblickar mot och jämförelser med olika övriga eder eller högtidliga löften, för domare och vid vigsel med genomgång av löftesmomenten i det svenska vigselritualet från 1600-talet och framåt. I kap 3.8. (med koppling till boktitelns »och dess senare följder», alltså satt inom citationstecken) avslutas boken med en diskussion om den andra prästvigningsfrågan vid 1903 års kyrkomöte

liksom i 1900-talets kyrkohandböcker 1917 och 1942.

Källorna

Undersökningen bygger huvudsakligen på kyrkomötestrycket, det ligger i sakens natur och framgår av bokitelns »med särskild hänsyn till»-begrepp. Utifrån de frågor som ställs s. 13 är det dock anmärkningsvärt att förf. låter sin analys begränsas på så sätt och i varje fall efter 1889 inte tar t.ex. riksdagsdebatten med i bedömningen av *varför* kyrkomötesombuden argumenterade som de gjorde. Det är knappast möjligt att förstå den ena debatten utan att också beakta den andra. Av bokens biografiska appendix framgår att åtskilliga av de omnämnda kyrkomötesaktörerna satt i riksdagen. Också där framförde de sin ståndpunkt. Saken är inte utan principiellt intresse. Att kyrkomötet verkligen tog intryck märker vi av härnösandsbiskopen Martin Johanssons argument att »riksdagen har tillstyrkt att prästeden byts ut mot löfte», s. 22 of., det som förf. i sin *pro et contra*-lista definierar som »P3P3P1P5P2». Den fråga som uppkommer är huruvida kyrkomötet – som så många gånger förr och senare – ansåg sig förpliktat att följa riksdagen eller om det i sitt beslutfattande stod alldeles fritt. Var det reellt möjligt att kyrkomötet och riksdagen intog olika ståndpunkter i frågor på den politiska agendan? Det går nämligen inte att förstå och förklara kyrkomötesdebatten, utan att i förklaringsargumenteringen beakta och ta hänsyn också till dess omvärld. En sådan vidare diskussion hade här inte bara fördjupat analysen, utan också bidragit till att lyfta avhandlingen över den omedelbara empirin och gjort den till ett bidrag också på ett bredare plan.

Förf. har analyserat aktörernas inlägg; i ett appendix finns utförliga biografier över fler än 60 kyrkomötesombud. Det finns utifrån vad som nyss sagts anledning fråga sig om inte detta påfallande stora intresse för ombudens antecedentia och personliga sammanhang också borde ha lett till en grundligare käll eftersökning, genom att gå till deras egna arkiv i den mån sådana finns – och

det torde det göra i många fall. Brev, dagböcker och andra handlingar hade kunnat ge underlag för en analys av skälen till deras ställningstaganden. Genom sin metod att immanent stanna vid själva kyrkomötesdebattens ordalydelse, så som den förekommer i protokollen, är det fara värt att de egentliga bevekelsegrunderna blir obeaktade. Debatten förekommer inte i ett vakuum utan står, som allt mänskligt liv, i dynamik med sin omvärld. Sålunda har här endast breven från Billing till N.J.O.H. Lindström använts, men inte ens dennes svarsbrev i andra riktningen. Lindströms brevsamling är den enda samtida otryckta källsamling som använts för perioden 1865–1893. Säkert kunde information finnas att hämta också i t.ex. biskoparna Beckmans, Johanssons, Keijzers, Lövgrens eller Rundgrens stora samlingar; åtskilliga omnämnda lekmän har också arkiv tillgängliga för forskningen. Det är rimligt att tänka sig att vi genom en sådan breddning av källmaterialet skulle fått klarlagt tankestrukturer och händelser av avgörande betydelse för avhandlingens grundläggande fråga, men som inte kommit på pränt i kyrkomötesprotokollen, t.ex. riksdagspolitiska hänsyn. Skälen för ett ställningstagande står inte alltid på själva raderna i kyrkomötesprotokollet. Med sådant material kunde förf. fått hjälp inte bara att beskriva argumenten, utan även att förklara och hjälpa oss att förstå dem.

I bokens förord får vi veta att avhandlingsprojektet började inom ämnet etik, men av olika skäl kom att fullföljas i kyrkohistoria. Materialurvalet och den metod som huvudsakligen använts synes mig mera motsvara vad som gäller för en systematisk-teologisk textanalys, än för en empirisk, kyrkohistorisk förklaring av ett skeende. Kyrkohistorisk forskning går några steg vidare för att finna de adekvata svaren på sina frågor.

När förf. alltså vill förklara förpliktelseformuleringen så gott som uteslutande utifrån kyrkomötesprotokollet och inte med hänsynstagande till kyrkomötesdebattörernas tankar och det

vidare sammanhanget, bortser han från att det samtidigt pågick en annan debatt, om förpliktelsens *föremål*: Till vilken bekännelse skulle präst-kandidaterna förhålla sig? Hur omfattande var Svenska kyrkans bekännelse? Det var om detta som den stora slutstriden stod vid kyrkomötet 1893. De argument som under åren tagits och givits om den saken har rimligen också kunnat vara *pro et contra*-argument i fråga om själva förpliktelseformuleringen. Efter den debatten – såsom en påverkansfaktor på det komplex förf. vill utreda – letar man förgäves i avhandlingen.

Dessa samtidiga debatter om näraliggande ämnen gled in i varandra – måhända inte i kyrkomötets talarstol, men i ombudens tanke och sinne och överläggningar man och man emellan. Det är rimligt att tänka sig – och känt från Arne Strängs viktiga, men tyvärr oträckta licentiatavhandling *Från prästed till prästlöfte. Bekännelsedebatten i Svenska kyrkan 1893* (1968) – att dessa båda debatter och ställningstaganden hänger samman, personellt och argumentativt. Det är ju förklaringen till varför skeendet blev som det blev som förf. har till uppgift att söka.

Ed och löfte

I terminologiavsnittet hade läsaren varit betjänt av en ordentlig metodisk analys av hur begreppen »ed» och »löfte» kommer att användas, i all synnerhet som boktiteln handlar om »löftesmomentet», medan det redan på bokens första rad (s. 13) talas om eden. Det blir oklart om eden är en egen kategori eller ett slags löfte. Då hade läsaren tydligt fått klarlagt skillnaden mellan objektspråket och förf:s analyspråk. Vad är en ed och vad är ett löfte och överlappar de varandra?

Om eden är ett slags löfte – vad handlar då debatten om? I så fall är eden en slags komparativ förstärkning av löftet; förf. talar därtill (s. 24) om *juramentum promissorium*, »löftesed». – Om eden *inte* är endast ett löfte blir det fråga om två olika rättsfigurer – kyrkomötesdebatterna handlade om huruvida eden skulle *utbytas* mot ett löfte. »Förpliktelseformulering», som tidigare

forskare använt som neutralt begrepp hade varit klagörande som neutralt analysverktyg.

Syfte och frågeställningar

På sid. 13–14 formuleras de sex frågeställningar som står i fokus. Det handlar om »tankestrukturer och händelser» och »hur man argumenterat». En central fråga är hur själva edsinstitutet definieras. Förf. vill klarlägga de problem i kyrka och samhälle som är sammankopplade med edsanvändning: »Vad kan ur kristen etisk synpunkt sägas om fördelningen av problemen mellan dessa parter?» Vi ser åter hur förf. i sin disputationsavhandling inte tydligt valt väg mellan ämnena etik och kyrkohistoria.

En vetenskaplig problemlösning syftar till att beskriva, förklara och förstå. Frågorna s. 13–14 är närmast deskriptiva, utpekande av tankestrukturer och händelser och argumentationslinjer: Den mera grundläggande frågan »varför?», hade hjälpt läsaren att förstå skeendet.

När det gäller en kyrkohistorisk undersökning får jag likaså anmäla tveksamhet inför den tredje frågans lydelse: »Hur kan argumenten och beslutet bedömas?» Vem som gör bedömningen framgår inte. Det framgår inte vilket historievetenskapligt problem som förf. på så sätt vill lösa. Frågan kan efter sin lydelse få vilket svar som helst.

Boken är disponerad i de tre huvuddelarna, bakgrunden, prästedsdebatten och analys och uppföljning. Problemställning och frågor finns på s. 13f. Förf:s syfte (s. 19) sammanfaller med det som s. 13f framställs som avhandlingens frågeställning. Här tycks i metodiskt hänseende föreligga en otydlighet. Jag efterlyser alltså en tydlig och till problematiseringen kopplad syftesdiskussion.

Detta område i en vetenskaplig framställning ligger någon nivå över den omedelbara empirin. Kanske kan man ana att syftet med undersökningen skulle vara att ge ett bidrag till Svenska kyrkans modernisering under andra hälften av 1800-talet och dess anpassning till moderniteten och dess övergivande av enhetskyrkans

tankestrukturer. Där finns många parallella undersökningar om detta och förf. ger till dem sitt intressanta bidrag genom att undersöka just prästeden.

En resultatsammanfattande framställning, där förf. lyft samman och s.a.s. sytt ihop frågorna och de nyfunna svaren och satt in dem i sitt sammanhang hade varit av värde. När sömnadens röda tråd inte är lätt att finna, blir uppgiften heller inte enkel för läsaren.

Avsnitt 2.4.1 har ett mycket intressant avsnitt om prästernas edspetition och domkapitelsremisserna. Domkapitlen är i allmänhet negativa till en förändring av eden. Dessa bestod av biskop, domprost och gymnasielektorerna, i Uppsala och Lund av de teologiska fakulteterna. Domkapitlen var prästerskapets tillsynsmyndighet och skulle vaka över lära och liv. De ansåg sig – som biskop Sjöbring argumenterar (s. 178) – uppenbarligen behöva detta instrument för att kunna utöva tillsynsfunktion. Prästerna som petitionerade var alltså deras motpart. Det blev en konflikt mellan domkapitlens behov och prästernas önskemål. S. 161 och 195 noterar förf. hur domkapitlens ståndpunkt inte motsvarade opinionen bland prästerna. Nej, det var väl något som var dem fullständigt främmande. Också de var ju edsvurna genom både domareden och konsistorialeden i 1687 års domkapitelsförordning. Läsaren får följa händelseutvecklingen 1893 på väg mot förändringen av »förpliktelseformuleringen» (s. 231). Mycket till debatt var det inte nu. Kungl. Maj:t föreslog att istället för ed skulle avläggas ett löfte. Det blev nu på många sätt en strid om ord.

Förf. gör en sammanfattning av perioden i avsnitt 2.7. Det är till viss del statistiska och demografiska beräkningar av aktiviteterna och aktörerna. Här finns också den omfattande översikten, där alla argument i det föregående ordnas efter vad förf. menar vara »en logisk bedömning» (s. 245). Detta är ett led i hans bevisföring, relaterad till de inledningsvis ställda frågorna. Men där är det tal inte endast om »tankestrukturer» utan också om »händelser» (s. 13,

p. 1). En historiker har att analysera inte bara rena tankestrukturer, utan därutöver också det empiriska skeendet i tid och rum och förklara dess samband. Utifrån de förutsättningar förf. argumenterar för vill jag gärna ge en komplimang för inte bara argumentlistan utan också den teoretiska fyrfältskonstruktion som återfinns på s. 275, liksom tolkningen av denna på de följande sidorna. Men jag hyser samtidigt tveksamhet inför hur detta hjälper oss att förstå en kronologisk utveckling. I framställningen är banden till den historiska verkligheten och samspelet mellan människor och mellan stat och kyrka avklippa. Den historiska dimensionen är svår att skönja.

En väsentlig kommentar finns på s. 280, där eden kopplas till det att prästvigningen ställer in prästen i ett offentligt sammanhang. Detta rättsteologiska perspektiv var i hög grad närvarande i den debatt det är fråga om. När vi följer förf. om t.ex. det kateketiska perspektivets koppling till prästeden blir det inte fullt så tydligt.

På s. 299–300 gör förf. en jämförelse av löftesfrågorna i svensk och tanzanisk prästvigningsliturgi genom att för de senare argumentera utifrån en översättning till tyska. Den diskussion han därefter för utgör raskt ett problem, eftersom analysen handlar om huruvida det skall stå *sollen* eller *wollen* och att det i svenskan inte är något hjälpverb alls. Den tanzaniska prästvigningen ägde dock rum på swahili. Förf:s sätt att arbeta är långsökt och reser påtagliga metodiska problem. Den slutledning mellan svensk och tanzanisk edsformulering, som står överst på s 301, är mot denna bakgrund knappast möjlig att dra och kopplingen till huvudfrågorna om 1868–93 års svenska debatt är obefintlig.

Materialurval och begränsningar

En metodfråga kring avhandlingen, som inte är möjlig lämna opåtalad, är det faktum, att den innehåller ett så stort mått av det jag skulle vilja kalla överskottsinformation. Det är en fara som kan drabba alla författare, i synnerhet när man är road av sitt ämne och det sammanhang man behandlar. För att visa vad det är fråga om

måste min framställning nu tyngas av exempel på ovidkommande sidospår. Sådana återfinns vi rätt ymnigt i avd. I, t.ex. s. 106 där förf. belyser tillkomsthistorien för postvaktbetjänernas och typografernas fackföreningar, eller diskuterar stationsbyggnadernas utplacering längs med järnvägslinjerna, likheterna mellan stationshusens och kyrkornas arkitekturer eller normaliseringen av det svenska språkets stavningssätt. På samma sätt saknar informationen om Carl Fredrik Bergstedts recension av Wennerbergs *Gluntarne* relevans för prästedsdebatten, liksom det faktum att biskop Landgren (s. 500) lärde sig tala delsbodialekt. Ett typiskt avsnitt som likaså saklöst kunde utgå finns på s. 94, där Erling Eidem och Per Albin Hanssons synpunkter på folkskolans funktion som samhällsfaktor diskuteras. Det har ingenting med 1800-talets prästedsdebatt att göra.

Det är inga tillfälligheter jag här exemplifierat med. Överskottsinformation gör att bokens sidantal långt mer än nödvändigt utökats. Läsaren tappar lätt den röda tråden och börjar fråga sig vad förf. vill och hur och varför han argumenterar. Avhandlingen omfattar 600 sidor, men kunde alltså med fördel på ett radikalt sätt beskurits. Den skulle därmed inte ha tappat i precision eller stringens, tvärtom.

Med stort erkännande av det arbete det inneburit att ställa samman den biografiska bilagan (s. 477–536), måste sägas, att där finns massor av sådan text som avhandlingen skulle vunnit på om den blivit, inte bara förpassad till en bilaga, utan utlyft ur boken. Det som sägs bygger oftast på gängse uppslags- eller handboks litteratur. Klarheten skulle tjänat på om förf. i brödtexten eller i de löpande fotnoterna lämnat så mycken information om varje person, som behövdes för själva problemlösningen – men inte mera än så.

Det är ett därtill vanskligt företag med ett sådant här avhandlingsappendix. Opponenten kan få för sig att börja fundera på vad av senaste och bästa källor framställningen bygger, varför

t.ex. det som sägs om A.F. Beckman förlitar sig till Danells uppsats i *Svenskt biografiskt lexikon* 1920 och inte Sondéns stora biografi 1931, varför skildringen om von Schéele inte bygger på Sten Hidals biografi 1977, utan på von Kloedens tyska lexikonartikel i *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, som i sin tur bygger på Hidal, eller varför skildringen av gåtan Henning Hamilton inte utgår från eller i varje fall hänvisar till Clas Göran Palmgrens grundliga levnads-teckning 2000; där får man honom religiöst positionerad och utrett varför han som lekman fick så många röster till ärkebiskop 1870, dvs. varför hans förtroende bland prästerskapet var så stort. Likaså kunde opponenten börja detaljgranska vad som sägs och – för att ta ett exempel – påpeka att Simon Brandell inte, som förf. säger (s. 488), var präst i Skellefteå landsförsamling, eftersom denna församling bildades först 1913, nära tjugo år efter Brandells död, osv.

Alltså: denna av överflödsinformation fyllda bilaga länder inte till efterföljd och borde ha lämnats åsido. Den tillför knappast något för själva problemlösningen. I avhandlingen förefaller den närmast vara av excerptkaraktär.

Problemlösningen

Löftesmomentet såsom sådant skall utifrån boktiteln förstås och förklaras mot bakgrund av och med särskilt hänsynstagande till debatten 1868–93. Detta är en intressant och klart avgränsad och väl sammanhållen uppgift. Mycket av det kyrkohistoriska händelseförloppet under 1700- och 1800-talen får sin förklaring först när man beaktar hur prästerna i sin analys av samtidsläget var bundna utifrån edens perspektiv. Förf. vill analysera förändringsdebatten. De präster som i nyevangelismens historieskrivning uppfattats som fiskaliska och oförstående, ja som alldeles »oomvända» till verklig kristendom, menade själva att de helt enkelt inte kunde handla annorlunda än vad de i eden förbundit sig till. Det går alltså inte, som förf. också markerar, att förstå 1800-talets kyrkliga och religiösa konflikter i Sverige utan att ta hänsyn till att

prästerskapet var edsvuret till den lutherska bekännelsen och till enhetssamhällets majoritetstro. Man får här komma ihåg, att de flesta präster ansåg denna tro och bekännelse som ett gott och adekvat uttryck för kristendomens grundläggande sanningar. Alla instämde inte i Nathan Söderbloms ofta citerade ord om bekännelsen som en klave på prästhalsarna, som skulle hjälpa till att, likt kreatur, hålla prästerskapet i styr. De flesta präster höll sig självmant i fällan. Här har förf. förtjänstfullt fyllt en viktig uppgift med sin undersökning.

Kyrkomötesdebatten

Det är förändringsprocessen som jag vill se som avhandlingens centrum. Förf. gör därvid gällande – och det förstärks på många ställen i boken, inte minst ge genom argumentöversikten *pro et contra* – att det skulle vara fråga om en enda sammanhållen debatt som pågår med olika accenter under det kvartssekel avhandlingen berör. Den omfattande *pro et contra*-listan ser förf. som ett analysverktyg i lösandet av sin uppgift. Argumenten placeras i listan oberoende av sin tid och sin upphovsman. Det är i och för sig intressant med en sådan här argumentsamling oberoende av kontexten. Men på s. 13 motsäger förf., sitt eget mödosamma arbete, när att han vill sätta in edsanvändningen i ett längre historiskt perspektiv.

Det står inte klart, att denna skickligt gjorda och i och för sig intressanta argumentlista tjänar just detta syfte. Argumenten binds genom en formell logik ihop, men blandas kronologiskt om varandra. För en historiker är det i så fall nödvändigt att leda i bevis att ombuden 1868, 1883, 1888 och 1893 (s. 249) på något sätt interagerar med varandra. När domkapitelsremisserna 1883 förs samman med kyrkomötesinlägg tio år senare, hade man väntat sig att förf. redovisat ett samband. Det är inte argumenten i sig, frigjorda från sin kontext som är intressanta och som bidrar till den kyrkohistoriska frågans besvarande, utan att de, ett efter ett, blir insatta i sitt

tidshistoriska sammanhang och begripliggjorda genom historiskt-kronologiskt motiverad analys.

Den mycket utförliga biografiska presentationen av aktörerna som är bilaga till avhandlingen redovisar på individnivå förekommande förhållanden i rikt mått – men denna personhistoriska katalog står inte i korrespondens till den med närmast detaljdissekerande argumentöversikten, det ena argumentet bredvid det andra. Att aktörerna argumenterar som de gör framgår tydligt, frågan kvarstår *varför* de gör det.

När debattörerna kategoriseras efter studieort är resultatet inte så entydigt som många gånger gjorts gällande. Det var inte akademisk hemort, »Uppsala» och »Lund» som stod emot varandra, lundensarna var oftast edsförsvare, medan upsaliensarna var av blandad åsikt. När förf. positionerar debattörerna utifrån stiftstillhörighet vill han dra slutsatser vad gäller prästerna i stiftet. Det är möjligt att det är så, men det är inte lätt i bevis.

Om man härvidlag ska dra någon slutsats förutsätter detta, att präster och lekmän valts in i kyrkomötet med hänsyn till denna fråga. Men framställningen rör en tid före det moderna partiväsendet. Hur vet vi att ombuden åsiktsmässigt företräder majoriteten bland sina valmän just i denna fråga och att de inte valts endast med hänsyn till ett allmänt förtroende? Det var nog så kyrkomötesvalen gick till vid den här tiden. Förf. kan ha rätt, men saken har inte utretts. Vi hade för den saken behövt ytterligare material.

Vad gäller 1883 års edspetition gör förf. många klarlägganden (s. 188–189). Men, måste man fråga sig, gäller edspetitionens siffror annat än just det tillfälle då den lämnades in? Det är prästkåren i dess sammansättning vid just detta tillfälle som den speglar. Vi kan därvid jämföra utsagorna (s. 237) om kyrkomötet 1893, där det sägs att det är Göteborgs och Karlstads stift som är edsförsvarets främsta bastion. Ärkestiftet och Linköpings stift har störst andel bland edsmotståndarna medan Skara stift är delat. I petitionen tio år tidigare är det prästerskapet i Göteborgs

och Kalmar stift som framstår som mest edsför-svarande och det i Härnösands och Visby stift, samt en grupp av Strängnäs och Linköpings stift, ärkestiftet och Stockholms stad, som är motståndare. Resultatet kommer på pränt, men är knappast överraskande. (I tabellen s. 189 tycks Hovkonsistoriet vara utelämnat, med dess visserligen fåtaliga prästerskap. Hur förhöll sig hovkleresiet till eden, kan man i sammanhanget nyfiket undra; var det någon som var däremot?)

I en slutsats (s. 191) finns en geografisk uppdelning av petitionärerna, men det ges ingen förklaring varför det förhåller sig så som förf. uppvisar – en koppling till det levande kyrkolivet hade lätteligen svarat på frågan. Det är å andra sidan bra att förf. (s. 192) avvisar det märkliga påståendet att inställning till ed skulle ha med levnadsålder och inte med teologi att göra.

Det är således svårt att dra någon säker slutsats om opinionen bland stiftsprästerna annat än år 1883 och därvid utifrån petitionens siffror. Och om lekmännens förhållningssätt säger den ingenting alls.

Förf. nämner inte att det våren 1883 pågick två olika kampanjer, med var sitt upprop i edsfrågan, vilka sändes ut ungefär samtidigt. De hade olika målgrupper. Den ena petitionen skulle undertecknas av präster och den andra, den allmänna, av lekmän. Den senare rörde alla eder (ämbetseder och vittneseder) som man ville få bort och den var utlagd för undertecknande i boklådor och omnämns i dagstidningarna våren 1883. I *Wäktaren* 13.9 1883 rapporteras att den samlat in 21 432 underskrifter. I den tidningen fördes en omfattande edsdebatt vid den här tiden. Denna är inte utan intresse för kyrkomötesdebatten samma år. Kanske deltog några av kyrkomötets lekmannaombud däri? Det är i varje fall uppenbart, att dessa förhållanden också påverkade opinioner och stämningar. Här finns ett historiskt material att lyfta fram som hör samman med avhandlingens huvudfråga. Händelseförloppet som ledde fram till föränd-

ring av löftesmomentet vid prästvigning kan inte begränsas till kyrkomötesarenan.

Detaljer i periferin

I kap. 1.2 finns en kort och i och för sig intressant översikt över prästeden i Finland 1809–1993. Dock förefaller det mig inte riktigt välmotiverat att i en avhandling som berör prästeden i Sverige 1868–93 diskutera förhållandena i Finland under 1900-talet. Det frågeställningsrelaterade motivet är inte framställt. Om det funnits skäl för att ha med utvecklingen i Finland under 1900-talet hade det logiskt hört hemma i kap 3.8 om edsdebattens »senare följder». Då hade ett sådant resonemang kanske kunnat leda i bevis att edsdebatten i Sverige 1868–93 påverkade 1900-talsutvecklingen i Finland. Men var det verkligen så?

Också vid sidan av avhandlingens huvudlinje ligger en berättelse i avsnittet om kyrkan och kungamakten. Förf. gör där gällande att drottning Joséphine år 1858 »demonstrativt med sitt stora ekipage» skulle ha åkt till båten och vinkat adjö till utvisade katolska konvertiter. Saken bör här inte förbigås. Det är inte angivet vilka primärkällor framställningen bygger på. I den av Gunnel Becker och Kjell Blücker utgivna boken om *Drottning Josefina av Sverige och Norge* (2007) har Agneta af Jochnick Östborn källkritiskt klarlagt att sådana saknas. Denna avskedsanekdot omtalas varken i drottningens dagböcker, eller i andra samtida källor. Den är år 1943 i underhållningssyfte tillskapad av litteratören Anders Lundebeck och har godtroget tagits över av en rad författare med skilda anspråk (någon av dem förlägger för sin del avskedet till Centralstationen, lyckligt omedveten om att denna inte började byggas förrän nio år senare). af Jochnick Östborn sammanfattar: detta är en skröna som saknar verklighetsunderlag. Tyvärr har den nu traderats vidare också i en kyrkohistorisk doktorsavhandling.

Av framställningen s. 73 verkar det som om ständsriksdagen avskaffades därför att jordbruksarbetare och fabriksarbetare föll utanför

de fyra stånden. Det var nog inte dem som man värnade om då, snarare folkskollärare, civilingenjörer och universitetsprofessorer och likande yrken. På ett annat ställe (s. 119) görs gällande, att en s.k. klassresa var enklare att genomföra än den s.k. ståndscirkulationen. Det är inte alldeles enkelt att säga att klasserna ersatte stånden. Stånd är ett statsrättsligt begrepp för riksdagens konstruktion medan klass är en demografisk-politisk term som framför allt belyser personers egendomsförhållanden. Begreppen kan sägas stå i motsättning till varandra, men det går inte enkelt att säga att »klasserna ersatte stånden».

»För enkelhetens skull» drar förf. s. 149 »ungefärliga» paralleller mellan kyrkomötets prästerliga avdelning på 1870-talet och kyrkomötets läronämnd enligt Svenska kyrkans idag gällande kyrkoordning. I en kyrkohistorisk avhandling är det ett anmärkningsvärt påstående. I den tid varom avhandlingen handlar bestod kyrkomötet av lika många prästers som av lekmän valda ombud. Präster valde alltså präster varigenom kyrkans ämbete uttryckligen hade egen representation i kyrkomötet. Detta var en teologiskt motiverad förutsättning vid kyrkomötets tillkomst. 50 % av dess ledamöter skulle således vara prästvigda och därmed ha svurit den prästed om kyrkans tro och lära varom avhandlingen handlar. I det nuvarande kyrkomötet saknar prästämbetet egen representation; alla ledamöter väljs utan kategoriindelning och utifrån partilistor och närvarande biskopar får inte ta del i besluten. Präster representerar alltså inte andra präster, utan sitt parti och sina väljare. När läronämnden enligt KO 10 kap. 16 § består av stiftens biskopar och åtta av kyrkomötet fritt valda ledamöter (ett val där biskoparna alltså inte deltar) kan dessa båda organ inte – även om göromålen till dels kan sammanfalla – »för enkelhetens skull sägas ungefärligen motsvara» varandra. Den principiella skillnaden är av alltför grundläggande natur.

Ett oförmodat, längre inlag i avhandlingen finns i kap. 3,7, där förf. gör en genomgång av tio eller tolv 1900-talsetikers uppfattning om

eden. Det är intressant att följa sammanställningen. Men någon frågeställningsrelaterad konklusion hittar jag inte. Summan är att vi får veta, att det religiösa inslaget i etikernas bedömningar minskat. Att eden är performativ står alldeles klart, det är uttalandet av edsformeln som försätter den talande i en ny situation. Jag uppfattar avsnittet som en kvarleva från den tid då undersökningen var avsedd att ventileras i etikämnet.

Förf. har emellertid visat hur det religiösa, kristna inslaget är konstitutivt för eden. Man åberopar sig på den allvetande Guden. Det gör den problematisk i ett religionspluralistiskt samhälle.

Konsistorienotariens roll vid prästedens avläggande diskuteras s. 371f. utifrån att denne skulle ha juridisk kompetens. Det är dock först 1928 och 1937, som juristbefattningarna som stiftssekreterare resp. stiftsnotarie infördes. Dessförinnan – den tid varom avhandlingen handlar – var det ofta lärare eller präster som var konsistorienotariar. En riksdagsmotion 1856 ville införa juridisk kompetens för konsistorienotarien, men den föll. Här vill jag ändå peka på hur förf:s undersökning av notariens roll vid prästvigningar idag är intressant att ta del av. Likaså har någon undersökning av prästedens förhållande till domar- och vittnesederna, tidigare inte gjorts.

Ännu ett spår i avhandlingen finns i kapitel 3,7.2, där förf. frågar om vigselöftet – kanske skulle vi som analyterm säga »äktenskapsförpliktelsen» – är ett löfte eller ed och förf. drar intressanta paralleller till prästvigningens löften. Vigselakten och prästvigningen är gudstjänster varigenom en medborgare får sin offentligt rättsliga ställning förändrad. Förf. utläser en förändringsparallell i vigsel- och prästvigningens ordningarna: genom en aktiv handling, som beskrivs av prästen, ingår makarna äktenskap med varandra, liksom prästvigning sker genom handlingen bön och handpåläggning, som därefter beskrivs och får sin tydning av biskopen.

När förf. är inne på vigseln stannar han inte

vid det som är frågeställningsrelaterat. Här hittar vi åter information som påtagligt tynger avhandlingen: det föreligger knappast något samband mellan den utförliga skildringen av fingersättningen vid ringgivningen (s. 404) och prästedsdebatten i slutet av 1800-talet. Intressant är emellertid förf:s diskussion om det som ofta kallas vigsellöften – alltså makarnas högtidliga förpliktelse till varandra – är ett »löfte» eller en »ed». Resonemanget mynnar, s. 422, ut i att termvalet mera beror på tillfälligheter hos lagstiftaren (eller under beredningsarbetet) än på en över tid genomtänkt princip. Skillnaden mellan ed och löfte tycks här vara mer en fråga om stilnivå, varvid det religiösa inslaget är en förhöjnings faktor. Så vitt jag funnit i undersökningen är det för perioden 1868–93 inte värre straffpåföljd för den som bryter en ed än för den som bryter ett löfte.

Akribi och formalia

Det hör till opponentens uppgift att yttra sig också om avhandlingens formalia och akribi. Förf. eftersträvar en diplomatarisk återgivning av äldre källtexter; han nystavar inte. Jag konstaterar att vid några tillfällen är gammalstavningen dock avglömd, på andra ställen har den blivit felaktig (t.ex. s. 59 st 1 r 3: utövning > utöfning), på åter andra gammalstavas i analystexten (det står konsekvent »Hofkonsistoriet» och ibland »landtförsvarsdepartementet».) Ragnar Tomsson, har, s. 16, felaktigt fått förnamnet Viktor och den gamla kultursläkten Boëthius får konsekvent sitt namn felstavat.

I en historievetenskaplig framställning hör det till god ordning att, första gången en person nämns, ange dennes födelse- och dödsår inom parentes. Det är för att läsaren ska kunna förankra dem i kronologin och för att förf. ska markera att han vet vilka det är han skriver om; han har slagit upp dem och sett efter vilka de är: det inte bara fråga om namn, utan personer. Saken är för denna avhandlings period mycket enkel att åtgärda, inte bara genom biografisk uppslagslitteratur, utan också genom databasen *Sveriges dödbok*.

I senare delen av avhandlingen finns emellertid en rad personer som presenteras endast med födelseår, dvs. som om de allttjämt levde. Pastor primarius Johan Fredrik Håhl, (1835–1918), och biskop E.J. Keijsers, (1846–1905), kan här exemplifiera dem som framstår såsom överlevare från en gången tid. Vad gäller omnämnda personer har förf. inte varit konsekvent med att skriva namnen så som de själva kallades eller skrev sig. Vissa får samtliga sina förnamn uppräknade, andra endast sina förnamnsinitialer. (I vissa fall, t.ex. N.J.O.H. Lindström, är dessa initialer det rätta skrivsättet.) I registret är kalmarbiskopen af Kullberg svårhittad, eftersom han placerats som om han skulle ha hetat Carlsson i efternamn.

Bland akribifrågorna bör slutligen också nämnas vad som sägs s. 24, även om, eller kanske just därför att det materiellt ligger alldeles vid sidan av avhandlingens huvudspår. I sin rundhänthet med överskottsinformation diskuterar förf. etymologin för ordet *ed* och säger där att »det finns troligen en språklig utveckling via sanskrit» och en koppling mellan *ed* och *gångl* tillvägagångssätt. Han bygger därvid på *Svenska Akademiens Ordbok* och ansluter sig därmed till forskningsläget 1917, det år då SAOB-bandet trycktes. Detta bygger i sin tur på ännu äldre källor, men ändå är SAOB långt ifrån så kategorisk som förf. I den klassiska indoeuropeiska etymologiska ordboken av Walde & Pokorny, sägs att anknytningen mellan *ed* och *gå* är mindre »*wahrscheinlich*». Skulle etymologin för ordet *ed*, som förf. säger, gått »språkligt via sanskrit» hade det inneburit att våra vikingatida förfäder skulle ha kommit i kontakt med ett ord som bara förekommer och det i begränsad utsträckning i den ett par tusen år äldre handskriften *Rigveda*, (600 f. Kr.), Indiens äldsta språkliga text. Det är en språkhistorisk och etymologisk reduktionism som är långt från dagens forskningsfront. Hade förf. gått till Kluges moderna tyskspråkiga etymologiska ordbok 2002 och läst om ordet *Eid* hade han funnit att det bara anses ha germanska kontakter och »*alles weitere ist unklar*». Så säger

också NEO. Redan Elof Hellquist, vårt svenska etymologiska standardverk, höjde ett varningens finger när han sa att »ed» är »av mycket omstritt ursprung». En enkel etymologisk kommentar om så ansågs ofrånkomligt, hade varit att endast säga att »språkhistorien för 'ed' är oklar». Jag nämner detta, som ett principiellt motiverat exempel, för att belysa faran av att i en vetenskaplig text, utan vidare studier eller utan övervägda diskussioner med kunnigt fackfolk, avvika till andra fält, än dit huvudspåret ska gå. En avhandling måste vara lika vetenskapligt uppdaterad i allt som sägs både i fotnoter och brödtext, huvudsaker och bisaker. För lösandet av avhandlingens uppgift var den etymologiska utredningen undgänglig.

Sammanfattning

Undersökningen har tagit upp ett viktigt problem i 1800-talets svenska kyrkohistoria till granskning och givit många intressanta synpunkter. Huvudframställningen i del II är en grundlig och klagörande översikt över en ibland snårig debatt, som nu klargjorts. Med sällsynt noggrannhet har Ingvar Bengtsson följt debatter och begreppsanvändning och med många intressanta infallsvinklar givit ny belysning åt hela komplexet. Huvudinvändningarna har varit inriktade mot avhandlingens informationsflöde, som ställts i relation till problemformulering och frågeställning. Framställningen hade vunnit mycket om förf. begränsat sin vällovliga ambition att ta med allt han funnit. Samtidigt visar detta förf:s ovedersägligen stora kunskaper om 1800-talets idésammanhang, kyrkoliv och persongalleri. Med större återhållsamhet härvidlag hade avhandlingens *ductus*, dess röda tråd, och bearbetningen av själva frågeställningen, varit enklare att följa. Då hade också resultatmarkeringarna och relationen till tidigare forskning blivit mera tydliga. En annan huvudinvändning rör det faktum att förf. under arbetets gång skiftat vetenskaplig disciplin och att detta inte fått konsekvenser fullt ut i hans framställning. En åtskilligt strängare återhållsamhet med det som ligger vid sidan av avhandlingens kyrkohistoriska

frågeställningar hade gagnat undersökningen. När förf. ställt sig en kyrkohistorisk uppgift hade alltså vissa passager vunnit på en textanalys som tydligare varit kopplad till och motiverad av den empiriska, historiska verkligheten. Detta skall dock inte skymma avhandlingens många förtjänster. Vi har med denna bok fått en grundlig framställning om löftesmomentet vid prästvigning, där författaren med okuvlig energi velat belysa snart sagt varje perspektiv.

OLOPH BEXELL

Göran Claes Holmberg & Thomas Andersson

HALLS FÖRLAG – EN UTGIVNINGSHISTORIK
Stockholm: Carlssons 2011, 303 sid.

I Kyrkohistorisk Årsskrift 2011 behandlades Sverker Oredssons undersökning *Familjen Hamrin och Jönköpings-Posten*, ett beställningsverk där kristen tro, politik, företagande och journalistik sammanfaller.

Jönköpings-Posten grundades 1865 av Herman Hall, en tidning i kristlig anda som trycktes på det egna tryckeriet. Herman Hall startade också ett eget förlag och det är detta företag och dess utgivning som utgör fokus i *Halls förlag – en utgivningshistorik*. Under perioden 1863–1993, det vill säga under 130 år, utgav Halls förlag i Jönköping biblar, sångböcker, religiös uppbyggelselitteratur, romaner, diktsamlingar, biografier samt periodica i form av tidsskrifter, veckotidningar och magasin. Det är denna mångskiftande utgivning, omfattande drygt 700 nummer, som ställts samman i en katalog av pressforskaren Claes-Göran Holmberg och litteraturvetaren Thomas Andersson.

Claes-Göran Holmberg uppehåller sig i sitt bidrag en hel del vid »den kristna litteraturens kretslopp», det vill säga att denna litteratur hade egna producenter, egna distributörer och egna konsumenter »som sällan omtalas i litteraturhistorien, som nästan aldrig kommenteras på kultursidorna i pressen och som inte tas upp i de

litteraturvetenskapliga institutionernas undervisning». Att denna omfattande utgivning har blivit föremål för en undersökning är därför så mycket mera tacknämligt.

Några publikationer fick större spridning. Det gäller exempelvis *Svenska Posten*, en kristlig veckotidning som började utges 1878 och sedan fortsatte att utkomma i inte mindre än 120 år. Den innehöll bidrag av missionärer, präster, predikanter och författare. Upplagan pendlade under 1900-talets tre första decennier mellan 10 000 och 12 000 exemplar.

En annan betydelsefull produktion gällde den årligen utkommande kalendern *Dagens lösen*, herrnhutarnas andaktsbok med två bibeltexter ur Gamla respektive Nya testamentet kompletterad med en bön, reflektion eller psalmsvers. Den utkom på Halls förlag mellan 1881 och 1978, det vill säga i det närmaste i ett helt sekel.

Den vid sidan av Herman Hall mest betydelsefulla förlagschefen var Fritz Hägg, som redan 1919 fick denna uppgift och som sedan innehade posten fram till 1954. Han var nära lierad med småländsk nyevangelisk väckelse, bland annat som styrelseledamot i Svenska Alliansmissionen sedan 1936 och organisationens ordförande 1948–63. Hans insatser som krönikör i *Svenska Posten* och därmed kristen opinionsbildare borde ha fått en utförligare behandling.

Thomas Andersson har med hjälp av bibliotekarier, trycklistor och olika typer av kataloger sammanställt en nära nog komplett utgivningskatalog vad gäller förlagets publikationer. Den innefattar uppgifter om författare, titel, medarbetare, omfång och format. Ett stort antal publikationers titelsidor har återgetts i bild, oftast i färg.

Liksom Oredssons historiska framställning ingår Holmberg-Anderssons utgivningskatalog som en del i det forskningsprojekt som behandlar den verksamhet som Herman Hall initierade och som dess efterföljare Herenco-koncernen nu ekonomiserar. För en djupare förståelse av samspelet mellan kristen tro, politik, entreprenörskap och

journalistik på det lokala planet, i detta fall främst Jönköpings län, är initiativet lovvärt. De resultat som hittills presenterats inger respekt.

GÖRAN ÅBERG

Jonas Jonson

GUSTAF AULÉN. Biskop och motståndsman Skellefteå: Artos 2011, 438 sid.

En välskriven biografi ger mer än en bild av en persons bakgrund, egenskaper, drivkrafter, nära relationer och insatser. Den tecknar ett socialt landskap och visar hur personens ideologi, ställningstaganden och utveckling växer fram i ett samspel av personliga möten, kunskaper och erfarenheter, historiskt skeende, sociala faktorer samt den personliga tron. Jonas Jonsons biografi över en av sina företrädare som biskop i Strängnäs, Gustaf Aulén (1879–1977), ger mer därtill genom en innehållslig och litterär kvalitet i nivå med motsvarande biografier över kyrkoledare i den engelska traditionen. Enda svenska motsvarighet är Bengt Sundklers biografi över Nathan Söderblom. Jonson skildrar hur Gustaf Aulén formas och utvecklas som person genom sin bakgrund och sina sociala sammanhang, beskriver hans teologi på ett övergripande sätt samt visar hur utmaningar leder Aulén vidare inom teologin och till att ompröva tidigare ställningstaganden och inta nya ståndpunkter. Biografin är personhistorisk och belyser den samtida sociala och idéhistoriska utvecklingen.

Gustaf Aulén var forskare och tecknade grunddragen i dogmhistorien, professor i systematisk teologi i Lund 1914–1933 med inriktning på dogmatik, teolog och formulerade grundmotiv för att fånga det »äktkristna» budskapet, biskop i Strängnäs 1933–1953, ekumen, skapelsesteologisk motståndsman mot de totalitära ideologierna och till stöd för de nordiska grannländerna, särskilt Norge under Andra världskriget, samt liturgins och kyrkomusikens förnyare. Först studsade jag till över att Jonas Jonson valt »motståndsman» vid sidan om »biskop» för att karaktärisera

Auléns gärning. Efter att ha läst boken har jag förståelse för det men anser att det varit adekvat att först nämna »teolog». I allt han gjorde bars han av en teologi, som i sina huvuddrag formades innan han blev biskop och som präglade allt han sade och gjorde. Han var mycket receptiv, följde den teologiska utvecklingen, forskade hela livet och förnyade kontinuerligt sin beskrivning av den kristna tron.

Det är en fördel för analysen att Jonson och Aulén har varit biskopar i samma stift. Biografin visar att det finns en kontinuitet i biskopsuppdraget genom gudstjänster, visitationer och pastorala möten samt ledningsuppgifter. Men den klargör samtidigt att de grundläggande förutsättningarna har förändrats på ett dramatiskt sätt. Biskop Aulén hade en hustru som på heltid stödde sin man i uppdraget, kunde förlita sig på en heltidsanställd hushållerska, enbart behövde delta i domkapitlets sammanträden utan vår tids stiftsstyrelse och kanslier samt självständigt kunde förfoga över sin tid och prioriteringar. Aulén hörde till överklassen och kunde besöka slott och herrgårdar utan att drabbas av kritik. Och han var oberoende att inta egna positioner.

Som motståndsman tog Aulén vissa tydliga konflikter för den kristna trons och medmänskans skull. Han var annars konflikträdd, diplomatisk och inklusiv. Det är inte lätt att teckna hans profil och personligt motiverade inriktning. Han gjorde inte alltid i tid nödvändiga avgränsningar. Det var möjligen det här draget hos Aulén som bidrog till att han efter pensioneringen försökte forma bilden av sin egen gärning. Som Jonas Jonson påpekar berör Aulén i sin självbiografi *Från mina 96 år* inte viktiga delar och lägger andra tillräkta. Auléns samling i Lunds universitetsbibliotek bär också tydliga spår av att han rensat bland dokumenten. Jonsons biografi ger för första gången en sammanhållen bild av Gustaf Aulén och hans omvärld som teolog, biskop och motståndsman. Det har blivit möjligt genom att han använt ett brett källmaterial och fått tillgång till familjens arkiv. Skickligt tolkar

Jonson svenska och internationella teologer och kyrkoledare med deras teologiska grundsyn, tolkning av samhället och inbördes relationer. Biografin tränger bakom kulisserna och ger en bakgrund till olika positioneringar och insatser för att utveckla kyrkan och samhället under det århundrade när de avgörande uppbröten ur enhetssamhället skedde. Den kompletterar därmed de tidigare mer teologiska och idéhistoriska analyserna av samma tidsperiod.

En god beskrivning ges av lundateologin. Det nära personliga och teologiska samarbetet mellan Aulén och den yngre professorskollegan i systematisk teologi, inriktning teologisk etik, Anders Nygren betygas med belägg från Aulén. Nygren ger den vetenskapliga och religionsfilosofiska ramen för Auléns konstruktiva teologi. Samsynen framstod länge som orubblig. Efter Andra världskriget blir skillnaderna tydligare, och det är nog ingen tillfällighet att det sker när Nygren lämnar universitetet och blir biskop i en kyrka som möter stora utmaningar i samhället. Medan Aulén arbetat parallellt med att beskriva den kristna tron ur ett gudsuppenbarelsespektiv och att utveckla en humant förankrad skapelseteologi, hade Nygren på ett teoretiskt plan bearbetat frågor om tro och etik. Nygren framstår som mer lutherskt konfessionell men båda drog en skarp linje mellan evangelium och lag, tro och vetande. Skillnaderna mellan dem kom exempelvis till uttryck i att Aulén inte fann teologiska hinder för kvinnor att bli präster och – sent omsider – bejakade reformen. Det finns behov av en analys av deras kontakter efter kriget, hur de gick åt delvis skilda håll och av Auléns nyorientering efter biskopstiden som Jonson ger en bra sammanfattning av. Det är av särskilt intresse som Aulén till skillnad från Nygren teologiskt och liturgiskt kan anses vara »högkyrklig», åtminstone fram till mitten av 1950-talet, då högkyrklig tenderade att bli en kyrkopolitisk beteckning.

Jonas Jonson bejakar försiktigt att Aulén betecknas som högkyrklig. I sin självbiografi

nedtonade Aulén – förmodligen under intrycket av striden om kvinnor som präster – sina kopplingar till högkyrkligheten. I verkligheten var de personliga kontakterna omfattande under hela hans biskopstid. Det gäller även till den mer exklusiva högkyrkligheten och särskilt till Gunnar Rosendal, även om han tydligt tog avstånd från dennes ämbetsyn och principiella betoning av biskoplig vigningsuccession. I stiftet banade han väg för en stark högkyrklig förnyelse. Man bör dock komma ihåg att rörelsen för förnyelse av liturgi och kyrkomusik var bredare än det som i efterhand har betecknats som högkyrklighet. Alla som bidrog till den var inte heller liturgiskt högkyrkliga. Yngve Brilioth med sin banbrytande bok om nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv är en sådan person. Auléns insatser för gudstjänstböckerna och kyrkomusiken understödde en bred förnyelse av gudstjänstlivet i allmänkyrklig riktning. Jonas Jonson bidrar med sin analys till att nyansera bilden av utvecklingen under 1900-talets första hälft.

En starkt bidragande faktor bakom den teologiska och liturgiska förnyelsen efter Första världskriget var omorientering från Tyskland till den anglosaxiska världen. Det historiska skeendet, den ekumeniska rörelsen samt ledande teologer och kyrkoledare i Sverige bidrog tillsammans med högkyrkligheten till förändringen. Svensk teologi översattes till engelska. Särskilt Brilioth och Aulén mottog starka impulser – och påverkade – den anglikanska kyrkan. Aulén gjorde sin första resa till England redan 1914. Det var Gabriel Hebert och andra högkyrkliga som lanserade honom som teolog i den anglosaxiska världen. Aulén deltog inte bara i avstånds-tagandet från den liberala teologin, han bidrog också i Söderbloms efterföljd till omsvängningen bort från alternativet, som var en konservativ, luthersk konfessionalism med stark förankring i vissa delar av Svenska kyrkan och i Allmänna Svenska Prästföreningen med dess organ *Svenska Kyrkotidning*. Utvecklingen har fortsatt. Svenska kyrkan torde idag vara den lutherska kyrka

som är starkast anglikanskt präglad i teologi, kyrkosyn och liturgi.

Det har sagts om Gustaf Aulén att han inte var så principiellt intresserad av den sociala verkligheten. Det är väl både sant och falskt. Sant är att hans intresse var att på ett teoretiskt plan klarlägga grundmotiven i kristendomen, det »äktkristna», utan att vara beroende av det tidsbundna. Samtidigt visar den gärning som Jonas Jonson skildrar att han var i högsta grad intresserad såväl av att rätten skulle råda i den sociala verkligheten som att den kristna kärlekstanken skulle få genomslag i människors och samhällets liv. Han ville samtidigt försvara människans värdighet med allmänmänskliga argument om rätt och rättfärdighet och värna det kristna budskapet som en gudomlig gåva, ett evangelium, från att blandas samman med de krav som kan ställas ur ett skapelseperspektiv.

Det fanns nog en viss naivitet hos Gustaf Aulén, vilket märks i hans problem med gränsdragningar och svårigheter att finna vägar att relatera den kristna tron till den sociala verkligheten. Trons och förnuftets världar var länge åtskilda för honom. Jonson visar exempelvis att han inte riktigt kunde ta till sig allvaret i och försvara sig mot angreppet från professor Ingemar Hedenius i debatten om tro och vetande. Det fanns något i själva den teologiska grundsynen som hindrade det. Men lundateologerna Aulén, Nygren och Ragnar Bring bearbetade de facto tidens frågeställningar. Och det visar väl att teologin aldrig kan finnas i en isolerad teoretisk verklighet utan medvetet eller omedvetet alltid svarar på sin tids frågor. Det betyder inte att budskapet i grunden är tidsbundet. *Den allmänneliga kristna tron* gavs ut 1923 och reviderades med jämna mellanrum. Den sjätte upplagan kom 1965. Titeln avslöjar att Aulén ansåg att det var möjligt att framställa den kristna tron på ett icke konfessionellt begränsat sätt. Samtidigt var han övertygad om att den lutherska reformationen öppnar vägen till den apostoliska tron. Revideringen genom de många upplagorna visar att han var medveten om att det

krävdes nytt språk samt svar på frågor och utmaningar i tiden för att den allmänliga kristna tron ska gestaltas på ett troget och relevant sätt.

Jonas Jonson har med biografien över människan, teologen och kyrkoledaren Gustaf Aulén gett en väldokumenterad bild av en enastående gärning och fördjupat vår kunskap om ett skede i svensk kyrkohistoria i dess sociala, politiska och ekumeniska kontext. Med tanke på Auléns internationella betydelse skulle jag önska att en engelsk, lätt redigerad utgåva ges ut.

RAGNAR PERSENIUS

Renate Howe

A CENTURY OF INFLUENCE. The Australian Student Christian Movement 1896–1996
Sydney: University of South Wales Press
2009, 446 sid.

Den ringa begynnelsens dag för den nationella kristna studentrörelsen i Australien, the Australian Student Christian Movement (ASCM) går tillbaka till 1896. Då besökte den senare så legendariska amerikanske förkunnaren och organisatorn, metodisten John R. Mott tillsammans med sin hustru Leila de tre då existerande äldre statliga universiteten i Australien, dvs. Sydney, Melbourne och Adelaide samt Tasmaniens lilla nygrundade universitet.

Med användande av alla tillbuds stående gemensamma direkta och indirekta kontakter tog paret Mott, ännu helt okända i Australien, frimodigt kontakt med olika nyckelpersoner i KFUM-kretsar och i kyrkor samt med universitetsfolk och studenter. Med sin stora arbetskapacitet, förmåga att entusiasmera och förhandla lyckades det dem att under sin drygt två månaders långa visit i Australien förverkliga mycket av Johns vision om att för studenter skapa en kristen rörelse med fotfäste i varje universitetsstad samt att inspirera dem att förenas i samarbete. Till en början fick man väl nöja sig i huvudsak med lokalt samarbete, fastän siktet var inriktat på hela världen. På varje ort där han mötte studenter, samtalande han personligen med ett stort antal

och höll evangelisationsmöten. Samtidigt var han ständigt på utkik efter ledarförmågor som kunde ta organisatoriskt ansvar för fortsatt arbete.

Innan paret Mott reste vidare hade en första gemensam nationell konferens hållits under Motts ledning. Styrgrupper hade utnämnts och satts i arbete liksom också en generalkommitté. Mott lyckades vidare utverka privata medel för att avlöna en nationell generalsekreterare och en av Motts förtrogna kallades från USA. Här fanns inga lingvistiska hinder. För den som bekantat sig med Motts sätt att arbeta på annat håll känns både tillvägagångssätt och strategi välbekanta. Hans internationella nätverksbygge var redan i dessa tidiga år både väl genomtänkt och i full gång. Att det också blev framgångsrikt skulle bli uppenbart med åren, men var definitivt inte självklart från början.

I Australien fanns, på delvis motsatta grunder, stor misstro mot Motts »amerikanska metoder». Hans effektivitet och strävan att organisera arbetet i en »affärsmässig» organisation upplevdes främmande och hans teologi ansågs importera »social gospel». Hans koncentration på evangelisation väckte också motstånd. Det gällde evangelisationskampanjerna med satsningen på individuella vittnesbörd och personlig självvård och inte minst de s.k. eftermötena. Vidare väckte hans bibelstudiegrupparbete kritik. Det ansågs ha fel fokus. Tro och förnuft borde gå hand i hand och man borde i stället för evangelisation begrunda sociala frågor, menade motståndarna. Vidare ställde man sig helt avvisande till Studentfrivilligrörelsens motto »Världens evangelisering i denna generation». Motståndet var hårt också mot det samarbete med KFUM och KFUK som Mott försökte få studenterna att gå in i.

Fruktan för »amerikansk» interkonfessionalism var allmän och samma frågor orsakade spänningar också i många andra länder. Vid en jämförelse med Norden (som recensenten känner till bäst) förefaller skillnaden närmast vara graden och intensiteten i australiensarnas kritik. Också frågan om samarbetet mellan manliga och

kvinnliga studenter och sättet att organisera det blev föremål för häftigare motsättningar i Australien, detta trots (eller kanske just på grund av) att Australien varit ett av de tidigaste länderna i världen att ge kvinnorna rösträtt. Att i ASCM ta in studerande kvinnor som medlemmar var allt annat än självklart.

År 1908 kom World Student Christian Federations (WSCF) internationella resesekreterare, Motts kollega, engelskan Ruth Rouse på besök. Ditsänd i nära samarbete med Mott lyckades hon få en kvinnlig resesekreterare anställd och accepterad samt få ASCM att anordna en första nationell konferens för kvinnliga studenter och vidare att få dem representerade i det internationella världsvida samarbetet i WSCF. Dessutom lyckades hon få i gång ett fungerande organisatoriskt nationellt samarbete mellan regionala grupper, som dittills haft föga kontakt med varandra. Detta första besök av Ruth Rouse skulle komma att bli hennes enda i Australien under hennes kvartsekel långa anställning inom det internationella kristna studentarbetet. Det fick emellertid, enligt Renate Howe, avgörande betydelse för den australiensiska rörelsen i flera avseenden. Främst för rörelsens kvinnor, men också för rörelsen som helhet, för intresset för mission och internationellt samarbete. Rouse själv sammanfattade sin syn på den australiensiska rörelsen i orden: »It is dealing with good material and it has all the future intellectual leaders ... in its field.» Genom de djupa förtroendefulla personliga kontakter hon fick under sitt två månader långa besök kunde hon fortsättningsvis påverka utvecklingen inom ASCM per korrespondens långt in i mellankrigsperioden.

Också i Australien visade sig alltså samarbetet mellan Rouse och Mott vara effektivt. Dit kom de i omvänd ordning, först han, sedan hon, medan det i flera europeiska länder, speciellt de nordiska, var tvärtom, då hon kom först och han något år senare. Gemensamt var att bådas besök harmoniskt byggde vidare på det föregående besöket i ett gemensamt bygge och på sikt synes betydelsen

av resesekreterarnas besök ha varit avgörande för utvecklingen.

Hur mycket det internationella samarbetet betydde framgår exempelvis också år 1910. Just det året blev som känt en milstolpe i internationell kyrko- och missionshistoria på grund av missionskonferensen i Edinburgh. Också studenterna i Australien nåddes av impulser från den och fick ny iver för mission. Men så byggde också ASCM-studenternas sommarkonferens i Daylesford direkt på studiematerialet för Edinburgh. Först nu tycks studenterna i Australien ha riktigt gripits av den missionsväckelse, som dessa år svepte över världen: »Konungens budskap hastar». ASCM-konferensen ville också utåt väcka kyrkorna med ett manifest och få dem att omfatta en nationell adekvat missionsstrategi för att »evangelisera världen i denna generation». Under några få år fram till världskrigets utbrott kom spiritualiteten från Daylesford att förbli kraftigt förnimbar. Frank Paton, en av eldsjälarna dessa år, gjorde betydelsefulla besök i flera asiatiska länder. Efter sin rundresa där var han fast besluten att öppna Korea för missionärer från Australien. För år 1915 planerade ASCM en nationell missionskonferens, dit Mott inbjöds. Den konferensen blev dock aldrig av. Kriget kom emellan och släckte missionsivern från Daylesford och missionärernas antal från Australien blev aldrig särskilt stort.

En annan kraftig impuls samma tid kom att relatera teologi och sociala frågor till varandra. Också den hörde samman med Edinburghkonferensen år 1910. Den förmedlades samma år genom William Temple, som besökte Australien genast efter konferensen. Han betonade att kristna studenters främsta plikt i förhållande till det sociala problemet var att studera tillämpningen av Kristi lag och Kristi ideal i förhållande till aktuella fakta i rådande situation. Temples budskap slog rot i Australien och efter första världskriget fick denna trend en tidig blomning under den dåvarande generalsekreteraren, den karismatiske krigshjälten McKenzie, som blivit

pacifist och ivrigt arbetade för »en ny världsordning». I stället för mission och evangelisation blev det viktiga nu det inomvärldsliga »to search for solutions to the problems of war and reconstruction, class tensions, inequality and race». Också vid personval tycks kraftiga vänstersympatier, idealisering av revolutionen i Ryssland, ha kunnat inverka i Australien dessa år.

Inom studentvärldsförbundet WSCF stod den australiensiska rörelsen för en avantgardeposition, vilket allra tydligast kom fram vid världskonferensen i Peking 1922. Den resolution om en ny världsordning baserad på broderskap och goodwill som de australiensiska studenterna på sin egen konferens antagit »unanimously with much feeling» lyckades de till sin besvikelse inte få antagen i Peking. Efter kriget var visserligen inte Motts auktoritet längre lika erkänd av den nya generationen, men ännu hade inte vänstervindarna tagit över internationellt. Under 1920- och 1930-talet blev dock också WSCF gradvis alltmer radikaliserat och polariserat.

I Australien ledde radikaleringen till organisatorisk splittring. ASCM fick en aktiv utmanare och medtävlare i den nygrundade evangelikala Evangelical Union, som var en del av brittiska (och småningom internationella) Inter-Varsity Christian Fellowship (IVCF). Vad denna tudelning kom att betyda i Australien tycks det (inte oväntat) råda delade meningar om, men bestående blev den. Under 1930-talet fanns det inom ASCM en aktivistfalang som sökte samarbete mellan pacifister, kommunister och kristna. Ett fåtal av ASCM-studenterna gick hela vägen och anslöt sig som medlemmar till det kommunistiska partiet.

Så följde 1930-talet med sina ytterlighetsrörelser, politiska ledare och tyranner och drev in världspolitiken i det andra världskrigets blodbad och kaos. Trots sitt geografiskt isolerade läge undgick inte heller Australien krigets fador och långtidspåverkan. ASCM kunde inte längre leva ett isolerat liv på sin glest befolkade kontinent.

Växelverkan med övriga världen intensifierades alltmer, med eller mot egen önskan.

I efterkrigsårens återuppbyggnadsskede spelade ASCM med sina sina seniorer och nätverk åter en mycket aktiv roll. Sedan skärpte kalla kriget och dess ideologiska kamp mellan blocken också i Australien redan existerande motsättningar och spänningar. Det kom till uppgörelser också mellan olika schatteringar av vänstersympatier. Det tidigare samarbetet mellan kristna och kommunister inom fredsrörelsen komplicerades och de flesta kristna såg sig nödda att dra sig ur.

Howes framställning ger vid handen att just åsiktsolikheter och debatter var något av det främsta andliga och intellektuella utbyte som medlemmarna fick under sina studentår i ASCM. Många värdesatte det högt, andra sökte sig till den alternativa kristna gemenskapen inom den evangelikala studentrörelsen. Förhållandet mellan konservativa och radikaler var som på de flesta andra håll i världen: Inget samarbete kom till stånd. Också för de få som verkligen försökte kom det till slut en situation som tvingade fram ett antingen eller.

Första hälften av den kristna studentrörelsens historia är i Australien som i de flesta andra länder den absolut mest fascinerande delen att ta del av. Trots en slingrande framfart med motlut och utförsbackar är den kristna studentrörelsen en framgångshistoria av enorma mått. En enda mans vision lyckades inspirera sin samtid till ett teamarbete av och för och bland studenter världen runt. SCM och dess nätverk blev en världsomfattande ekumenisk rörelse. Vid 1900-talets mitt hade den kristna studentrörelsen en ställning som är svår att föreställa sig i vår egen tid. I Finland deltog republikens president med maka i 50-års jubileet och i Australien rekryteras bland rörelsens seniorer en osannolikt stor andel av landets toppolitiker, universitetsadministratörer och professorer.

Renate Howe ger en utförlig och bred skildring av den australiensiska rörelsen. Hon visar vilket enormt inflytande den haft på olika håll just

genom sina tidigare medlemmar: inom politik, utbildning och forskning, som samhällsplanerare och socialarbetare, på varje upptänklig dektor inom samhälle, stat och kyrka. Framväxten av regionalt, nationellt och internationellt samarbete har utgjort ett stort bidrag från rörelsen.

Renate Howes förmåga att skriva organisationshistoria som täcker 100 år är imponerande. Hennes bok öppnar fascinerande fönster inte enbart till en utveckling av en verksamhet, som försiggick bland universitetsungdomar på hela den australiensiska kontinenten, utan den drar in internationella världsvida vyer av en vision och dess segertåg genom världen. Men kanske man också med samma rätt kan säga att det handlar om en framgångsrik kristen rörelses uppgång och... ja, vad då? Nedgång och fall kanske. Eller är det som möter senare något helt nytt?

Det som gör historien om den australiensiska kristna studentrörelsens historia så fängslande är inte minst dess nära beröringspunkter med andra motsvarande nationella rörelser samt den internationella växelverkan på gott och ont som så tydligt framträder i stort och smått inom denna rörelse.

Vid läsningen drabbas läsaren ännu en gång med oförminskad kraft av den fråga som så många grunnat över: Varför skulle det blomstrande kristna studentarbete, som det kristna studentvärldsförbundet och dess olika nationella grenar stod för, drabbas av den utarmning och splittring som blev dess öde? Tolkningarna av vad som skedde har varit olika och är ingalunda oberoende av uttolkarens eget perspektiv.

Howe gör ett heroiskt försök att teckna en bred bild också av år 1968 och tiden därefter. Hennes framställning är faktarik också här och intressant att ta del av. Nästan kusligt är att märka hur mycket som framstår nästan som en kopia av utvecklingen i andra länder. Men visst finns det också avvikelser. Seniorerna var till exempel oerhört mycket aktivare i Australien i sina försök att rädda sitt gamla älskade ASCM. Deras försök att hjälpa väckte dock kritik hos studenterna,

som upplevde det delvis som intrång på deras rätt att självständigt bestämma. Något överraskande är att ASCM under dessa år i motsats till vad läget var under mellankrigsåren inte mera tycks ha hört till de första rörelser som politiserades. Här hade utvecklingen under kalla krigets dagar verkat dämpande på vänstervindarna inom ASCM. De nya politiska stormvindarna kom från det kaotiska och revolterande studentmötet i Strasbourg 1960 och gav de första incitamenten till det som drev in också ASCM i den värsta krisen under hela dess historia. Då 100-årsjubiléet firades 1996 fanns endast en liten reminiscens kvar. Som askan av det förgångna eller som en ringa begynnelse till något på kommande?

I en presentation av bokens författare framgår att historikern Renate Howe var biträdande professor vid Deakins universitet 2009, då boken publicerades. Under 1950- och 1960-talen var hon aktiv inom den rörelse hon skriver om och alltså känner till inifrån. Hennes framställning är emellertid resultatet av en grundlig, objektiv vetenskaplig undersökning. Samtidigt är den skriven ur ett inifrånperspektiv, som möjligen ibland ger texten litet extra touch. I det ligger ingenting negativt, snarare tvärtom. Läst så här från andra sidan jordklotet kan man förstås ibland tycka att det hade räckt med litet färre personnamn och mindre detaljer. Det är definitivt de stora linjerna som intresserar mest. Det är i varje fall en mycket läsvärd bok, som fascinerar med sitt breda grepp och sina rika perspektiv. Den tecknar en komplex rörelses komplicerade historia och borde kunna intressera inte bara forskare utan också den kristna studentrörelsens vänner och seniorer av olika generationer i olika länder. Indirekt speglar den motsvarande utveckling världen över. Hoppas att också studenter kommer att läsa den. De de stora linjerna är väl värda att begrunda.

RUTH FRANZÉN

Gustav Björkstrand

MARIA ÅKERBLOM. Sändebudet med makt över liv och död

Helsingfors: Schildts 2011, 320 sid.

Biskopen em., professor Gustav Björkstrand disputerade 1976 på den finlandssvenska Åkerblomrörelsens uppkomst, utveckling och sönderfall. Doktorsavhandlingen kom 1990 i ny upplaga. År 2011 kom så en populärvetenskaplig biografi över den märkliga »profeten». Det skall genast sägas att boken är något så sällsynt som en välskriven kyrkohistorisk thriller.

Av varje biografi förväntar sig läsaren att ingående få lära känna föremålet, utan att framställningen förfaller till schablonmässiga förenklingar om hur personen »egentligen» var. Föremål med gåtfulla drag är ur denna synvinkel särskilt tacksamma. Det är då inte lika lätt att falla i förenklingens fälla. Andra svårigheter tillkommer emellertid när föremålet, som Maria Åkerblom, har varit utsatt för ohämmade vit- och svartmålningar.

Maria Åkerblom (1898–1981) började i februari 1917 se syner och uppträda som sömnpredikant, det vill säga att hon föll i sömn, slog – enligt sin egen berättelse – upp ögonen och började tala om Gud, lyfte båda händerna och höll dem uppe hela tiden hon talade. Denna verksamhet blev startpunkten för en andlig rörelse, där man snart inte drog sig för att använda verktyg som lögn, mened, stöld, bedrägeri, misshandel och mordförsök. Hur kunde det bli så? Björkstrand drar paralleller till andra rörelser i USA och i Knutby, men är återhållsam med generella svar. Däremot får vi följa Maria Åkerbloms väg från Snappertuna till Helsingfors, i vittnesbörd och tidningsartiklar, och inte minst i omfattande rättegångshandlingar. Det är ett tragiskt levnadsöde, men förf. lyckas skickligt varva tragiken med spännande och överraskande händelser.

Tidigt gjorde Åkerblom anspråk på att kunna peka ut vilka individer i omgivningen som verkligen trodde och vilka som inte gjorde det. För några ledde detta till en omvändelseupplevelse,

för andra till skarpa reaktioner. Själv menade hon sig vara lutheran, och angrep i början av sin verksamhet den baptistiska dopsynen. Verksamheten började i Nyland, där stora människomasor samlades kring henne. Det var i en trakt som förut inte haft någon väckelse. När hon började uppträda i Karlebytrakten i Österbotten, mötte hon en annorlunda jordmån. Här kom hon på kollisionskurs särskilt med den evangeliska väckelsen och även med ärkebiskop Johansson, som vid en visitation tog skarpt avstånd från henne.

Rörelsen tog sig efter några år allt mer extrema uttryck. Vid julfesterna i Hakalax 1921 gestaltades kravet på lydnad och underkastelse inom rörelsen till ett krav på edsavläggelse, avslutat med profetissans konstaterande: »Gud har hört er ed!». År 1923 uppfattade en del av anhängarna budskapen som att de borde bege sig till Palestina för att möta Kristus där, och när utslaget i det så kallade Stora menedsmålet kom, gav Åkerblom befallning att alla skulle göra sig redo till avfärd. Det totala antalet utflyttande från Österbotten till Helsingfors var 228, mest självägande bönder, som sålde allt och istället fick bo 20 personer i ett rum i staden. Samvetsväckelse identifierades med lojalitet mot rörelsen. I Helsingfors utvecklades Åkerbloms stöldräder så småningom till »en nästan daglig sysselsättning». Men de var inte kända av den yttre kretsen. Vid olika rättegångar framträdde anhängare under ed och intygade att Maria Åkerblom inte varit där när stölderna begicks osv. Medan Åkerblom satt i fängelse, kom slutenheten inom rörelsen omkring 1930 att luckras upp. Ungdomar fick delta i konfirmandundervisning och präster kallades som förkunnare.

Rörelsen drabbades också av schism, då den nya profeten Hilda Hotti bröt med Åkerblom. Inifrån betraktades detta som en förutsagd sällningstid, men ca 160 personer lämnade rörelsen, medan endast ca 60 blev kvar. Familjeklyvningar blev en följd såväl av rörelsens tillväxt som av dess splittring.

Senare försökte Maria Åkerblom skapa en ny offentlig bild av sig själv, inte längre som profet, utan som modern och skicklig hunduppfödare, socialt verksam. »Man kan inte annat än beundra hennes förmåga att på ett trovärdigt sätt byta roller.» Den ene journalisten efter den andre svalde kakan, och försvarade även Åkerbloms förflutna. Efter kriget (Vinterkriget och Fortsättningskriget) fortsatte denna uppbyggnad av en ny identitet. Åkerblom rönte stor framgång som hunduppfödare, men framgången bleknade på grund av inavel. Hon började då fuska med stamtavlorna och retuscherade fläckar. Hon blev också känd som lejonuppfödare. Senare blev hon alltmer narkotikaberoende.

Björkstrand är försiktig med förklaringar till uppkomsten av rörelsen. Han låter Maria Åkerblom förbli en gåta, men menar att hon troligen hade en personlighetsstörning av psykopatisk natur. Rörelsen var inte heller så unik som man kunde tro, men fick mera massmedial uppmärksamhet än andra. En fråga som inte besvaras är varför just Finland haft så många fler exempel på extatiska rörelser under 1900-talet än de andra nordiska länderna, där sömnpredikanter och liknande närmast är en 1800-talsföreteelse. Slutsatsen blir att religionen kan förvandla människor till Franciskus eller Moder Teresa, men också fostra hänsynslösa maktmänniskor. Avslutningsvis görs en teologisk tolkning utifrån Jesusordet om att man kan känna igen profeterna på deras frukter. Den mycket läsvärda boken har ingen vetenskaplig apparat, men bygger på solid, vetenskaplig grund.

ANDERS JARLERT

Rune Imberg, Artur Einarsson & Tord Gunnarsson (red.)

I JESU SPÅR. Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner 1911–2011
Stockholm: BV-förlag 2011, 499 sid.

Tillsitt 100-årsjubileum sommaren 2011 publicerade Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna

Vänner (tidigare Missionsällskapet Bibeltrogna Vänner, BV) sin jubileumsbok *I Jesu spår. Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner 1911–2011*. I redaktionskommittén har Rune Imberg, Arthur Einarsson, Tord Gunnarsson (bildredaktör), Christina Nilsson, Nils-Göran Nilsson och Harald Waldemarsson ingått. Boken har förutom dessa medarbetare många artikel-författare som skrivit texter i skilda ämnen.

Som jubileumsbok är *I Jesu spår* omfattande, hela 499 sidor. Men alstret är mer än en traditionell jubileumsbok. Ovanligt för jubileumsböcker är att *I Jesu spår* innehåller en forskningsöversikt över publicerad forskning som utifrån olika perspektiv analyserat Missionsällskapet Bibeltrogna Vänners tillkomst och utveckling. Denna forskningsöversikt är skriven av Rune Imberg och lyfter generöst fram olika forskningsinsatser och resultat. Detta grepp är inte helt vanligt bland jubileumsböcker men bidrar kraftfullt till bilden att *I Jesu spår* inte är en helt vanlig jubileumsbok. Forskningsöversikten bidrar till bokens spänst och lockar läsaren till vidare studier.

I Jesu spår sätter in BV/ELM-BV i den nyevangeliska väckelserörelsens utveckling och det allmänna samhälls skeendet samt diskuterar organisationens relation till Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) – med vilken det blev ett brott 1911 – och till andra kristna. I förhållande till många andra jubileumsböcker anläggs breda perspektiv. Att som folkrörelse både bejaka sin historia och föra in nya kompletterande perspektiv på denna är en bedrift. ELM-BV är här att gratulera.

Av betydelse är även att *I Jesu spår* tydliggör de regionala organisationer, främst Hässleholms Missionsförening, Nordöstra Skånes Missionsförening och Kristliga Ungdomsförbundet i Syd-sverige, vilka utan att vara anslutna länge såg BV som sin »riksorganisation» och som var med att bygga upp denna. Den nya organisationsstrukturen från 2005, då Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner bildades och i vilken dessa

regionala organisationer utgör viktiga delar, har medfört en mer sammanhållen organisation.

Noteras kan också att ELM-BV genom *I Jesu spår* delvis nyanserat sin tidigare historiskrivning. Vid BV:s 50-årsjubileum 1961 lät missionssällskapet ge ut en bok över sina första 50 år, *Missionssällskapet Bibeltrogna Vänners historia under tiden 1911–1961. Utgiven av sällskapets styrelse*. Denna historik skrevs av Axel B. Svensson även om författare inte angavs. I denna bok framställs förutom bibelsynen den universella rättfärdiggörelseläran som en väsentlig skiljande lärouppfattning mellan EFS och BV. Den senare lärofrågans splittrande verkan tonas ned i den här recenserade 100-årsboken. Istället breddas och fördjupas analysen genom att geografiska skillnader mellan rörelsens skilda delar och socioekonomiska och organisatoriska perspektiv lyfts in.

Att centralgestalten Axel B. Svensson (1879–1967) var viktig för BV:s tillkomst ifrågasätts av ingen. Hans person och verk är centrala i BV:s utveckling och dess historieskrivning in till nutid. Här har dock *I Jesu spår* presenterat bredare perspektiv. Inte så att det gamla förnekas, men missionssällskapets historia och utveckling ses idag utifrån delvis andra – och inte minst flera – synvinklar. *I Jesu spår* lyfter även fram andra enskilda aktörer som på olika sätt spelat viktiga roller.

I Jesu spår aktualiserar också ELM-BV:s kyrkosyn (inte minst dess relation till Svenska kyrkan och olika lutherska bekännelsekyrkor samt nu senast hur organisationens olika delar ser på Missionsprovinserna). Denna kyrkosyn (eller snarare dessa kyrkosyner) borde ägnas ytterligare studium och analys. I denna fråga blir framställningen otydlig men speglar i sin otydlighet organisationens brottnings i både dåtid och nutid. Framställningen väjer inte för detta utan visar att det finns olika uppfattningar inom ELM-BV.

Framställningen innehåller olika skikt. Här finns förutom forskningsöversikt, allmän

historik och analyser de för folkrörelsen betydelsefulla lokala nedslagen. De olika delarna fyller skilda behov. På det sättet blir *I Jesu spår* både en vetenskaplig framställning och tolkning samtidigt som ELM-BV:s behov att lyfta fram det lokala planets betydelse tillgodoses.

ELM-BV:s olika verksamhetsgrenar lyfts i boken fram i särskilda artiklar. Inte minst ägnas uppmärksamhet åt missionen i andra länder, hur organisationen bidragit till evangelisk-lutherska kyrkobilddningar på andra kontinenter. *I Jesu spår* innehåller förteckningar över styrelseledamöter, expeditiansanställda, missionärer och predikanter vilka ger viktiga biografiska uppgifter.

I Jesu spår innehåller också framåtblickande delar. Inte minst viktigt här är ett avsnitt om ELM-BV:s identitet och ett utkast till vision. Även flera av de lokala nedslagen och beskrivningarna av organisationens olika verksamhetsdelar speglar tankar om framtiden.

Överhuvud präglas *I Jesu spår. Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vännen 1911–2011* av en öppenhet för olika perspektiv på förståelsen/tolkningen av varför BV bildades och hur dess identitet utformats (och bevarats) över tid. Denna öppenhet och generositet är värdefull. Utan den stängs tolkningen av det förgångna in i konfessionella vägval vilka inte alltid ger den fördjupade förståelseram ELM-BV är värd.

TORBJÖRN LARSPERS

Bengt Stolt

GLIMTAR FRÅN GOTLÄNDSKT KYRKOLIV (Gotlands kyrkohistoriska sällskaps skriftserie 2)

[Visby]: Gotlands kyrkohistoriska sällskap 2012, 262 sid. .

Matematikern och teologen Bengt Stolt har tagit sig före att ösa ur sina brev och dagboksanteckningar om inte minst den liturgiska förändringsprocessen på Gotland under kvartsseklet 1945–1970. Detaljrikt ger han väldokumenterade inblickar i församlingarnas gudstjänstliv under biskoparna Anderbergs och Herrlins ämbetsstid.

Som den sommarboende han varit på Gotland får läsaren därtill, liksom av bara farten, också detaljer om livet på bland annat Alskogs stiftsgård och om hur familjen Stolt så småningom kunde etablera sig i eget sommarhus. Stort och smått blandas på ett personligt detaljerat sätt, som rimligen måste ge många inom Visby stift ett igenkännandets leende – »ja, så var det ju; ja, sådan var han verkligen som vår präst».

Författaren disponerar sin framställning inom ramen för de olika år, som hans period omfattar. Hänvisningarna i det mycket omfattande personregistret går originellt nog till respektive årtal, där de aktuella personerna återfinns.

Visby stift blir genom Stolts minnesbilder på sitt sätt en spegelbild av vad som hände under åren närmast efter tillkomsten av 1942 års kyrkohandbok rörande paramenta, det eukaristiska firandet och den s.k. ämbetsfrågan. Här och där i sin skildring fogar han in liturgihistoriskt bestämda kommentarer och reflexioner. Författarens modell att låta den självupplevda stiftshistorien bli en del av en större helhet förstärker Stolt med ett inledande kapitel, där han utifrån sitt liturgiskt präglade perspektiv på den aktuella perioden tecknar gudstjänstlivets förändring i Svenska kyrkan. I ett avslutande kapitel sammanfattar han vad som skett rörande liturgiskt motiverade reoveringar av kyrkorumen, förändringar i fråga om antal nattvardstillfällen i församlingarna och om utvecklingen av prästerskapets liturgiska klädsel och aktion. På detta sätt antyder Stolt vissa drag i den fortsatta förändringsprocessen fram mot 1986 års kyrkohandbok.

Bengt Stolts bok är alltså präglad av den skarpögde iakttagarens perspektiv och temperament. Den kan inte enkelt karaktäriseras såsom minnen och hågkomster, eftersom den vilar på författarens brev, anteckningar och artiklar under en period av Svenska kyrkans historia, vilken väl bäst kan beskrivas som uppbrottets tid. Den är samtidigt mer än »Glimtar». Kanske är den närmast ett tidsdokument, som med sin

detaljerade personhistoria har sitt särskilda intresse för Visby stift – och som därmed väl försvarar sin plats som nummer två i Gotlands kyrkohistoriska sällskaps skriftserie.

GUNNAR WEMAN

Tine Reeh

KRISTENDOM, HISTORIE, DEMOKRATI. Hal Koch 1932–1945

København: Museum Tusulanums Forlag 2012, 722 sid.

Den 25. maj 2012 försvarade den unge danske kirkehistoriker Tine Reeh på Københavns Universitet sin teologiske doktorafhandling om Hal Koch.

I Sverige er den danske teolog og kirkehistoriker Hal Koch (1904–63) nok bedst kendt for sine bøger om Grundtvig (1941), dansk kirkehistorie (1942) og *Kirkens historie fra aposteltid til atomtid* (1963), på svensk i tre udgaver, 1966, 1970 og 1972. I sit hjemland huskes Hal Koch (døbt Hans Harald Koch) imidlertid ikke kun for sit arbejde inden for teologi og kirkehistorie. Han var i flere årtier en offentligt kendt person, og i vide kredse blev han en kontroversiel skikkelse allerede få år efter sin tiltrædelse som professor i København i 1937. I første række skyldtes denne »berømmelse», at Hal Koch i besættelsesårene ydede en helt særlig indsats, idet han på den ene side ildnede til åndelig kamp imod tyskerne og modstand imod den totalitære indflydelse fra syd, mens han på den anden side forsvarerede Rigsdagens samarbejds- og forhandlingspolitik over for besættelsesmagten. Efter befrielsen i maj 1945 distancerede han sig fra folkestemningen og de letkøbte løsninger, idet han vendte sig imod retsopgøret med værnemagere og overløbere, ligesom han med ildhu forsvarerede demokratiet og opfordrede til respektfuld samtale mellem politiske modstandere. Skønt Hal Kochs besindige og velovervejede forsvar for fornuft og ret gav ham mange fjender, sikrede det ham også en fremskudt og betydningsfuld plads i offentligheden. I de følgende 10 år virkede Hal Koch som

forstander for en nystartet folkehøjskole i Nord-sjælland (Krogerup Højskole), samtidigt med at han varetog sine embedspligter på Københavns Universitet. Imidlertid kuldsejlede hans oprindelige plan for højskolen som et sted, der kunne samle ungdommen fra land og by, ligesom hans mangeårige indsats i den såkaldte Ungdomskommission kun bar få frugter. Fra midten af 1950'erne viede han sin energi til at oprette og forme »Institut for Dansk Kirkehistorie«, som kom til at danne en frugtbar ramme for generationer af danske kirkehistorikere, ligesom han engagerede sig i ulandsarbejde og ydre mission.

Et intellektuelt portræt

Inden for de sidste år er der udkommet to større værker om Hal Koch: i 2009 offentliggjorde historikeren Jes Fabricius Møller *Hal Koch. En biografi* og i starten af 2012 fremlagde den unge kirkehistoriker Tine Reeh sin monumentale monografi med titlen *Kristendom, historie og demokrati. Hal Koch 1932–1945*. Mens Jes Fabricius Møllers bog dækker hele Kochs liv og virke, er sigtet i Tine Reehs store monografi på én gang bredere og smallere. Der er ikke tale om en biografi i almindelig forstand, men om et intellektuelt portræt af hovedpersonen, hvor det er det saglige anliggende og den indre udvikling og sammenhæng i Kochs virke, der står i fokus. Dette ambitiøse sigte har gjort det nødvendigt at begrænse undersøgelsen til at dække de tidlige og formative år i Kochs karriere. Ifølge forfatteren er dette fuldt forsvarligt, idet Hal Kochs arbejder i de efterfølgende år kan betragtes som variationer over de opfattelser, han havde givet udtryk for op til 1945.

Hovedtesen i Tine Reehs afhandling er den, at Hal Kochs virke og stillingtagen under og umiddelbart efter besættelsen, altså hans indsats inden for »det politiske« og i samfundsdebatten, var bestemt af hans lutherske kristendomsopfattelse og hans indoptagelse af den tidlige dialektiske teologi. Vejen til at bevise denne markante tese har været forholdsvis lang og ikke uden udfordringer. En stor del af det primære kilde-

materiale har forfatteren selv skulle fremdrage og klassificere, idet det henligger som upublicerede manuskripter, breve og akter i forskellige arkiver og biblioteker. Desuden er der tale om et meget heterogent materiale, der består af teologiske afhandlinger og artikler, akademiske og populære foredrag, indlæg i dagspressen af højst forskelligt tilsnit, utallige prædikener samt mere eller mindre private breve og henvendelser. I sit udvalg af materiale viser Tine Reeh stor skønsomhed, og som fortolker af Hal Kochs tekster og deres umiddelbare historiske kontekst er hun en skarpsindig og pålidelig vejviser. Resultatet af hendes omfattende studium er en temmelig omfangsrig monografi på mere end 700 sider, og skønt læseren i sit stille sind undertiden kunne have ønsket sig, at forfatteren her og der havde tilladt sig at skyde en hurtig genvej, må man slet og ret beundre den ihærdighed og grundighed, hvormed hun gennemfører sit projekt.

Afhandlingens struktur og gang

Tine Reehs afhandling om Hal Koch falder i følgende hovedafsnit: længere indledning af orienterende karakter (s. 15–46) følges af kapitlerne »Origenes – kristendom og kultur« (s. 47–134); »Kirkehistoriens teologiske karakter« (s. 135–186); »Sacerdotium og regnum« (s. 187–248); »Lutherreception« (s. 249–338); »Arbejdet med Grundtvig« (s. 339–438); »Det politiske« (s. 439–516); »Vandene skilles« (s. 517–592); »Demokrati – Athen og Galilæa« (s. 593–684). Dispositionen er nemt gennemskuelig, idet bogen i hovedtræk er struktureret kronologisk efter Hal Kochs publikationer og manuskripter og fokuserer på hovedområderne for hans virke.

Det indledende kapitel gør rede for afhandlingens synspunkt og mål og annoncerer den for afhandlingen bærende tese, nemlig at der var kontinuitet i Kochs arbejde, og at hans teologiske udgangspunkt var bestemmende herfor. Der fordres derfor en tolkning af Kochs forståelse af kristendom og teologi, når man skal forstå hans faglige indsats og bidrag til de i samtiden aktuelle

diskussioner om politik og samfundsforhold samt hans virke i især Dansk Ungdomssamvirke. Endvidere er det Tine Reehs mål at vise, at Koch engagerede sig i samtidens problemer netop med udgangspunkt i det historiske arbejde med kristendommen, der derved kom til at danne et fortolkningspejl for nutiden.

Afhandlingens første »hovedkapitel» behandler Kochs to tidlige arbejder om kirkefaderen Origenes: en artikel i *Teologisk Tidsskrift* og doktorafhandlingen fra 1932. Meget pointeret påviser Reeh, hvorledes den unge Koch i artiklen stadig befinder sig i forlængelse af den liberal teologi og denne hovedskikkelse, Adolf von Harnack, mens han i disputatsen, *Pronoia und Paideusis*, har frigjort sig og dermed ændret fokus for sin undersøgelse. I disputatsen opgav Koch den psykologiske tilgang til historien og anlagde i stedet en »historisk-genetisk» synsvinkel, hvorved den indre sammenhæng i den græske kirkefaders kristendomsforståelse rykkede i centrum. Disputatsforsvaret og den tidlige reception af Kochs værk gives der også en fortrinlig skildring af, og som tidsbillede er det af interesse også for de læsere, for hvem det patristiske emne ikke er af primær interesse.

Efterfølgende vender Reeh sig til Kochs beskæftigelse med kirkehistorievidenskabens væsen og kirkehistoriens placering inden for teologien. For at profilere Kochs overvejelser over dette emne anstiller hun en sammenligning med den opfattelse, som var karakteristisk for den da førende specialist inden for dansk kirkehistorie, J. Oskar Andersen, og dennes fremmeste elev, Bjørn Kornerup. Meget præcist og med stor kongenialitet analyserer Reeh de forskellige foredragsmanuskripter, som vidner om Kochs beskæftigelse med emnet, og hun indkredser Kochs fremherskende teologiske anliggende (jf. nedenfor). Umiddelbart i forlængelse heraf gives der en redegørelse for Kochs første større arbejde inden for dansk kirkehistorie, som var et originalt såvel som anerkendt bidrag til middelalderens historie og kirkehistorie. Da der for

Koch var en nøje sammenhæng mellem det, man i dag betegner som »forskning» og »formidling», gør Reeh en del ud af at påvise, hvorledes han i forskellige artikler i dagspressen søgte at kaste lys over den samtidige situation netop ud fra sin beskæftigelse med middelalderhistoriske emner.

I sin behandling af Kochs Luthertolkning ser Reeh med fortsat bort fra Kochs forholdsvis sene bog om Luther, ligesom hun afstår fra at inddrage de mange forelæsningsmanuskripter, der kun vanskeligt lader sig datere. I stedet vælger hun – helt i overensstemmelse med sin stramme metode og skarpe afgrænsning – at basere sin fremstilling på et langt mere heterogent og udfordrende materiale. Hun inddrager således nogle af Kochs kronikker, der blev publiceret i dagspressen i 1935; en polemik med Christian Bartholdy, der var formand for Indre Mission; hans indgreb og indlæg i forbindelse med Det Teologiske Fakultets behandling af en besvarelse af en prisopgave; nogle af Kochs prædikener fra 1930'erne; samt et foredrag med titlen *Reformatorisk og pietistisk Kristendom* fra 1939. Med grundlag i disse kilder aftegner Reeh – igen med stor træfsikkerhed – hvorledes Koch havde tilegnet sig grundpositionerne i Luthers reformatoriske teologi og fastholdt dem i opposition til bevægelser som Oxford-gruppebevægelsen og andre retninger af mere pietistisk tilsnit. Ligeledes viser hendes analyser overbevisende, at Kochs kerygmatiske kristendomsforståelse og kompromisløse fastholdelse af den lutherske lære (bl.a. viljen som trælunden og forkastelse af Lovens tredje brug) bragte ham tæt på en bevægelse som Tidehverv, som han dog af andre grunde undlod at tilslutte sig. Da Kochs opgør med professorkollegaen Eduard Geismar i forbindelse med bedømmelsen af prisopgavebesvarelsen kan vises at have betydning for vurderingen af Kochs reception af arven fra Luther, behandles det også i denne sammenhæng. Gennem en ret omstændelig tolkning af otte prædikener fra disse år kan Reeh konstatere, at Kochs faste orienteringspunkt også som prædikant var Luther og – ikke uden reser-

vationer – Karl Barth, samt at han i sin praksis demonstrerede, at kirkens væsentlige forpligtelse er at være evangeliets tjener. Endelig underbygger Reeh de indvundne resultater gennem en tekstnær og kongenial læsning af Kochs skarpt profilerede foredrag fra 1939.

Den tredje store personlighed fra kirkehistorien, som lagde beslag på Kochs opmærksomhed i 1930'erne, var naturligvis N.F.S. Grundtvig. Kapitlet om Kochs beskæftigelse med Grundtvig spænder fra udgivelsen af *Danmarks Kirke gennem Tiderne* (1939) til bogen om Grundtvig (1941/43). Også her bestræber Reeh sig på at placere Kochs indsats i den samtidige kontekst, og hun påviser, hvorledes han på den ene side var teologisk tæt på Vallekildefløjen inden for grundtvigianismen, men på den anden side også havde et skarpt blik for kvaliteterne i de arbejder, der havde deres udspring i den såkaldte Vejstrupfløj. Meget præcist påviser Reeh, hvorledes der sker en udvikling fra Kochs præsentation af Grundtvig i fremstillingen af Danmarks kirkehistorie frem til monografien om Grundtvig, idet han flytter det afgørende skel i Grundtvigs udvikling fra 1825 til 1810–11. Særlig opmærksomhed vier Reeh den kritik, som Indre Missions Christian Bartholdy rejste imod Kochs skildring af grundtvigianismen som vækkelse, hvilket er fuldt forståeligt, idet denne debat dels peger bagud til de grundlæggende forskellige teologiske positioner dels foregriber konfrontationen i forbindelse med dannelsen af Dansk Ungdomssamvirke. Ikke mindst betydningsfuld er Reehs fremhævelse af, at hovedlinjen i Kochs forståelse af »Menneske først og Kristen saa« består netop deri, at mennesket som skabt i Guds billede ikke eksisterer som isoleret individ, men altid er indlejret i et folk, og at evangeliet altid kommer til mennesket i en konkret virkelighed. Kochs berømte forelæsningsnotiser over Grundtvig fra efteråret 1940, som året efter resulterede i den svenske udgave af bogen om Grundtvig, gennemgår Reeh med grundighed og fin sans for at lokalisere det for Koch væsentlige. Også her placeres Kochs

arbejde i den konfliktfyldte samtid, og forfatteren påviser overensstemmelsen mellem på den ene side hans »bestræbelser på i sit historiske arbejde at anskue fortidens personer, deres handlinger og teologi i kontekst og på den anden side hans eget aktuelle arbejde« (s. 381). Som et gennemgående motiv i Kochs tolkning af Grundtvig identificerer Reeh hans bestræbelse på at anskue Grundtvig i parallelitet med Luther, hvilket også kommer til udtryk i hans betoning af Grundtvigs udvikling fra 1810–11. Som forfatteren understreger, lå det derfor Koch på sinde at modvirke, at det grundtvigske princip »Menneske først og Kristen saa« misbruges imod Grundtvigs egen intention, ligesom han igennem hele sin tolkning af Grundtvig forsøger »at nedskrive nationalistiske tendenser hos Grundtvig« (s. 435).

Som overskrift på det følgende kapitel har Reeh valgt »Det politiske«, hvilket er Kochs egen betegnelse for den opgave, som han i slutningen af 1940 fik Dansk Ungdomssamvirke³ til at påtage sig, og som han selv som nyvalgt formand fik ansvaret for at løfte. I denne del af afhandlingen foretager Reeh en analyse af Kochs politiske engagement helt fra 1934 frem til udgangen af 1940, hvor hans afgjorte opposition til de totalitære bevægelser og statsdannelser ligesom hans forsvar for folkestyret udgør de faste orienteringspunkter. Også i det rent private opgør med professorkollegaen Carl Roos i anledning af dennes forslag om en revision af salmebogen kan Reeh påvise, hvorledes Kochs forsvar for Grundtvig grundlæggende er et forsvar for folkestyret og »danskheden« (i modsætning til den totalitære ånd »fra syd«). Blandt dette kapitels mange og forskelligartede kilder er også et ret bemærkelsesværdigt foredrag med titlen »Virkelighed« (fra det tidlige efterår 1940); det er et glødende forsvar for »danskhed« forstået som demokrati, social solidaritet og bevidsthed om det nationales betydning som bolværk imod rodløshed og vir-

³ Dansk Ungdomssamvirke var dannet som en paraplyorganisation for de mange danske ungdomsorganisationer; se især Henrik S. Nissen og Henning Poulsen, *På dansk friheds grund. Dansk Ungdomssamvirke og De Ældstes Råd 1940–1945* (1963).

kelighedsflugt. Som Reeh fremholder, falder foredraget fint i tråd med, hvad Koch foredrog i de samtidige forelæsninger over Grundtvig og hans særlige betoning af det grundtvigske »Menneske først og Kristen saa».

Kilderne til det umiddelbart overraskende valg af Koch til formand for Dansk Ungdomssamvirke i 1940 er meget forskelligartede, og deres tolkning frembyder mange vanskeligheder. Med skarpsindighed foretager Reeh en kritisk afvejning af de noget afvigende vidnesbyrd og præsenterer en overbevisende rekonstruktion af såvel handlingsforløbet som de forskellige aktørers motiver. Også her er den samtidige kontekst og de principielle brudflader præcist identificeret, og med inddragelse af og delvis korrektion af tidligere tolkninger lykkes det forfatteren at sandsynliggøre, at Kochs holdning i denne sag var helt på linje med de holdninger, han tidligere havde givet udtryk for. Formandskabet og justeringen af Samvirkets formål (»at politisere Ungdommen») markerer således et fortsat forsvar for folkestyre og politisk ansvarlighed, nu blandt ungdommen. Kochs skarpe reaktion på KFUM og KFUKs afslag på at indgå i Dansk Ungdomssamvirke underkaster Reeh en indgående analyse, og hun påviser, hvorledes den nye konfrontation mellem Indre Missions Christian Bartholdy og Hal Koch afspejler forskellige tolkninger af den lutherske to-regimente-lære.

I det efterfølgende kapitel, »Vandene skilles», tager Reeh fat på at analysere den diskussion, som udspandt sig mellem Koch og vennen K.E. Løgstrup (den senere nok så berømte professor i systematisk teologi) i forbindelse med Danmarks tilslutning til antikominternpagten i 1941. Som hun understreger, optræder der i brevvækslingen et begreb om »livets love», hvilket kom til at spille en central rolle hos dem begge. Modsætningen mellem de to venner identificeres meget træfsikkert, og Reeh konkluderer, at Løgstrup »med udgangspunkt i skabelsestanken ... hævder, at der findes nogle absolutte livslove, som livet, og dermed også menneskelivet, er underlagt. Her

spiller ære en ikke uvæsentlig rolle. Koch opfatter vel at mærke ... situationen [dvs. Danmarks] som æreløs og problematisk under alle omstændigheder, men han anser beslutningen [dvs. om Danmarks tiltrædelse af pagten] for underlagt et højere mål, nemlig næstens og samfundets bedste. Anderledes ser det ud for Løgstrup, der hævder, at hvis man lever æreløst, ødelægges selve livet» (s. 526). I det efterfølgende stilles der skarpt på Kochs lille bog *Dagen og Vejen* fra 1942, hvor han fremstillede sine overvejelser angående opgaverne for Dansk Ungdomssamvirke, det politiske arbejde og en ny ønskværdig samfundsorden. Også i denne sammenhæng foretager forfatteren en meget omhyggelig analyse af Kochs skrift, og idet hun perspektiverer den i forhold både til hans teologiske baggrund og til den samtidige kontekst, påviser hun, hvorledes Koch i sit forsvar for folkestyret atter anvender historien til at sandsynliggøre, at denne styreform ikke er en »importeret» ordning, men rækker langt tilbage i nationens historie. Også hans forsvar for en form for »naturlig lov» gøres til genstand for indgående analyse og sættes i forhold til de »livslove», der optrådte i korrespondancen med Løgstrup. Som Reeh pointerer, bliver det også her klart, hvor kompromisløst Koch skelner mellem retten som grundlag for samfundsindretningen og det kristne budskab, og hun godtgør, at Koch også i den politiske spændte tid midt under besættelsen var bestemt af sin teologiske baggrund, idet hans ræsonnement hvilede på hans forståelse af den lutherske to-regimente-lære.

Afhandlingens sidste store kapitel er baseret på et meget heterogent materiale, idet fremstillingen bygger på såvel prædikener som kronikker og polemiske indlæg samt ikke mindst Kochs berømte bog *Hvad er Demokrati?*. Også her lykkes det forfatteren at identificere en klar linje i Kochs meget forskelligartede bidrag. Bogen om demokrati har været genstand for adskillige behandlinger, men Reeh formår ikke destomindre at kaste nyt lys over værket og dets budskab, idet hun er i stand til at relatere det til forfatterens

udvikling og tidligere virke. Ifølge hende er det uomtvisteligt, at Kochs betoning af samtale og opdragelse ikke kun peger tilbage til Grundtvigstudierne og virket i Dansk Ungdomssamvirke. Fremhævelsen af samtaleens betydning og den nødvendige respekt for modparten hviler hos Koch også på indsigter indvundet under arbejdet med Origenes, ligesom forfatterens forståelse af luthersk retfærdiggørelseslære og kirkeforståelse danner klangbund for argumentationen. Afsluttende kan Reeh således konkludere, at Koch »medbringer sit arbejde med kristendom og kultur samt med Luthers reformatoriske teologi, når han tænker samfundsordning og demokrati« (s. 681).

Med afhandlingen om de formative år i Hal Kochs virke har Tine Reeh leveret et originalt og grundigt kirkehistorisk »svendestykke«. På grundlag af et yderst heterogent materiale lykkes det hende at tegne et prægnant og velbegrun- det helhedsbillede af hovedpersonens store og komplekse forfatterskab i perioden frem til 1945 samt at påvise den nære forbindelse mellem hans teologiske overvejelser og hans offentlige virke i en konfliktyldt og kompliceret politisk samtid. Tine Reeh argumenterer overbevisende for, at der var sammenhæng i hovedpersonens mangesidede virke, og at den i sidste instans blev udgjort af hans teologiske grundanskuelser, der i det store og hele forblev uændret gennem hele perioden, og som kan karakteriseres som dialektisk-teologisk af nærmest »gammelluthersk« tilsnit.

Udblik

Både hvad angår metode og tilgang, er Tine Reehs afhandling markant og kompromisløs. Forfatteren prioriterer den kongeniale læsning og tolkning af Hal Kochs tekster samt bestræber sig på at forankre dem i forhold til den umiddelbare samtid. Dette konstant fastholdte greb og perspektiv er ubestrideligt en af afhandlingens store fortjenester, men kan på den anden side også siges at være en begrænsning. Som læser kan man undertiden sidde med en fornemmelse af, at det egentlig må have været ret beskedent,

hvad hovedpersonen lærte af eller modtog af indtryk fra omverdenen. Denne fornemmelse bestyrkes ikke i ringe grad af det forhold, at Hal Koch forholdsvis sjældent citerede eller henviste til andre teologer, historikere og tænkere i bred forstand – når man lige ser bort fra historiens og samtidshistoriens helt store personligheder som Origenes, Augustin, Luther, Pascal, Grundtvig og Karl Barth.

Ikke mindst i forhold til Hal Kochs beskæftigelse med historiens og kirkehistoriens væsen og funktion vil det imidlertid være vanskeligt at fastholde en sådan opfattelse. I manuskripterne til sine tidlige forelæsninger over kirkehistorien som disciplin holdt Hal Koch sig ikke tilbage fra at henvise til adskillige andre, der havde beskæftiget sig med emnet. Hans ungdomsven K.E. Løgstrup sendte ham ligefrem litteraturhenvi- sninger (jf. nedenfor), og han har oplagt også drøftet emnet med sin senere konkurrent til det kirkehistoriske professorat, Bjørn Kornerup.⁴ Når Koch i forelæsningerne kan hævde, at kirkehistoriens berettigelse er den, at der skal prædikes på søndag, samt at kirkehistorien må funderes i dogmatikken, så begrundes det ikke overras- kende med henvisning til det forhold, at kirken er genstand for troen og ikke en umiddelbart konstaterbar størrelse. Som Koch skriver,

Også profanhistorien interesserer sig kun for fortiden, for så vidt den har haft betydning. En udvælgelse må der til. Her har kirkehistorien sit udvælgelsesprincip i sin dogmatik. Hvad der for den har betydning i forti-

4 Dette fremgår af korrespondancen med Løgstrup, som foreligger i flere udgaver. Den første udgave var Henrik S. Nissen, *Kære Hal – Kære Koste. Breve 1940–43 mellem K.E. Løgstrup og Hal Koch*, København, 1992; seneste udgave er Henrik S. Nissen og Ove Korsgaard, *Venskab og strid. Vennerne K.E. Løgstrups (1905–1981) og Hal Kochs (1904–1963) brevveksling om de første besættelsesårs problemer* (2010). I kasse 13 af Hal Kochs arkiv på Rigsarkivet i København er der et postkort fra K.E. Løgstrups til Hal Koch, der mangler i den trykte udgave af de to venners korrespondance. Postkortet er dateret den 27. juni 1935, og det meddeler de bibliografiske oplysninger, som Løgstrup henviste til, men ikke havde adgang til, da han skrev brevene nr. 6 og 7 (i 2010 udgaven af korrespondancen). Postkortet viser med al tydelighed, at Løgstrup har forstået, at Koch i 1935 var stærkt optaget af at samle kilder til emnet: historie – teologi – kirkehistorie. Bjørn Kornerups notater til emnet befinder sig noget overraskende i Kochs arkiv. Efter krigen arbejdede Kornerup og Koch nært sammen som redaktører af storværket *Den danske kirkes historie* i 8 bind (1950–66).

den, afhænger af det spørgsmål, den stiller, dvs. af dens dogmatiske opfattelse af, hvad kirke er ... Kirkehistorie må som al anden teologi være dogmatisk bestemt; den er fuldstændigt profaniseret – der er intet afslag muligt – men den må bevare sit underordningsforhold til den dogmatiske teologi. (Rigsarkivet, kasse 13, ms. »kirkehistorie«, s. XIV (to huller); retskrivning moderniseret).

På den anden side er denne stillingtagen ikke kun teologisk. Den er også funderet på hans læsning af tyske historikere, hvoraf han i første række henviser – ikke overraskende – til Ernst Troeltsch og Friedrich Meinecke. Som Koch skriver i samme forelæsning,

Det store ved mænd som Troeltsch eller Meinecke er, at de virkelig kommer til historien for at lade sig sige [sic!], for at lade 'ein Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte herauswachsen' (Rigsarkivet, kasse 13, ms. »kirkehistorie«, s. XII (to huller); retskrivning moderniseret).

Bortset fra, at citatet er hentet fra Troeltsch, er det, der for Koch har betydning, naturligvis den klare skelnen mellem kausalitet og værdi, som ikke mindst Meinecke havde opridset i sin berømte artikel »Kausalitäten und Werte« fra 1928, og den findes der da også eksplicit henvisning til i Kochs papirer.⁵ Med god ret kan man sige, at det egentlig ikke er så bemærkelsesværdig, at Koch kunne finde på at orientere sig i forhold til Troeltsch og Meinecke, eftersom adskillige danske teologer og historikere var fortrolige med deres værker eller ligefrem havde siddet under netop Meineckes kateder i Berlin.⁶ Denne orientering imod tysk tradition er nok ikke af mindre betydning, når det drejer sig om at forstå den senere udvikling i Kochs historiesyn.

Da Koch i 1940 forelæste over Grundtvig,

5 Fr. Meinecke, "Kausalitäten und Weter in der Geschichte", *Historische Zeitschrift*, Bd. 137, Heft 1 (1928), s. 1–27.

6 Meget sigende i denne sammenhæng er en artikel af Holger Hjelholt, "Friedrich Meinecke. Nogle Træk i hans historiske Forfattervirksomhed", *Historisk Tidsskrift*, Bind 10, Række 4 (1937), s. 69–85. Interessen for Meinecke slap Koch i øvrigt ikke, for så sent som i 1950'erne beskæftigede han sig i sine forelæsninger over historievitenskaber og filosofi med Meinecke, og hans manuskripter afslører, at han med interesse havde sat sig in i Walther Hofers *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes* (1950); Hal Koch, Rigsarkivet, kasse 13, ms. "Historiens Logik" upag.

kom han i den indledende forelæsning ikke unaturligt ind på nogle principielle spørgsmål. Om meningen med historisk forskning udtalte han følgende:

Dét er nerven og drivkraften i historisk forskning: at vi gennem mødet med fortiden lærer at forså os selv og det liv, vi lever. Og store i historien kalder vi dem, der har formået at kaste lys over, at forme og danne menneskelivet, hvad enten det nu var i politik, i religion, i filosofi eller i kunst. De få helt 'Store', det er da også netop dem, der er trængt helt ud i livets grænseland, hvor alting ses i skarpere lys, hvor ondt og godt, løgn og sandhed, liv og død, Gud og djævel sætter mennesket stævne; det er de mennesker, der har skuet klarere og set dybere i den menneskelige tilværelse, som har set synerne og har formået at forkynde dem stort og magtfuldt (Koch, *Grundtvig*, 1943, s. 15; citeret af Reeh, s. 385).

Set i forhold til de livsmål, der var tale om i forelæsningerne fra midten af 1930'erne, er der kommet noget andet til. Det er nu tale om historiens store personer, som har gjort deres erfaringer ude ved livets grænser. Det er dem, man kan lære af, og hvad man kan lære, er at anskue den menneskelige tilværelse, eller som Koch også siger om Grundtvig: han talte »om virkeligheden, som han førte ud af sine stærke Oplevelser ... for således, gennem det, han forkynder os, at lade os konfrontere med Livets egen Virkelighed« (Koch, *Grundtvig*, 1943, s. 127; citeret af Reeh, s. 420).

Rent umiddelbart er det ikke svært at associere Kochs nye sprogbrug med især den form for eksistensfilosofi, som den tyske filosof Karl Jaspers gjorde sig til talsmand for i 1930'erne. Man skal selvfølgelig være yderst forsigtig med at sammenligne en dansk kirkehistoriker med en af de absolutte hovedskikkelser på datidens filosofiske scene. Ikke desto mindre synes det, at Kochs skrifter fra slutningen af 1930'erne og begyndelsen af 1940'erne har adskillige af sine væsentlige pointer til fælles med Jaspers.

Spørgsmålet er så, om en perspektivering af Koch i forhold til Karl Jaspers kan være mere end en frit i luften svævende og helt ahistorisk sammenligning. I Kochs publikationer findes der ingen omtale af eller citater fra Jaspers, og hans navn er aldrig nævnt. Derimod optræder Jaspers

i korrespondancen mellem Løgstrup og Koch. Da Koch satte sig for at undersøge historiens og kirkehistoriens væsen og, som tidligere nævnt, bad sin ven K.E. Løgstrup, der stadig boede i Tyskland, om at sende ham nogle litteraturhenvisninger, var han ganske enkelt i bekneb for relevant faglitteratur. I et af sine breve fra 1935 anbefaler Løgstrup, at Koch skulle læse Jaspers' seneste værk, nemlig *Philosophie* i 3 bind, hvor den tyske filosof skulle have beskæftiget sig »en hel del med spørgsmålet historie» (*Venskab og strid*, 2010, brev 6, s. 28). En uge senere havde Løgstrup i Tübingen forsøgt at få fat på værket (*Venskab og Strid*, 2010, brev 7, s. 30), men det var udlånt fra biblioteket. I august samme år melder Koch tilbage, at han har søgt efter Jaspers' værk i København, men forgæves (*Venskab og strid*, 2010, brev 8, s. 38). Kort tid efter skulle Koch til at tænke på konkurrencen om det ledige professorat i kirkehistorie, og Jaspers nævnes ikke efterfølgende i brevvekslingen. Men det er naturligvis ikke ensbetydende med, at Koch aldrig kom til at læse og lære af Jaspers.

I denne sammenhæng kan der ikke blive tale om en detaljeret sammenligning mellem på den ene side, hvad Koch fremførte i slutningen af 1930'erne og begyndelsen af 40'erne, og hvad filosofen i Heidelberg gjorde sig til talsmand for. Det, som i første række ville have været interessant for Koch at læse, er netop det, Løgstrup henviste til, nemlig det andet bind af *Philosophie* fra 1932. Dette bind havde undertitlen »Existenzzerhellung», og i den fjerde hoveddel gav Jaspers en bred udlægning af, hvorledes historiens store personer kan kaste lys over betingelserne for menneskelig eksistens, der i sin grundstruktur er ånd. De store i historie er dem, der har gjort grænseerfaringer – været ude ved eksistensens yderste kant. Både i grundsynspunkt og terminologi er genklangen hos Koch ganske påfaldende.⁷

I betragtning af, at både Løgstrup og Koch

havde tætte forbindelser til Tyskland i 1930'erne, og begge havde tilbragt længere tid i Tyskland, kan det godt undre, at de ikke tidligere var blevet opmærksomme på Karl Jaspers. Med sin lille bog om tidens åndelige situation, *Die geistige Situation der Zeit*, fra slutningen af 1931 havde Jaspers jo haft en intellektuel bestseller, der nåede 5 oplag inden for ét år.⁸ Dette lille skrift tjente ifølge Jaspers til at introducere de fundamentale ideer, som året efter ville blive udfoldet i det store trebinds værk.

Blandt de andre synspunkter, hvor Koch giver udtryk for enighed med Jaspers, finder man også det, at individet bliver rodløst og mister identitet, når det løsrives fra folk og modersmål.⁹ Der er også nøje overensstemmelse mellem på den ene side Jaspers' vurdering af den menneskelige samtales væsen og ideale betingelser og på den anden, hvad Koch gør sig til talsmand for. Deraf udspringer den tanke, at der kan føres en samtale med historiens store, ikke i den forstand, at der bliver tale om udveksling af synspunkter, men at mødet med historiens vidnesbyrd sætter én i stand til at udsige noget væsentligt om menneskelig eksistens; med andre ord: *sammen med* historiens store kan der siges noget væsentligt ind i ens egen tid.¹⁰ Endelig – for nu blot at fokusere på enkelte »enighedspunkter» mellem Jaspers og Koch – er der afvisningen af alle filosofiske systemer eller -ismer, fordi de er reduktioner i forhold til eksistensens historicitet, samt naturligvis en dyb skepsis over for amerikansk kultur. I forholdet til nazismen var der også en dyb overensstemmelse mellem tænkeren i Heidelberg og kirkehistorikeren i København.

Også i forhold til Kochs ytringer og virke under besættelsen kan der spores nogle klange

8 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Sammlung Göschen 1000 (1998).

9 Se fx Koch, *Virkelighed* (1940), genoptrykt i Hal Koch, *Om Tolerance. Udvalgte Taler og Artikler* (1966), s. 21. Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, s. 86.

10 Koch, *Grundtvig* (1943), s. 21. Jaspers, *Philosophie*, Band 2 (1956), s. 399–400. Atter er Jaspers' redegørelse naturligvis langt mere nuanceret, men med sin karakterisering af det kommunikative erkendelsesfællesskab som slet og ret »samtale» træffer Koch ganske godt Jaspers' mening.

7 Jf. Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2 (1956), s. 393 ff. Naturligvis er Jaspers' redegørelser langt mere nuancerede og fuldstændige end det, man møder hos Koch. I betragtning af de to forfatterskabers fundamentalt forskellige karakter og kontekst, kan det ikke være anderledes.

af Jaspers. I sit værk om tidens åndelige tilstand benyttede Jaspers således netop »das Politische» som konkret kategori,¹¹ og da Koch som nyvalgt formand for Dansk Ungdomssamvirke gjorde »det politiske» til Samvirkets opgave, sigtede han netop til en sådan bred, men samtidigt konkret forankret indsats i samfund og folkeliv (se Reeh, s. 483). Senere i bogen om demokratiets væsen fremholder Koch på markant vis, at kontinuerlig opdragelse (»Bildung»), respekt for modparten og villighed til åben samtale er de uopgivelige betingelser for egentlig demokrati (i modsætning til blot flertallets diktatur). Demokrati i denne brede forstand er derfor for Koch intet mindre end en »livsform».¹² Hos Jaspers optræder denne term i starten af 1930'erne som betegnelse på netop den kontinuerlige dannelse, som består i den kommunikative tilegnelse af eksistensen i forhold til historie og samtid.¹³

Nu kan det med god grund indvendes, at det at jævnføre Hal Koch med Karl Jaspers er som at sammenligne æble og bananer – der er jo tale om meget forskelligartede forfatterskaber og helt forskellige historiske situationer. Det er således ingen grund til at anskue Hal Koch som discipel af Karl Jaspers eller nogen anden af datidens store tænkere. Dette er imidlertid ikke ensbetydende med, at Koch ikke kan have modtaget impulser fra Jaspers – hvis han altså har læst ham. Hos Jaspers kunne han i hvert fald have fundet centrale begreber og prægnante terminologiske udtryk, som kunne bistå ham med at formulere og formidle de opfattelser og holdninger, som han allerede nærede. Netop i forhold til disse invariable og grundlæggende hovedanliggender og synspunkter i Hal Kochs mangesidede virke er Tine Reehs monografi en yderst pålidelig vejviser – og det forhold, at hendes stramme metode ikke tillader hende at gå ind på mere vidtløftige drøftelser af den mulige genealogi bag variatio-

ner i Hal Kochs begrebsapparat og terminologi, ændrer ikke den mindste smule på det.

LAUGE OLAF NIELSEN

Eric R. Andrae (ed.)

A HAMMER FOR GOD: Bo Giertz. Lectures from the Centennial Symposia, and Selected Essays by the Bishop

Ft. Wayne, IN: Lutheran Legacy 2010, 342 sid.

Det har nu gått ett antal år sedan 100-årsminnet av Bo Giertz' födelse firades. Jubileumsåret 2005 utkom ett par böcker på svenska om Giertz (redigerade av Anders Jarlert respektive undertecknad), och vissa av hans böcker trycks fortfarande om på svenska. Arvet från biskop Giertz lever vidare, och det är odiskutabelt att han var en av 1900-talets främsta svenska teologer och kyrkoredare. (Jfr Ingmar Broheds samlingsrecension av de båda Giertz-böckerna i *KÅ* 2006, s. 317 ff).

Om intresset i Sverige för Bo Giertz på senare år ändå har svalnat något, är läget annorlunda i USA. Där växer intresset för honom, och allt fler översättningar till engelska av hans böcker kommer ut på marknaden. Tredje upplagan av *Stengrunden* utkom 2005, andaktsböckerna *Att tro på Kristus* respektive *Att leva med Kristus* utkom 2009 i en volym (med titeln *To Live with Christ*) och 2010 publicerades översättningar av böckerna *Kristi Kyrka* respektive *Riddarna på Rhodos*.

Drivande i detta arbete är framför allt de amerikanska prästerna Eric Andrae och hans far Hans, den sistnämnde tidigare präst i Linköpings stift. Vid sidan av dessa båda finns ett antal andra personer, de flesta amerikaner med svenskt påbrå, som engagerat sig i översättning och utgivning av Giertz-texter.

Boken *A Hammer for God: Bo Giertz* utgör en introduktion till den Giertz-våg som drar fram bland lutheraner i USA. Där medverkar de flesta amerikaner som nu fungerar som förmedlare av Giertz-arvet. Bokens titel är välfunnen. Den anspelar på Stengrundens engelska titel, *The*

11 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1998), s. 82.

12 Hal Koch, *Hvad er demokrati?* (København: Gyldendal, 1945). Seneste 5. udgave, med efterskrift ved Roar Skovmand (København: Gyldendal, 1991), s. 12–13.

13 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1998), s. 106.

Hammer of God, och blir därmed en amerikansk motsvarighet till göteborgsvitsarnas ordlekar.

Bokens första del, ca 200 sidor, består av nio uppsatser. Den längsta och viktigaste är författad av Eric Andrae, bokens redaktör, och knyter an till hans STM-avhandling (ett slags lic.-avhandling i teologi). För en internationell publik strävar han efter att sätta in Bo Giertz' författarskap, främst *Stengrunden*, i dess svenska/europeiska kontext. Det innebär att han kommer in på svensk gammalkyrklighet och den schartauanska rörelsen, likaså på pietismens betydelse för svensk väckelsefromhet. Särskilt fokuserar han på hur begreppet *nådens ordning* bidrar till att forma Giertz' teologi (s. 37 ff).

För amerikaner och andra ute i stora världen måste delar av Giertz' teologi framstå som ganska ovanliga, för mig som svensk läsare ger Andraes Giertz-tolkning nya perspektiv på förståelsen av dennes teologiska utveckling och positioner. Andrae tar bl a upp det välkända faktum att Giertz, när han som ung präst kom till Linköpings stift, var influerad av liberal akademisk teologi, ungkyrkligheten och Oxfordgrupprörelsen (s. 29 ff). Mötet med den *rosenianska* fromheten i Ö. Husby ledde till en teologisk kris för Giertz, som i sin tur ledde till att han började läsa – *Schartau*. För att bättre kunna förstå schartauansk teologi besökte Giertz i september 1936 kyrkoherde Gösta Nelson i Bokenäs, en av de ledande schartauanerna i Göteborgs stift (s. 29, 205 f). Märkligt nog kom båda att 1949 stå på samma biskopsförslag i Göteborg; det var Giertz som då blev utnämnd.

Det är stimulerande för en svensk att följa hur en amerikansk (konfessionell) lutheran uppfattar svensk teologi. Ofta håller man med, men inte alltid. Tolkningen att gammalkyrkligheten skulle vara »lågkyrklig» kan verkligen diskuteras (s. 29, not 22); däremot är det tankeväckande att möta Söderbloms uppfattning att Schartau inte betonade dopet (s. 33, not 30).

Flera andra uppsatser är av intresse också för nordiska läsare, även om de flesta som läst Algot

Mattssons biografi *Ateisten som blev biskop* (1991) och Jarlerts resp. min Giertz-bok (2005) känner terrängen ganska väl. Däremot beträder den japansk-amerikanske professorn Naomichi Masaki ny mark. På 20 sidor analyserar han de gudstjänstordningar som Giertz anspelar på i *Stengrunden* – en kreativ läsning av Giertz' mest kända bok. Likaså innehåller Hans Andraes uppsats om Giertz många viktiga fakta, däribland värdefulla detaljer om kronologin i *Stengrunden* (s. 208 f), även om stilen ibland kan vara lite väl översvallande. Mindre relevant är en uppsats om sabbatsperspektiv i *Stengrunden* – grundligt om sabbaten medan Giertz-kopplingen är ganska tunn.

Bokens andra del innehåller ett femtontal bidrag av Giertz, översatta från svenska till engelska. Bidragen är väl valda och ofta med ett överraskande innehåll. Fram träder en pastoralt inriktad teolog med teologisk bredd, spännande resonemang och pregnanta formuleringar. Lysande är en artikel i Svensk Pastoraltidskrift från 1962, *Själasörjaren och hans egen själ* (s. 291 ff). Det minst givande bidraget råkar vara det (enda) som behandlar kvinnliga präster. Där sammanfattar Giertz sin argumentation i frågan, men många detaljer i den texten förutsätter en förförståelse om svenska förhållanden som måste göra den relativt svårtillgänglig för personer som inte behärskar svensk kyrkohistoria. Mer givande är då Fredrik Sidenvalls intervju med biskop Giertz i anslutning till dennes 90-årsdag.

Avslutningsvis ges i boken en bibliografi över de Giertz-texter som år 2010 återfanns på engelska, antingen som original eller i översättning.

Sammanfattningsvis: Eric Andrae har redigerat en bok som för en internationell publik lyfter fram viktiga perspektiv i Giertz' tänkande. Den kommer säkerligen att bana väg för översättning av ännu fler Giertz-texter. För nordiska läsare fungerar boken som en komplettering till den Giertz-litteratur som redan finns på nordiska språk.

Samtidigt aktualiserar boken ett ofta negligerat

problem som behandlas inom s.k. editionsforskning. Trots att det gått mer än 50 år sedan första upplagan av *The Hammer of God* kom ut, saknas fortfarande viktiga partier av boken i den tredje upplagan, utgiven 2005. Även om det avslutande nionde kapitlet i boken nu återfinns i engelsk översättning, saknas andra viktiga avsnitt. Det gäller t.ex. slutklämman i den annars så fylligt citerade Schartau-predikan på Kristi förklaringsdag 1795 med dess karaktäristiska tredelning (jfr Andrae s. 35, not 39) och pastor Fridfeldts anspelning på bildandet av Svenska Missionsförbundet 1878 (s. 209). Den senare strykningen är helt obegriplig med tanke på bokens plats i en amerikansk kontext där the Covenant Church är en av de mest betydande kyrkorna i de svensk-amerikanska bygderna. – Beträffande denna problematik i stort, se separat artikel i denna årgång av *KÅ*.

RUNE IMBERG

Alva Ekström

OCH INGEN UTANFÖR. Inblick och utblick i Anders Frostensons liv och författarskap Skellefteå: Artos 2010, 217 sid.

Alva Ekström disputerade 2006 vid Karlstads universitet på avhandlingen *Inget är skapat utanför. Teologi och kontext i Anders Frostensons författarskap*. I den föreliggande boken, som kan ses som såväl en uppföljning som en popularisering av avhandlingen, låter Alva Ekström läsaren stifta bekantskap med hennes bild av hur Anders Frostensons (1906–2006) liv och verk flätats in i varandra. Alva Ekström tar, såväl här som i den tidigare avhandlingen, som sin uppgift att utifrån ett biografiskt förankrat texttolkningsperspektiv teckna bilden av Frostenson. Hennes mål med detta är att »försöka belysa och tydliggöra hans budskap». Hon gör detta genom att identifiera och följa olika stråk i Frostensons livsvandring som fått genomslag i hans litterära produktion: bland annat de miljöer där Frostensons vistats, de personer han stått nära i sitt liv, inte minst de litterära förebilder

han har angivit, den gudsrelation som såväl i det tysta som i det direkta tilltalet påverkat honom genom hela hans skrivande liv, det prästämbete han innehade och omsatte i praktiskt pastoralt liv i såväl Stockholms innerstad som på Lovön. Boken presenterar utifrån de utvalda perspektiven en konsekvent bild av Anders Frostenson, hans liv och hans verk. I denna recension skall en del problematiserande synpunkter kring Ekströms bok och forskning om Anders Frostenson i allmänhet lyftas fram.

Vilket material vilar studiens resultat på? Den föreliggande boken saknar direkta referenser till tidigare forskning och det material som använts. I den avslutande listan över »referenslitteratur» anger författaren att »bland annat följande tryckta verk aktualiserats». Den intresserade får i detta fall liksom då det gäller hur de olika källorna använts försöka jämföra den föreliggande texten med avhandlingen. De perspektiv på Frostensons liv och verk som Ekström väljer att undersöka har tidigare berörts av Rune Pär Olofsson i hans »och ett oändligt hem». *Om Anders Frostensons väg till den nya psalmen* (1981). Ibland känns vid en jämförelse Ekströms framställning väl nära Olofssons. Några exempel: s. 18–26 hos Ekström följer Olofssons framställning s. 6–25 till såväl urval som analys, stundom ända ner på lexikal nivå. Det är oklart om den intervju med Ingemar Glemme som återges på s. 98–103 är gjord av Ekström eller om det är Olofssons intervju med Glemme som avses. På s. 155 återges inom citationstecken två uttalanden gjorda av Harry Martinson. Dessa citat återfinns hos Olofsson som uppdelade i olika citat. Varifrån har Ekström hämtat dessa? Är de hämtade direkt från Olofsson? På s. 184 återges en anekdot om hur Frostenson under kommittéarbetet med det som kom att bli 1986 års psalmbok inte känt igen en av sina egna texter i ett telefonsamtal med Britt G. Hallqvist. Olofsson å sin sida modererar återgivandet av anekdoten med orden »Det påstås att». Denna brasklapp uteblir i Ekströms återgivande av anekdoten. Eftersom Olofssons

bok fått bidra med material i så stor omfattning är det svårt att som läsare veta vilka analyser och bedömningar som är Ekströms och vilka som var Olofssons. En viss kritisk distans till Olofssons resultat hade varit välgörande för Ekströms egen framställning, hennes urval av undersökningsteman och hennes resultat. Hon står i en alltför stor beroendeställning till Olofsson genom att aldrig problematisera hans tolkningar.

I en annan form av beroendeställning står Ekström till undersökningsobjektet själv. Redan i avhandlingen återgav Ekström det starka intryck hon fått av mötet med Anders Frostenson i hans hem i Vintrosa 1997. Vid detta möte tog Frostenson med Ekström på »promenader i minnenas landskap» (s. 13). Känslan blir att det skedde utifrån Frostensons egna villkor. Åtskilliga av de biografiska kopplingar som Frostenson själv levererat i intervjuer och artiklar återges av Ekström som biografiskt fastställda fakta. Ekström har inte, såvitt jag kunnat finna, till sin här föreliggande bok kompletterat framställningen med uppgifter ur Anders Frostensons arkiv som finns tillgängligt i Riksarkivet och som omfattar endast ett tiotal volymer. Dessa volymer innehåller dock, redan vid en recensents snabba besiktning, en hel del intressant kompletterande material som kunnat belysa också sådana delar av kopplingen mellan liv och verk som vare sig Rune Pär Olofsson eller Anders Frostenson själv velat eller kunnat lyfta fram. En sådan kompletterande informationsinhämtning kanske något hade kunnat markera Ekströms autonomi som forskare och att hennes avsikt inte varit att hängivet återge Frostensons egen bild av sitt författarskap och dess förhållande till hans liv. Känslan av beroende av undersökningsobjektets och tongivande personers bild förstärks ytterligare då det, inte minst av det intressanta bildurvalet, framgår att Frostensons familj och då främst dottern Karin Lidman Frostenson på olika sätt bidragit till Ekströms framställning. Dessa förhållanden problematiseras inte av

Ekström i vare sig avhandlingen eller i den föreliggande boken.

Frågan blir: vad är det som undersöks i Ekströms bok? Är det primärt den bild hon som självständig forskare fått av Frostensons liv och verk utifrån ett vetenskapligt teoretiskt och metodologiskt förankrat arbete? Bland Frostensons samlade papper i Riksarkivet återfinns ett urklipp ur tidningen *Dagen* där signaturen Pedel någon gång 1971 intervjuat Frostenson. Pedel anför följande: »Innan [Frostenson] kom in på prästbanan var han journalist. Han kan alltså knepen. Vet hur man ska komma ifrån ämnen man inte vill prata om. Han är alltså inte den lättaste att intervju. Hemlighetsfullheten och reservationen finns runt omkring honom.» En osignerad artikel i *Vår Kyrka* 33/1954 som – också den – Frostenson valt att bevara till eftervärlden i sitt arkiv, innehåller bedömningen: »Anders Frostenson, prästen och poeten, är inte alls sådan man tänkt sig». Artikelförfattaren förvånas exempelvis efter mötet med Frostenson över den spridda bilden av författaren som »världsfrämmande och opraktisk». Intervjuobjektet gjorde tvärtom, påpekade artikelförfattaren, ett mycket medvetet och välorganiserat intryck. Om stor organisationsförmåga vittnade exempelvis Frostensons förmåga att ro i land olika filmprojekt och att ha organiserat de alternativa gudstjänsterna i Ostermans bilhallar.

Denna problematisering ger en motbild till de många anekdoter om Frostensons tankspriddhet som fortfarande är i svang. De gör gällande att endast ett skulle ha varit nödvändigt: att låta inspirationen styra den store diktarens liv och vardag, exempelvis vid skrivbordet på den hopplöst ostädade pastorsexpeditionen eller under pågående konfirmationslektion. Recensentens tanke går till en annan kulturpersonlighet i samtiden som också var tvungen att skydda sin integritet, eftersom det egna livet på sitt sätt fick utgöra grogrunden och inspirationen i det konstnärliga uttrycket: regissören Ingmar Bergman. Liksom i det bergmanska fallet kan man kanske

tala om Anders Frostensons *persona* – den officiella persona han ville visa upp och styra – det urval av biografiska nycklar som han valde att utlämna som allmänt stoff. Denna persona skulle i så fall kanske, parallellt med familj och nära, tjäna som ett skydd för integritet och som en garant för maximal tid för eget skapande på egna villkor. Kanske är det i denna konstruktion av en offentlig personlighet som mycket av stoffet till intervjuer med journalister och till och med forskare står att finna? Är det i själva verket den bild Frostenson velat konstruera som Alva Ekström identifierar och analyserar i sin bok? Frågan är: är det möjligt att komma djupare in i en integritetsfylld människas liv och kopplingen till hennes verk än det som författaren själv förser omvärlden med utifrån den metod Ekström anlägger? Frågan är särskilt relevant då beroendet av undersökningsobjektet och andra auktoriteter ger intryck av att vara mycket stort.

En annan aspekt som lämnats obeaktad i sammanhanget är texternas tillkomstssituation. Frostenson skrev inte bara av inspiration. Vägen från skrivbordet (eller kohagen) till det tryckta alstret är inte okomplicerad. Den store, inspirerade författaren agerar inte ensam på litteraturens fält. Där finns – förutom den Gud Frostenson själv framhöll som sin inspiratör – förläggare och förlagsredaktörer, recensenter och andra läsare. Litteratur tillkommer inte enbart i ett isolerat inre universum. En text är därför inte bara en spegling av ett livs inspiration. På s. 141 citerar Ekström Frostenson (varifrån?): »Byråkrater är tråkiga. De redigerar i en konstnärs egna upplevelser.» Ändå återspeglar material i Frostensons samling i Riksarkivet ett nära och förtroendefullt samarbete med förläggare och beställare av texter. Detta kan inte vara en helt obeaktad nivå i den litterära tillkomstprocessen och i tolkningen av en text.

Valet att inte använda material ur Frostensons eget arkiv har – på gott och ont – begränsat framställningen, också då det gäller Frostensons teologiska komplexitet. Exempelvis har läsaren

inte fått veta något om Frostensons ekumeniska gärning då det inte handlat om hans kontakt med den svenska frikyrkligheten. Att han vistats på kloster i Bayern framgår en passant (s. 162). Hans romersk-katolska och anglikanska kontakter som skymtar i det efterlämnade materialet har inte kommit att behandlas. En djupare analys av betydelsen av Yngve Brilioths publikationer om nattvarden kan ge svar på frågor om hur de påverkat Frostensons liv och verk. Hur var det med hans kontakt med högkyrkligheten? Hans kontakt med de hymnologiskt intresserade Arthur Adell och Knut Peters? Hur kom det sig att Mary von Rosen skickade honom en stola med ett uppmuntrande brev i samband med kyrkoherdeinstallationen i Lovö? Dessa frågor är inte ställda för att kritisera Alva Ekström och hennes såväl viktiga som trevliga bok om Anders Frostenson. De är ställda därför att Ekströms bok uppmuntrar till mer forskning om Anders Frostenson ur olika aspekter.

FREDRIK SANTELL

Bengt Kristensson Ugglas

GUSTAF WINGREN. Människan och teologin

Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2010, 319 sid.

Bengt Kristenssons Ugglas Wingrenbiografi har med rätta berömts från skilda håll. Den tillhör genren *intellektuell biografi*, men det som gör den till en viktig biografi, också rent metodiskt, är att förf. inte stannat där, utan – just som underrubriken säger – skildrat både människan och teologin. I fallet Wingren är detta också ovanligt behövligt, dels därför att Wingrens teologi i så hög grad söker anknyta till skapelsen och samhället, dels därför att var och en som personligen mött Gustaf Wingren (1910–2000) torde ha erfarenhet av hur teologens reaktioner på gott och ont ofta styrdes av människans upplevelsehorisonter och uttrycktes med hjälp av hennes känslöbatteri. Samtidigt ligger en poäng i att underrubriken *inte* lyder »människan

och teologen», utan »människan och teologin». Denna underrubrik ger hela boken dess kreativa spänning.

En avgjord förtjänst är den uppmärksamhet som ägnas barndom och uppväxt. Gustafs högra hand var missbildad från födseln. På senare foton döljs den i fickan, under en rock eller bakom ryggen. Förf. jämför klädsamt med Jürgen Habermas, som utvecklade sin storslagna teori om demokratins kommunikativa förutsättningar ur tidiga, negativa erfarenheter av omgivningens reaktioner på hans harmynthet. Man skulle också kunna jämföra med kejsar Wilhelm II, som liksom Gustaf Wingren alltid dolde sin förlossningsskadade hand (vänster istället för höger). Att Wingrens uppväxtmiljö uppmärksammas är givet redan utifrån hans minnen, *Mina fem universitet* (1991), där Valdemarsvik får inleda den rad som fortsätter Lund – Berlin – Basel – Aarhus. Däremot får man inte veta hur det då faktiskt predikades i kyrkan i Valdemarsvik, något som kunde ha genererat biografiska problem eller förklaringar.

Förf. har haft den stora förmånen att ha känt Wingren väl och har deltagit i den intellektuella gemenskapen kring honom och hans andra hustru Greta Hofsten. Det har bidragit till att han i hög grad kunnat ge ett så levande porträtt inifrån. En sådan förmån för å andra sidan också med sig minst tre frestelser. Den första, att bli alltför pietetsfull mot sitt föremål, har förf. lyckats undvika väl. Han gör inga försök att dölja att Wingren inte bara trivdes när det blåste full storm, utan också sökte konflikten, och ibland själv skapade den. Inte heller döljer han att Wingren ibland kunde ge uttryck för sin uppskattning av teologer med konsekvent, konservativ teologi (t.ex. Bengt Hägglund), medan mera närstående kollegor eller lärjungar kunde behandlas illa. Den andra frestelsen, att låta även biografins proportioner följa de egna minnena, har förf. inte helt undgått. De sista 30 åren får väl stort utrymme. Den tredje frestelsen, att bygga mer på egna minnen och intervjumaterial än på skriftliga källor, har

förf. inte lyckats undvika. Teologiska fakultetens utförliga protokoll från 1950-talet och början av 1960-talet har inte använts annat än för skildringen av Wingrens egen professorstillsättning. Hur han sedan agerade – ibland mycket medvetet för att hamna i minoritet och kunna principiellt reservera sig – får läsaren därför följa endast så att säga på omvägar. Senare skulle han agera ut detta behov även offentligt, som när han 1974 under påtagligt buller lämnade prästämbetet i Svenska kyrkan.

Som professor i systematisk teologi med särskild undervisnings- och examinationskyldighet i teologisk etik ägnade sig Wingren inte enbart åt forskning och undervisning – som på den tiden inte främst innebar undervisning i kurser, utan föreläsningar över den egna forskningen samt stora ämnesöversikter. Han ägnade sig med tiden i allt högre utsträckning åt den så kallade tredje uppgiften: att föra ut sina resultat till en bredare publik i kyrka, samfund och samhälle. Omdiskuterat var hur dessa resultat skulle betecknas. Efter två gedigna undersökningar av *Luthers lära om kallelsen* (diss. 1942) samt *Människan och inkarnationen enligt Irenæus* (1947) kom den principiella studien *Predikan* (1949), som redan i samband med professorstillsättningen blev starkt ifrågasatt just som vetenskap. Den inleder en framställningstyp som kombinerar ett kritiskt vetenskapligt språk med mera förkunnelseinlagande inslag. Det var de senare som inte uppskattades av hans kritiker, varken då (Lindroth, Olivecrona) eller nu, till exempel Ragnar Holte, som talar om hur Wingren i den metodologiska utförsbacken uttryckte sig i »en expressiv skönlitterär stil». Han pekar också på en central punkt: »Det aktualiserande teologiska intresset visar redan från början en tendens att ta överhanden över det historiska klarläggandet.» Denna kritik är viktig, inte minst därför att det var just detta som uppskattades av så många av Wingrens lärjungar, att teologin i viss mån avhistoriserades till förmån för den aktuella tillämpningen.

Bland Wingrens många strider intar hans

kamp för kvinnliga präster, eller snarare hans kamp mot motståndet mot kvinnliga präster, en prominent plats. Hans engagemang i frågan skapade »rent av en klyfta mellan de två delarna i hans första dogmatiska försök: *Skapelsen och lagen* (1958) och *Evangeliet och kyrkan* (1960)». Den senare färgades starkt av hans strid mot motståndarna. Iakttagelsen kan bekräftas även på annat sätt, men ställer också nya frågor. Rec. har i sin bokhylla Bo Giertz' exemplar av den första boken, med dedikation »från tillg. förf.» – år 1958! Wingrens reaktion kom alltså ganska sent. Den andra boken tycks Wingren däremot aldrig ha skickat till Giertz, något som ger en fadd bismak åt hans många beklaganden över att han aldrig fick svar från kvinnoprästmotståndarna.

Samtidigt som det praktiskt mänskliga principiellt spelade en stor roll i Gustaf Wingrens teologi, kunde hans teoretiserande omkring just praktiska ting ibland te sig nästan komiskt. Ugglas väjer inte heller för detta. Gustaf Wingren var – liksom många av sina kollegor, till exempel Gustaf Aulén – en mycket opraktisk människa. Det är fåfängt, men frestande, att fråga hur han skulle ha fungerat i dagens elektroniserade universitetsvärld utan skrivhjälp, han som inte ens själv skrev på skrivmaskin.

Faktaanmärkningarna är inte många, men på bilden s. 109 har en person felaktigt identifierats som kyrkohistorieprofessorn Carl-Edvard Normann (vars namn dessutom felstavats).

Bengt Kristensson Ugglas omfattande biografi bjuder på givande läsning, och är väl värd att återvända till. Samtidigt utgör samma självupplevda inifrånperspektiv, som är en av bokens många förtjänster, också en svaghet.

ANDERS JARLERT

Gunilla Ohlsson

FRÅN ÄMBETSMAN TILL ÄMBETSÄRARE. Förändringar speglade i anmälningar mot präster under tre brytningstider (Lund Studies in Sociology of Religion 11) Lund: [Centrum för teologi och religionsvetenskap], Lunds universitet 2012, 227 sid.

Denna doktorsavhandling har sitt ursprung i ett forskningsintresse som väcktes hos författaren då hon under en period av sitt liv var personalkonsulent vid ett domkapitel och blev varse de anmälningar mot präster som domkapitlen med viss regelbundenhet varit tvungna att ta ställning till. Anmälningarna kan komma från t.ex. församlingsbor, förtroendevalda i kyrkliga organ, från myndigheter eller från andra präster. Författaren har valt att utnyttja det diarieförda materialet kring anmälningar som arkiverats vid domkapitlen för att studera prästernas, främst kyrkoherdarnas, förändrade position över tid. Ett dylikt material hade säkert kunnat leda till avhandlingar i flera teologiska discipliner, men vägen har denna gång gått via religionssociologin vid Lunds universitet. Genom anknytning framförallt till den interaktionistiska sociologin har det gett författaren viss frihet att hålla distans till det rent kyrkohistoriska skeendet och den stora utvecklingslinjen i relationen mellan Svenska kyrkan och svenska staten som under 1900-talet ledde till att det starka statskyrkosystemet avskaffades år 2000. De anmälningsärenden som analyseras med diskursanalys ägde rum före den stora kyrka-statreformen och gör nedslag i 1930-talet, 1960-talet och 1980-talet.

Författarens personliga intresse för konflikter mellan präster och övriga församlingsmedlemmar har varit en drivkraft för avhandlingsprojektet och har sitt ursprung i de problem hon trodde skulle öka med det vidgade arbetsgivaransvar för samlingarna fick på 1970-talet som ett resultat av arbetslagstiftningens ökade effekter i samhället. I sina äldre släktingar ser hon representanter för den s.k. dubbla ansvarslinje för församlingarna som hade utvecklats i samarbetet mellan präster

och förtroendevalda lekmän. Det blir emellertid inte riktigt klart vad »den dubbla ansvarslinjen» har eller haft för status inom Svenska kyrkan (s. 36). De vigda prästerna och lekmännen har olika status inom kyrkan och författaren kommenterar inte det faktum att t.ex. den starka svenska socialdemokratin inte alltid velat erkänna prästernas särskilda auktoritet ens i kyrkan. Bland annat Alva Myrdal har förklarat, att det inte behövs någon dubbel ansvarslinje i ett kyrkomöte där lekmännen styr (Wikipedia). I avhandlingen behandlas främst församlings- och stiftsnivån, men det är nog otänkbart att inte förhållandena i samhället och kyrkomötet haft stor betydelse även neråt i organisationen.

I inledningskapitlet anges syftet som fyrdelat: 1) att beskriva Svenska kyrkan (på 1900-talet) som en organisation med inbyggda konflikter genom den »dubbla arbetslinjen» som alltså omfattar präster och förtroendevalda och genom förekomsten av två organisationskulturer (som »visas» senare), 2) att presentera och analysera kontrahenterna i det insamlade materialet om anmälda konflikter i de tre stiftet genom att måla upp bakgrund, aktörer och sammanhang, 3) att analysera förändringar i prästrollen så som den ter sig i det insamlade materialet från tre perioder, samt 4) att analysera diskurserna om ansvarstagande och makt i församlingarna. Maktspelet mellan domkapitlen/prästerna och de förtroendevalda ägnas särskilt intresse.

Uppgifterna är således många och sträcker sig över både stora och mindre frågor. En kritiker kan ställa sig frågan om det insamlade materialet verkligen ger möjlighet att lösa alla dessa uppgifter och om det inte hade varit till fördel att gå på djupet med t.ex. den andra uppgiften genom att insamla mera data kring de konflikter det gäller för att ge mera lokal bakgrund och tidsfärg åt analysen. Materialet gör inte heller anspråk på att beskriva alla konflikter som gällt präster i Svenska kyrkan utan det begränsas av att det valts bland de relativt få diarieförda konflikter som domkapitlen haft att hantera. Författaren

antar att materialet som sådant har kvaliteter som tidstypiskhet och tydlighet. Urvalet har gjorts under tre femårsperioder 1936–40, 1961–65, 1986–90 som åtskiljs av betydande reformer och lagändringar rörande Svenska kyrkans arbets-sätt. Det är säkert rimligt, som författaren säger, att anta att de stora samhällsförändringarna från tiden före första världskriget till 1990 påverkat Svenska kyrkans organisation och prästernas arbete. Slutligen är materialurvalet begränsat även med hänsyn till de 13 stift som finns inom Svenska kyrkan. Materialet berör endast Växjö, Västerås och Stockholms stift (i kapitel 5 endast två stift) en begränsning som författaren hoppas kompenseras av det faktum att de är sinsemellan olika både demografiskt, socialt och religiöst. Ur vetenskaplig synvinkel måste man dock beklaga att författaren inte valde sina konflikter inom en totalundersökning av diarieförda konflikter inom Svenska kyrkan. Materialets representativitet för Svenska kyrkan som helhet och förändringar i prästrollen måste nu läsas med förbehåll om att slumpen kunnat spela in.

En annan central utgångspunkt anger författaren då hon spikar sina teoretiska utgångspunkter och hävdar behovet av en teori som förenar struktur- och aktörsperspektiv (s. 14). Det stämmer att många teoretiker inom sociologin strävat efter att förena aktör och struktur, men det är nog lika sant att just denna ambition visat sig svår att förverkliga i en generell teori om samhället och individerna. Teorier brukar endera utgå från samhället/strukturer eller från människorna som aktörer och lyckas bättre eller sämre att beskriva den andra sidan beroende på problemställning och material. Den lösning som författaren här anger genom att utnämna diskursanalys(er) som övergripande perspektiv är oväntad. Knappast menas här att texterna är det enda viktiga för avhandlingen som, vid sidan av texter om präster, handlar om social och religiös förändring, kyrkoorganisationen och prästroller. Författarens motivering tycks vara bunden till den förkärlek som hon har för

en bestämd sociologisk skola, symbolisk interaktionism, och den åtföljande relativistiska synen på kunskap och sanning. Tanken är kanske att skapa ett förhållningssätt i den senare diskursanalysen genom att förneka forskningens sanningskrav och så marginalisera frågor om vem som hade rätt eller fel. Men neutralitet är sedan gammalt en etablerad del av god vetenskap och relativt oberoende av forskarens inställning till epistemologi och ontologi. Klart är i varje fall att verkliga, reella, intressekonflikter har funnits inom och om kyrkan i samhället och att vi inte kan förstå samhället eller en organisation som Svenska kyrkan enbart som text eller föreställning. Hårda fakta som makt, institutionella förändringar genom ändrad lagstiftning och strukturerna inom kyrkan och samhälle kan säkert alla hjälpa oss att förstå varför prästernas verklighet förändrats, men de problematiseras inte särskilt i denna avhandling. Medicinen kunde ha varit en mera precis och avgränsad frågeställning.

Kapitel två ägnas Svenska kyrkan som organisation. Läsare kanske förundrar sig över att man inte behandlar Svenska kyrkan som den institution den är eller åtminstone var. Förklaringen sammanhänger med författarens ovilja att diskutera Svenska kyrkan i samhället och viljan att beskriva kyrkan som en organisation för att så komma in på dess inre liv. Något förvånande nämns inte alls den rätt utvecklade klassiska sociologiska teoribildningen om kyrka och sekt, samt senare varianter av modellen, i Troeltschs och Webers anda. Författaren tar fasta på den amerikanske sociologen Mark Chaves' teori om religiösa organisationers dubbla och samverkande strukturer, den definierande religiösa strukturen och agentstrukturen, som kan betraktas som ett slags tidiga religiösa frivilligföreningar som varit vanliga i USA. När sådana föreningar anslutits till samfund har de blivit agentstrukturer. De två strukturerna samarbetar men har även olika uppgifter i en religiös organisation. Den religiösa strukturen är viktig för det

inre församlingsarbetet medan agentstrukturen ser församlingen som en resurs och riktar sig utåt mot samhället. Författaren är förtjust i denna teori men det förblir oklart hur bra den egentligen passar in i den historiska och institutionella Svenska kyrkan, med dess församlingar, kyrkofullmäktigen, kyrkoråd och placering i lokala samhällen. Däremot tycks hon räkna in alla de nya anställningar i nya positioner som kyrkan gjort från 1970-talet i agentstrukturen. Om så är fallet, har »agentstrukturen» blivit viktigare än de förtroendevalda organen i församlingarna, på stiftsnivån och på nationell kyrklig nivå?

Den diskussion som förs om den religiösa organisationens gränser i syfte att försöka skilja svenska kyrkan och det svenska samhället från varandra (s. 27ff) är som helhet influerad av religionssociologiska teorier från USA som talar om en annan verklighet än den traditionellt svenska. Läsarens osäkerhet ökar när dessutom Luhmanns systemteoretiska syn dras in i diskussionen. Här finns ett överflöd med uppslag och idéer och det hade varit klokt att sortera ut några. Det finns inget fog för slutkapitlets påstående om att Svenska kyrkan analyserats ur ett »systemperspektiv» (s. 197).

I kapitel tre ges de stora dragen i den samhälleliga och kyrkliga utvecklingen vid de tre olika tidsnedslagen (1930-talet, 1960-talet och 1980-talet). En viss stiftscontext skymtar i redogörelsen över de biskopar som verkade i de tre stiftet under de tre perioderna, utan att syftet blir riktigt klart för läsaren. Kapitlet kallas för »Scenen», vilket pekar på den mikroorienterade och interaktionistiska ambitionen. Men redan här talar verkligheten ett annat språk: den första perioden präglades starkt av ny lagstiftning som staten tvingade Svenska kyrkan att anta, d.v.s. lagen om församlingsstyrelse 1930, som innebar att partipolitik och demokrati i modern mening kom in i Svenska kyrkans beslutande organ på lokal nivå. Till tidens reformer hörde även en lag om domkapitel 1936, som bl.a. innebar att stiftets högsta organ inte bara skulle vakta juridiken i

stiftsförvaltningen utan även leda utvecklingen av den friare verksamhet som höll på att uppstå i organisationer (»agentstrukturen»). Också den andra perioden präglades av statens behov att forma kyrkan med bl.a. pastoratsregleringen år 1962 som följt på kommunreformen och en ny lag om församlingsstyre, som bl.a. innebar att domkapitlen förlorade sin traditionella juridiska funktion som besvärinstans. Denna rätt övergick till länsrätterna. Samhälls- och kulturförändringen i Sverige började nu ge sig till känna i ökande prästbrist inom Svenska kyrkan. Prästbristen som var störst i Stockholmsområdet ledde snart till upprättandet av Stockholms teologiska institut. Den tredje perioden, då författarens avhandlingsarbete påbörjades, präglades bl.a. av att en reform av kyrkomötet 1983 och av en ny församlingslag år 1988, samt inte minst av arbetslagstiftningens expansion både inom och utanför kyrkan. Enligt författaren förlorade »den dubbla ansvarslinjen» betydelse i relation till ett rationellt-legalt tänkande i kyrkans ledande organ. Det sägs även att prästens ämbetskarisma allmänt taget samtidigt förlorat sin makt till förmån för personlig karisma. Man kan givetvis fråga sig om det inte alltid varit bra för präster att ha personlig karisma.

Ikapitel tre beskrivs även konflikternas aktörer, de anmälda prästerna och anmälarna. Framställningen använder sig här av överskådliga tabeller. En viktig förändring gällande anmälningarna skedde mellan period två och tre. Då kyrkan tidigare hade tjänat som folkbokföringsmyndighet hade många anmälningar handlat om folkbokföringsärenden, medan de helt saknas under period tre då kyrkan fräntagits folkbokföringen. Flest anmälningar kom under den andra perioden (1960-talet) medan minst anmälningar gjordes under den tredje perioden (1980-talet). Att anmälningarna avtagit torde ha att göra med att många tidigare prästerliga uppgifter hänförs till andra befattningshavare genom »strukturell differentiering». Under alla tre perioderna har anmälningar om prästernas personligaandel

(»liv och leverne») varit rätt konstanta och på låg nivå. Däremot har anmälningar mot präster i specifika religiösa uppgifter ökat mest. Klagomål i samband med administrativa och samarbetsuppgifter som prästerna haft visar något motstridande trender mellan period två och tre. Sammantaget får man dock intrycket av att anmälningarna varit rätt få och kanske något slumpmässiga, men kapitlet ger onekligen ny information, som kan sporra till mera forskning i domkapitlens arkiv. Det är dock överraskande att författaren beskriver anmälningar från s.k. vanliga församlingsmedlemmar som stående utanför kyrkans organisation (s. 64–67). Luther ansåg ju medlemmarna vara själva kyrkan!

Kapitel fyra handlar om normer och förväntningar som människor har på prästerna som ämbetsmän och som kanska förutsättningarna för sådana klandervärda beteenden som leder till anmälning inför domkapitlet. Här presenteras den amerikanske prästens/religionssociologens Samuel Blizzards teori om prästens olika roller. Den huvudsakliga identiteten vilar på en övergripande huvudroll »master role» som givetvis i hög grad är religiöst bestämd. På en mera praktisk nivå har prästerna olika »integrativa» roller som betecknar hur prästen ser på målet med det egna arbetet som kan variera mellan präster i deras olika funktioner och allmänna orientering. Slutligen finns en »praktikerroll» som betecknar samspelet mellan de olika integrerande rollerna. Den sistnämnda spelas upp i prästens möte med lekmän och kommer således att forma de allmänna förväntningarna på prästen. Genom Blizzards teori kan författaren koppla ihop den kommande diskursanalysen av anmälningsärendena med det symboliskt-interaktionistiska perspektivet. Förf. konstaterar att den praktikerrollspelande prästen inte självklart kan appliceras på svenska prästers traditionella ämbetsmannaroll, som kraftigt försvagades efter andra världskriget. Praktikerprästen ligger närmare bilden av prästen som ämbetsbärare från och med den andra perioden, där klanderutlösande beteende

kunde vara lagbrott i tjänsten, felaktiga beslut, förkunnelsen, uppträdande, samarbetsförmåga m.m.

Kapitel fem handlar om tre utvalda konflikter som utspelades under de tre perioderna i Växjö stift period ett och två, samt i Västerås stift period tre. Det diskursanalytiska greppet tillämpas i läsningen av de dokument som bevarats på domkapitlet med beaktande av intertextualitet, genrer, stilar och diskurser. Liksom brukligt i diskursanalys antar forskaren att texterna avspeglar maktförhållanden. Kapitellet avslutas därför dels genom en diskussion om förändringar i relationerna mellan kyrkans religiösa struktur och agentstruktur (Chaves) och inom den traditionella dubbla ansvarslinjen. Författaren vill beskriva förändringarna gällande makten på församlingsnivå genom att peka på att anmälningar mot prästen som ämbetsman var typisk för den första perioden (1930-talet) medan den svenske prästen senare under 1900-talet förlorade sin på det religiösa ämbetet vilande sakrala auktoritet i samhället och blev en ämbetsbärare som på arbetstid förvaldade kyrkliga funktioner.

Bland de tre konflikter som analyseras framstår den första (1930-talet) som tydligast och intressantast med en tydlig konflikt mellan kyrkoherden och en förtroendevald som representerade arbetarkommunen. Kyrkoherden fungerade i stort sett som en gammaldags ämbetsman och markerade sitt missnöje med de förändringar som ägt rum i församlingsstyret. Den andra incidenten (1960-talet) handlar om en kyrkoherde som uteblir från möten av olika slag. Enligt analysen får han en erinran av domkapitlet eftersom han sviker sitt ansvar. Och i det sista fallet (1980-talet) råder allmän förvirring, kritik av prästerna och sammanbrott i den s.k. dubbla ansvarslinjen. Även om det tredje exemplet är mera mångdimensionellt än de två tidigare ser man även här en kollision mellan det religiösa och det politiska på församlingsplanet. Man kan ha olika åsikter om vad diskursanalysen egentligen ger för insikter och det ges inte riktigt svar på frågan varför

just dessa tre konflikter valts. Eventuellt hade analysen vunnit mycket på ett strukturellt och funktionellt perspektiv på prästernas ställning i församlingarna vid de tre tillfällena och förändringarna över tid. Det hade också varit intressant att känna till deras och anmälarnas religiösa hemvist inom kyrkan, karriär och ålder och kön. I de flesta fall hade det säkert gått att införskaffa mera information om konflikterna. Vid läsningen anar man att såväl kvinnopräststriden och konflikter om bibeltolkning hade betydelse för de två senare konflikterna. Författaren erkänner också att bakomliggande konflikter verkligen spelat roll för en del anmälningar, och att de mest rört prästernas integrativa roller men under den sista perioden även deras huvudroll (master role).

Kapitel sex kallas »Reflektioner» men fungerar i stort som en sammanfattning. Här redovisar författaren för en generell förklaring på samhällsnivån genom teorin om fortgående strukturell förändring och dess effekt på uppkomsten av ett konkurrerande värdesystem till den gamla klerikala auktoritetsstrukturen inom kyrkan. Under 1900-talet växte Svenska kyrkans personal framförallt inom den s.k. agentstrukturen, vilket givetvis hade följder för prästernas förändrade status. Samtidigt ökade kraven på prästernas förmåga att samarbeta och att leda församlingsarbetet. Förväntningen om att anmälningar mot prästerna under den sista perioden främst skulle skildra prästen som arbetsgivare fick emellertid inget stöd i analysen. Antalet anmälningar har varit rätt konstant om man bortser från folkbokföringsärenden men däremot har motiven för anmälningarna förändrats. Det visar sig nu att den viktigaste förklaringen till anmälningarna kanske ligger på samhällsplanet genom att pastoraten tenderat att bli allt större och allt fler präster blivit beroende av varandra i team. Det är möjligen en anledning till att andelen förtroendevalda anmälare med tiden avtagit och att andelen anmälande prästkolleger ökat. Som ämbetsbärare ansåg sig de studerade prästerna under den sista perioden ha tolkningsföreträde

särskilt när det gällde trosfrågor, men kunde inte räkna med domkapitlets stöd lika starkt som exemplet från 1930-talet visade. Enligt författaren spelar prästvigningen en mindre roll idag för prästens identitet medan församlingsborna börjat efterfråga en mera personlig karisma hos prästen, respekt och empati.

Avhandlingen har som nämnts många syften och det betyder att den spretar åt lite olika håll. Det värdefullaste bidraget finns utan tvekan i de empiriska delarna i kapitlen 3–5 även om det är omöjligt att säga hur representativa för Svenska kyrkan de fall är som analyseras mera detaljerat. Ovan har redan anmärkts på en del av teoridelen som omfattande men rätt okoncentrerad. Diskussionen om dubbel ansvarslinje och agentstruktur blir ibland svår, medan Blizzards teori om prästrollerna passar bättre in på det empiriska materialet.

Som opponent saknade jag en bakgrundsanalys rörande de stora principiella förändringarna i relationen mellan Svenska kyrkan och svenska staten under 1900-talet, utformandet av den svenska typen av folkkyrka och de eventuella följderna för anmälningar av präster till domkapitlet. Det är möjligt att följderna var små, eftersom biskoparnas tidiga förslag om en religiös folkkyrka inte accepterades av staten/politiken, som därmed breddade vägen för sekularisering och försvagad klerikal auktoritet inom kyrkan. Jag förvånades även av författarens ovilja att diskutera sekulariseringsprocessen, som ägt rum – även om man anser begreppet »sekularisering» vara fel. Samhällsvetare menar med begreppet »modernisering» bl.a. det som allmänt kallas sekularisering eller det faktum att kyrkan och religionen får en marginell ställning i samhället. Redan för länge sedan analyserade David Martin fenomenet och kom till att »sekulariseringsprocessen» inte är likadan i alla samhällen utan bygger på unika historiska förutsättningar med institutioner och aktörer som är speciella i vart land. Det hade alltså varit intressant med mera bakgrund för en förståelse av den svenska

sekulariseringsprocessen. När författaren talar om »strukturell differentiering» som förklaring på förändringar inom kyrkan, hänvisas just till samhällets modernisering och sekularisering men i termer som antyder att det är en automatik utan involverade aktörer. Så är det förstås inte eftersom varje samhälle byggs upp av människor.

SUSAN SUNDBACK

Gerd Snellman

SIONS DÖTTRAR. De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009

Åbo: Åbo Akademis Förlag 2011, 316 sid.

I sitt avhandlingsarbeid vil Gerd Snellman avdekke kvinners bidrag i læstadiansk tradisjonsformidling, og dessuten vinne økt innsikt i hvordan en læstadiansk identitet formes. Hun har intervjuet 19 kvinner og 3 menn fra den svenskspråklige delen av Rauhan Sana-retningen i Österbotten, Finland. Rauhan Sana (»Fredens Ord») er å finne langs hele Finlands nordkyst, videre gjennom Tornedalen og helt opp til Alta i Finnmark, Norge. Den finnes også i USA, foruten i misjonsområder som Ingermanland. Menighetene er uavhengige, men har utstrakt kontakt seg imellom. Bladet *Sions Missionstidning* (SMT) knytter menighetene i svensk Österbotten sammen. Bladets artikler i den aktuelle perioden er avhandlingens andre hovedkilde. De hevdes å reflektere innholdet i den læstadianske bedehusforkynnelsen. Skribentene er både menn og kvinner.

Avhandlingen har en kirkehistorisk tilnærming. Begrepene tradisjon, kall og identitet utgjør teoretisk ramme. Forståelsen av tradisjon og identitet hentes i hovedsak fra etnologi og de ses som nært forbundet, tradisjon både skaper og opprettholder identitet. Kall, et teologisk begrep, forstås slik at det blir et ledd mellom de to andre, det antas at en form for kallsbevissthet fungerer som en motor i målrettet, identitetskapende tradisjonsformidling. Metodisk viktig

er undersøkelsen av »det imaginære rom», »det materielle rom» og »det levde rom», begreper hentet fra Jonas Ideström, *Lokal kyrklig identitet. En studie av implicit ekklesiologi med eksemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg* (Bibliotheca theologiae practicae 85), Artos 2009. Artiklene i SMT representerer det imaginære, prosjektbedehusene det materielle og informan-tenes hjem det levde rom.

Tradisjonsformidlingens innhold (kallslære), form (kallsbevissthet og kallspraksis), og mål (individuell og sosial identitet) undersøkes etter tur. Men først gis en presentasjon av læstadianismen og Rauhan Sana med fokus på byene Jakobstad, Larsmo og Karleby, samt et riss av samfunnsutviklingen i undersøkelsesperioden. Til slutt gis en sammenfatning av undersøkelsens resultater.

Tradisjonens innhold i det imaginære rom

»Det kongelige presteskap» løftes fram som det viktigste uttrykk for kallsforståelsen. Det innebærer framfor alt forvalterskap. De troende er satt til å forvalte Guds gaver, framfor alt forsoningens gave. Analytisk skjelves det mellom forvaltning av gudsrelasjonen, av troendefellesskapet og av vitnetjenesten for ikke-troende, herunder ytremisjon. Forvalterskapet innebærer et »kors» i form av »verdens forakt, sorger og fristelser». Likevel opplever de troende glede når de stadig søker til »den Gode Hyrdens nådefavn». Selvprøving er viktig, og »syndekataloger» skal være til hjelp. Det skal også skriftemål, bibellesning, bønn og sang, som i avhandlingen kalles »redskaper» i forvaltningen av kallet. I SMT reflekteres en viss avtagende bruk av skriftemålet.

Det registreres både stabilitet og endring i oppfatningen av hva som er synd, og dertil både enighet og flerstemmighet. Hva som diskuteres er til dels tidsavhengig. I perioden 1950–1980 diskuteres for eksempel om en bør ha TV i hjemmet, delta i idrett og foreta fritidsreiser, siden de ses som mulige kilder til seksuell umoral, hovmod og gjerrighet. Rett til fri abort avvises. Alkohol er ut, tobakk kan til dels aksepteres. Etter 1980

er det mer divergens om bruken av massemedier og kulturtilbud. Det inntreer en uttalt skepsis til høyere utdanning, særlig teologisk, med begrunnelse at den kan sette troskunnskapen i fare. Det er ulike holdninger til den evangelisk-lutherske kirke av både teologiske og moralske grunner. Mye avhenger av kirkens lokale representanter. Kvinnelige prester godtas ikke. Kvinner bør vokte seg for å være opptatt av utseende og mote, det forbindes med hovmot. De bør ikke kle seg i bukser som menn. Hos den kvinnelige forvalter framheves åndelige kvaliteter. Hun er trofast i kallet, stabil i troen, tålmodig i prøvelser, glad og frimodig i bekjennelsen, og hun vil stadig høre sine synder tilgitt »i Jesu navn og blod». I perioden etter 1980 skjer en viss omformulering av trofasthetsidealet, ifølge Snellman. Det legges mindre vekt på skriftemålet og mer på de øvrige »redskapene». Kvinnen skal være et godt forbilde gjennom trofasthet mot ektemann, familie og menighet. Hun kan gjerne være yrkesaktiv, men har hun små barn, bør hun helst selv ha omsorgen for dem i hjemmet. Barn skal mottas som Guds gave, og en bør ikke bruke prevensjonsmidler.

I det materielle rom registreres det at kvinnen er trofast tilhører, her er det bare mannlige ledere og predikanter. Søndagsskole utvikler seg som en kjernevirksomhet i løpet av perioden. I begynnelsen er det vanlig med kvinnelige søndagsskolelærere, men dette endrer seg i to av de undersøkte bedehusene. Kvinner i ytremisjon deltar derimot i undervisning av barn og unge. Kvinner kan være tolker og organister, og de kan evangelisere ved å bidra med artikler i SMT.

Kallet formes i det levde rom

Informantene bruker ikke begrepet kall, men kallstanken finnes innbygd i deres resonnemen-ter, ifølge Snellman. Informantene intervjues både om hvordan de opplevde tradisjonsformidlingen som barn, og om hvordan de selv formidler tradisjonen videre til egne barn. Deres syn på utfordringer og redskaper i kristenlivet er mye det samme i det levde rom som i det imaginære. Skriftemål, bibellesning, bønn og sang (fra *Sions*

Sånger) praktiseres. Men informantene er tilbakeholdende med å snakke om disse ting.

Nye begreper bringes inn i denne delen av undersøkelsen. «Renhet» framstår som et viktig begrep. Kroppens og hjemmets fysiske renhet oppfattes å ha sammenheng med åndelig renhet. Normer for klesstil, avvisning av TV i hjemmene m.m. viser seg derved å ha en dypere mening, særlig for de eldste informantene. «Nådetiden» er et annet nytt begrep. Tiden er dyrebar, den skal ikke sløses bort. Vekslingen mellom ukens arbeidsdager og søndagen som hviledag og helligdag er viktig for alle aldersgrupper, men gir seg litt forskjellig uttrykk hos eldre og yngre. Søndag ettermiddag deltar hele familien i menighetens samling på bedehuset, det er en del av hviledagens helligholdelse. Noen går i tillegg til kirkens gudstjeneste, og barna går som regel på søndagsskole. Hviledagen er også en dag for familien, en dag for gjestfrihet og en dag for åndelig fellesskap i hjemmene. De læstadianske familiene er ofte store i forhold til samfunnsnormen. Informantenes syn på prevensjon varierer.

Hjemmenes tradisjonsformidling synes å være mer preget av spontanitet enn av ritualer. Snellman mener det kommer av skriftemålets framskutte posisjon. Skriftemålet har en spontan karakter som overføres til alle former for trosutøvelse. Det innøvde, rituelle oppfattes som mindre ekte.

Kvinnens kall skal framfor alt leves ut i den lille menigheten, i hjemmet. Hennes roller i den store menigheten, i bedehusets materielle rom, karakteriseres av Snellmann som «Marta- og Maria-roller». Til Martarollen hører oppgaver som servering og rengjøring, bidrag i syforeningen som er viktig for bedehusets økonomi, samt deltagelse i styre og administrasjon. De kvinnelige informantene mener unisont at en kvinne ikke skal være prest eller predikant. Til en viss grad blir dette synet overført til søndagsskolelærrollen.

Blant de intervjuede er både de som vil videreføre tradisjonen mest mulig uforandret til

neste generasjon (tradisjonstalsmenn) og de som bidrar til å endre den ved å innføre nye elementer (progressive). Over tid skjer en omforhandling på noen mindre sentrale områder, ifølge Snellman. Samfunnsutviklingen fører til at søndagen blir mer en fridag for familien, slik at deltagelse i menighetens samling blir forhandlingsbart. Kjennskap til andre trosretninger fører til en ny innstilling til bønn og nye bønnepraktiser hos enkelte. Blant de yngre svekkes forestillingen om en sammenheng mellom kroppens og hjemmets renhet og åndelige renhet, det påvirker blant annet klesstil.

Tradisjonens mål

Målet for tradisjonsformidlingen formuleres av Snellman som en ønsket individuell og sosial identitet. I det imaginære rom beskrives den individuelle identiteten i termer av identifikasjon med bibelske rollemodeller, og ved hjelp av Ideströms begrep «in-via-identitet» eller opplevelsen av å være på vei. I tråd med det siste er informantenes uttalte overgripende mål eskatologisk, «evig liv i himlen». Idealene for livet i denne verden blir delmål i forhold til dette. Ønsket sosial identitet beskrives gjennom betegnelser på medlæstadianere og ikke-læstadianere, samt gjennom språklige koder i videre forstand. I SMT brukes bibelske navn og uttrykk hvorav mange går tilbake til Læstadius, de danner en egen variant av et «Kanaans språk». Innflytelsen av Læstadius' metaforiske språk blir svakere i løpet av undersøkelsesperioden. Blant språklige koder framheves hilsningen «Guds fred», som benyttes både skriftlig og muntlig. Det råder flerstemmighet om hvordan uttrykket skal brukes. Det kan fungere som en bekjennelse, være evangeliserende, styrke samhørighet og bekrefte identitet, men også virke avgrensende. Bruken avtar mot slutten av perioden. I forming og opprettholdelse av sosial identitet registerer Snellman en forskyvning av tyngdepunkt gjennom perioden fra det hun kaller «bedehusidentitet» til «stormøteidentitet», og at den siste åpner for større mangfold på det individuelle plan.

Kommentarer

Teoretiske perspektiver fra flere forskjellige fagfelt trekkes inn i undersøkelsen, og dette er berikende. Imidlertid introduseres disse på en måte som i hovedsak er konstaterende. Introduksjonen kunne gjerne vært mer diskuterende med hensyn til valg av faglige perspektiver og hvordan de sammenhenkes.

Undersøkelsen har som ett av sine utgangspunkt at kallsbevissthet er vesentlig for læstadianske kvinners tradisjonsformidling. Men begrepet kall benyttes ikke av informantene, og kall framstår heller ikke som noen hovedsak i SMT's artikler. Fokuseringen på kall kan dermed virke noe presset. På den annen side viser dette grepet at Snellman overstiger sitt tilkjennegitte, personlige innenfraperspektiv. Tilsvarende gjelder valget av begrepet identitet som uttrykk for tradisjonsformidlingens mål.

Enkelte ting ser ut til å bli tatt for gitt der det gjerne kunne stilles spørsmål eller forklares mer. Et eksempel er når det sies at artikler i SMT gir vekkelsessentrert undervisning i nådens orden uten at det sies noe om hva denne undervisningen går ut på. På andre punkt trekkes det fram likhetstrekk mellom Rauhan Sana og pietismen. Når det gjelder nådens orden, har den tradisjonelt blitt framstilt på en annen måte i læstadianismen enn i pietismen. Det framgår ikke om dette særpreget er bevart i Rauhan Sana eller ei.

Med hensyn til undersøkelsens resultater ville en større klargjøring av likheter og forskjeller mellom funn i de tre forskjellige analytiske rom vært ønskelig, sammen med mer diskusjon av hva likheter og forskjeller har å si for undersøkelsens samlede resultat. Det er påfallende at identifikasjon med bibelske rollemodeller bare finnes i det imaginære rom. Det kan tenkes grunner til at slik identifikasjon ikke er kommet fram i intervjusituasjonene. Når det ikke er dokumentert i det levde rom, må en stille spørsmålstegn ved hva det kan ha å si for identitetsformingen.

Et resultat verdt å trekke fram er at vektlegging av skriftemålet og en egen skriftemålspraksis

tilhører en urørlig kjerne i tradisjonsformidlingen. Undersøkelsen av Rauhan Sana i svensk Österbotten bekrefter derved utsrakt bruk av skriftemål som et fortsatt viktig særkjenne ved læstadianismen. Et kanskje overraskende resultat er den flerstemmighet som framkommer gjennom SMT's artikler i alle tidsperioder og blant informantene i alle aldersgrupper. Den dreier seg imidlertid om saker som tilhører et ytre, noe bevegelig lag i den læstadianske gruppeidentiteten, og ikke selve tradisjonskjernen, ifølge Snellman.

Gjennom avhandlingen har Snellman tegnet et interessant bilde av den læstadianske kvinnen som tradisjonsformidler og løftet hennes bidrag fram i lyset. Hun har samtidig presentert en empiri som vil være av interesse for annen forskning. Materialet innbyr til videre komparative studier både med andre grener av læstadianismen, med opprinnelig læstadianisme, og med helt andre kristne trosretninger.

LILLY-ANNE ØSTTVEIT ELGVIN

Hans Wahlbom & Lennart Jonsson (red.)

DE ÄNDRADE RELATIONERNAS
ÅRHUNDRADE. Lunds stift under
1900-talet (Stiftshistoriska sällskapet i
Lunds stift – Årsbok 2011)

Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds
stift 2011, 245 sid.

Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift har för sin utgivning valt årsboken som form – fr.o.m. 2009 kompletterad med en serie småskrifter. Årsböcker är en förpliktande genre som kräver god framförhållning och tryggad finansiering. Med båda förutsättningarna väl tillgodosedda har dock lundasällskapet lyckats hålla utgivningstakten alltsedan den första årsboken år 2000. Utgivningen har hittills – med några undantag – fokuserats på 1900-talets stiftshistoria, vilket är väl motiverat med tanke på att stiftets historia för äldre tid redan har behandlats i bl.a. en rad doktorsavhandlingar. Vidare finns

sedan några år tillbaka ett fullbordat *Lunds stifts herdaminne*. Nu fylls luckor och då har det bedömts som angeläget att steg för steg teckna bilden av Lunds stift under 1900-talet.

I de elva årsböckerna t.o.m. 2010 har behandlats flera 1900-talsämnen såsom kyrkligt ungdomsarbete, kyrkbyggande, kyrkomusik, strukturförändringar och biskopars herdabrev. Årsboken 2011 med huvudtiteln *De ändrade relationernas århundrade* väcker därför förväntningar om en summering av 1900-talets stiftshistoria – och med hänsyn till terminologins laddning – med fokus på kyrka-statfrågan; ordsammanställningen »ändrade relationer» var ju gängse i utredningstexter från 1970-talet och framåt i fråga om förhållandet mellan kyrka och stat. Bokens ärende är emellertid inte något av detta utan – enligt förordet – »att presentera händelser och personer med avgörande betydelse för stiftets liv och utveckling under detta århundrade». Det är alltså snarare »ändrade relationer» i betydelsen »förändring och förnyelse» som är bokens raster. En sammanfattning som tydliggjort både ansatser och slutsatser hade varit av värde.

Boken är en antologi av tio författare med varsin uppsats mer eller mindre nära relaterad till ett visst decennium. Bokens ryggrad kan sägas bestå av de tio årskrönikor i bild som placerats efter respektive uppsats. En tredjedel av boken utgörs därmed av illustrationer. I förordet anges bildurvalet som »fristående», alltså inte anslutande till närmast föregående uppsats. Men det är en ofrånkomlig följd av bokens disposition att läsaren söker samband mellan texter och efterföljande bildblock.

I de tre första uppsatserna behandlas delvis samma skede för tiden från sekelskiftet 1900 fram till 1930-talet. Oloph Bexell inleder med en allmän översikt över Svenska kyrkan runt sekelskiftet med belysande exempel hämtade från Lunds stift. Det är en instruktiv uppsats med bland annat redogörelse för den för lundastiftet speciella frågan om det skånska prästerskapet och prästgårdarna. En exposé av detta slag med

exempel också från övriga stift skulle kunna fungera som en sentida uppföljare till Edvard Rodhes klassiker *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet* (1930).

Ingmar Brohed skriver om s.k. frivilliga verksamhetsformer sådana de speglas i visitations- och prästmötesprotokoll under de första decennierna. Brohed redovisar frivillig verksamhet i församlingar och berör också vad som växte fram av frivillig samverkan på stiftsplanet och därmed också biskopens roll. Biskopsrollen belyses ytterligare av Anders Jarlert i hans närstudie av biskopsskiftet mellan Gottfrid Billing och Edvard Rodhe 1925.

1930- och 1970-talen, skeden med händelser i omvärlden som kom att prägla också förhållandena i Lunds stift, behandlas i ett slags översiktsartiklar, medan övriga senare decennier ägnas mera specifika ämnen vilka bedömts som lämpliga att lyfta fram för just respektive period.

1930-talet tecknas sålunda av Martin Lind under rubriken »Ett decennium i oro». Han reflekterar initierat kring lutherrenässansen, högkyrkligheten, exempel på ställningstaganden mot nazismen samt oxfordgrupprörelsen, företeelser som alla gjorde avtryck i stiftet. 1970-talet analyseras av K.G. Hammar som inte minst utifrån det självupplevda horisont skriver om stiftet som en del av världskyrkan – med tanke på inspirationen från »Uppsala 68» – om stiftet som en del av rikskyrkan – med tanke på kyrka-statfrågan och ämbetsfrågan – och om biskoparna Nivenius och Ahrén.

Till de ämnesspecifika uppsatserna hör Karl-Johan Tyrbergs om åren 1945–1950 med tidningen *Lundastiftet*. I en presentation av dess innehåll speglas efterkrigstidens 40-tal. Det noteras att biskop Edvard Rodhe var tidningens förste såväl ägare som ansvarige utgivare. Med biskopen i denna position gavs tidningen från starten både auktoritet och legitimitet.

1950-talets stiftshistoria får sin belysning genom Håkan E. Wilhelmssons uppsats om Lundadomens förnyelse under Eiler Graebes

ledning 1954–1963. 1960-talet täcks in genom Sven Hernqvists historik över »Lunds stiftsgård i Båstad», gården som var i bruk från 1955 fram till nedläggningen och verksamhetens flyttning till Åkersbergs stiftsgård 1993. Båstadshistoriken får sin fortsättning i Lars-Olle Armgarads programmatiska uppsats om Åkersbergs stiftsgårds verksamhet och funktion som »en nysatsning för framtiden». Med den får 1990-talet sin markering.

Av helt annat slag är den uppsats som får representera 1980-talet, det årtionde då både ny kyrkohandbok och ny psalmbok togs i bruk. Detta decennium är den ungefärliga ramen för Göran Gustafssons studie av gudstjänstlivet i stiftet. Han bygger i huvudsak på enkätmaterial i Kyrkohistoriska arkivet i Lund (LUKA). Studien är ett utmärkt exempel på hur LUKA-material kan användas. Den bör inspirera till studier avseende också andra stift.

Det kan ligga nära till hands att skriva stiftshistoria med tanke på den läsekrets som känner stiftets förhållanden. Men texter av detta slag skall kunna förstås också av andra läsare och av läsare i framtiden. Utifrån en sådan förväntan hade det således varit värdefullt om t.ex. namn som »Ekeliden» och »Södra Hoka», centra för stiftets ungdomsarbete, fått sin förklaring och även placerats geografiskt. En enkel stiftskarta med vissa stödjepunkter hade likaså varit av värde.

Beträffande bildmaterialet är det en brist, att de två stiftsgårdarna och Lunds domkyrka vilka ägnas varsin uppsats inte fått mera adekvata illustrationer. Just i dessa fall blir svagheten med det »fristående» bildurvalet uppenbar. – Tyvärr saknar boken personregister.

Avslutningsvis ges i rubrikform en översikt över viktiga stiftshändelser år för år, vilken kan tjäna som ett användbart kompendium över lundastiftets 1900-tal.

Årsboken 2011 är ett bra exempel på hur man kan skriva stiftshistoria på en gång populärt hållen och med vetenskapliga anspråk. Den

svarar dock inte innehållsligt mot den ambition som ligger i bokens titel. Därför bör man kunna förvänta sig ytterligare årsböcker på temat »Lunds stift under 1900-talet». De är välkomna!

LARS ALDÉN

Oloph Bexell (utg.)

PRESS, PIETISM OCH LOKALKYRKA.

Kyrkohistoriska föreläsningar vid ett symposium med anledning av Harry Lenhammars 80-årsdag jämte dennes bibliografi (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd 65)

Skellefteå: Artos 2011, 121 sid.

Baksidestexten till denna publikation har följande lydelse:

Harry Lenhammar var 1985–1995 professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet. Med anledning av hans 80-årsdag 2010 anordnades ett kyrkohistoriskt symposium under rubriken Press, pietism och lokalkyrka. Temat markerar några av hans vetenskapliga intresseområden, som ur olika aspekter belystes av yngre forskare med exempel från deras aktuella undersökningar. Föreläsningarna publiceras i denna bok.

I all sin korthet summerar denna text bokens innehåll. Man bör därför läsa Lenhammars eget bidrag först, »Femtio år som forskare i kyrkohistoria» jämte bibliografin över hans vetenskapliga arbeten 1948–2011. Den senare är med sedvanlig akribi utarbetad av Oloph Bexell. Därefter kan man läsa utgivarens inledning samt de tre längre bidragen i ordningsföljd.

Harry Lenhammar disputerade i kyrkohistoria i Uppsala 1966 på avhandlingen *Tolerans och bekännelse tvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1796*. Dessförinnan hade han från 1948 publicerat ett knappt tiotal smärre uppsatser och recensioner. Han beskriver själv sin bildningsväg. Avhandlingen medförde docentkompetens och han tjänstgjorde som docent och universitetslektor för att åren 1985–1995 vara professor. Han tjänstgjorde också en lång period som prefekt för teologiska

institutionen. Här visade han sig som en duglig administratör av undervisning och forskning.

Det är den vetenskapliga insatsen som står i centrum för självbeskrivningen. Han benämner själv huvudinriktningarna i sin forskning med benämningarna »Tolerans och bekännelse-tvång». Detta tema bearbetas i doktorsavhandlingen 1966 samt monografin 1974 med titeln *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*. Det andra temat är regionalhistoriska studier, främst monografin 1994 *Kyrkan i sockenstämman. Uppvidinge kontrakt ca 1820 till 1860*. Ett tredje helt nytt tema är 1900-talsstudier, främst företrädd av monografin 1977, *Allmänna kyrkliga mötet 1908–1973. Målsättning och funktion*. Hans presshistoriska forskningar samlas in under rubriken *Budbäraren, Pietisten och Församlingsbladet*. Förra året (2011) återvände han till sina tidigare forskningar med monografin *Swedenborgaren Tybeck – den avsatte prästen*.

Lite märkligt är att Harry Lenhammar i sin vetenskapliga självbeskrivning inte alls nämner del fem av *Sveriges kyrkohistoria* med titeln *Individualismens och upplysningens tid*, drygt trehundra sidor år 2000. Han var huvudförfattare till detta arbete. Det är en skicklig sammanfattning av 1700-talets svenska kyrkohistoria. Han tillhörde initiativtagarna till projektet Sveriges kyrkohistoria och var medlem av redaktionsgruppen för de åtta banden under tio år. Han gjorde här en stor insats genom sin uppslagsrikedom, noggrannhet och struktureringsförmåga. Jag vill gärna komplettera med dessa uppgifter, då jag själv var medlem av redaktionsgruppen och huvudförfattare till den avslutande volymen om 1900-talets svenska kyrkohistoria. Oloph Bexell har i sin inledning också starkt betonat den insats Lenhammar gjorde för detta åttabandsverk.

I anslutning till huvudteman i Lenhammars forskning hölls tre föreläsningar. Det intressanta med dem är att de inte endast anslöt till hans teman. Huvudpoängen var att se hur dessa kunde vidareutvecklas genom nya metoder. I sin inledning belyser Oloph Bexell hur Lenhammars

forskningar hålls samman och hur de följande artiklarna kan läsas som försök av andra forskare att i egen aktuell forskning gå vidare i de spår Lenhammar dragit upp.

Cecilia Wejryd är docent i kyrkohistoria i Uppsala och prefekt för teologiska institutionen. Hennes bidrag har rubriken »Text och textil. Pietistiska kvinnors verksamhetsfält enligt Missions-Tidning 1834 – 1844». Den väckelsekristendom som kom till uttryck i tidningen benämns som evangelikalism, biblicistisk, omvändelseinriktad och koncentrerad i försoningsläran till Jesu död. I tidningen spårar nu Cecilia Wejryd en genuskonstruktion som bryter med den tidigare konstruktionen i Hustavlan. Här uttrycks en tvåkönsmodell, man och hustru som motsatser med skilda egenskaper. Tidningen låter kvinnan träda fram som författare och ger exempel på hur kristna kvinnor genom sina bidrag och sitt handlande kan göra stora insatser för mission och diakoni. Exempel i tidningen från utländska missionsföreningar banade väg för liknande försök i Sverige. Tidningen publicerade också många exempelberättelser från missionsfälten, där kvinnors omvändelse ledde till insatser för andra kvinnor och barn. Genom förnyad närläsning av en kristen tidning under tio år och med nya genusmetoder visar Cecilia Wejryd att det går att erhålla en delvis ny kunskap om väckelsefromhetens kvinnoyn. Kvinnorna träder fram som självständiga och handlande subjekt.

Den andra studien berör Harry Lenhammars forskningsområde om pietismen på 1700-talet. Urban Claesson, teol dr och lektor i historia med inriktning på kyrkohistoria vid Högskolan i Dalarna, redovisar hur han som student hörde Lenhammar föreläsa om 1700-talets pietism. Han blev intresserad av kyrkohistoria och disputerade 2004 på undersökningen *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Han har nu ett pågående forskningsprojekt om den tidiga pietistiska

fromheten i Sverige med titeln »Gruvsamhället i Falun – en utmaning för enhetsamhällets officiella teologi? Nytt perspektiv på relationen mellan ortodoxi och pietism». I artikeln koncentrerar han sig på Falukyrkoherden Olof Ekman och dennes verksamhet i Falun 1689–1713. I den kyrkohistoriska handbokslitteraturen är Ekman mest känd som författare till reformskriften med den märkliga titeln *Siönödz-löfite* 1680. Teorin är att denna fromhet hade en funktion i det utgående 1600-talssamhället som utmaning för den officiella teologin. Vad som lockade församlingen att kalla Ekman till kyrkoherde var just hans reformprogram, i synnerhet kravet på undervisning av barn och ungdom. Ekman betonade också vikten av social rättvisa och fördömdade ett diakonalt arbete för de fattiga i församlingen. Som pietist skilde han inte ut kyrkan från samhället, vilket var ovanligt.

Gruvsamhället i Falun var en svår miljö som därför hade ett eget kyrkligt konsistorium under en del av 1600-talet. I undersökningen får vi följa Ekmans intentioner att genomföra sitt kyrkliga reformprogram i denna hårda miljö. Det är ett mycket tankeväckande och uppslagsrikt bidrag som Urban Claesson har skrivit. Svensk pietismforskning som tidigare varit så framgångsrik lever vidare med nya perspektiv.

Till Harry Lenhammars forskning om rikskyrka-, stiftskyrka och lokalkyrka anknyter teol dr Lars Aldén, tidigare kyrkoherde och kontraktsprost i Växjö stift. Hans bidrag har titeln »Biskopsvisitationerna i Uppvidinge kontrakt 1951–1959. En teststudie på temat rikskyrka-stiftskyrka-lokalkyrka». Detta kontrakt stod i centrum för Lenhammars lokalhistoriska undersökning om kyrkan i sockenstämman 1994. Rikskyrkan behandlade han i undersökningen om allmänna kyrkliga mötet 1977. Lars Aldén gör nu en teststudie utifrån biskopsvisitationerna om det går att hålla samman dessa tre nivåer med utgångspunkt i biskopsvisitationsprotokollen i Uppvidinge kontrakt under Elis Malmeströms biskopstid i Växjö stift 1950–1962. Den yttre

ramen för biskopsvisitationer fanns i 1686 års kyrkolag med senare modifieringar. Visitationsordningen hade Malmeström övertagit från sin företrädare Yngve Brilioth. Lokalförsamlingen står självklart i centrum men det fanns starka inslag från nya impulser från andra nivåer inom Svenska kyrkan; ökat nattvardsfirande, nykterhetsfrågor i skuggan av motbokens avskaffande och impulser från Småkyrkorörelsen. Slutsatsen blir alltså att det är möjligt att i ett kontrakt under begränsad tid och med utgångspunkt från visitationsmaterialet finna samband mellan de olika kyrkliga nivåerna. Detta bekräftas sedan ytterligare genom nedslag i övrigt visitationsmaterial.

Den till omfånget ganska tunna hyllningsboken till Harry Lenhammar är intressant uppbyggd. En festskrift brukar utformas så att ett stort antal kolleger skriver smärre bidrag inom sina egna forskningsområden. Här har utgångspunkten varit en annan: att i anslutning till huvudmotiv i Harry Lenhammars egen forskning inbjuda tre författare att pröva nya metoder och grepp på samma huvudmotiv. De tre bidragen jämte Oloph Bexells inledning pekar på hur forskningen ytterligare kan fördjupas och förnyas inom några områden som Lenhammar själv pekat ut. Det är detta som gör boken så intressant.

INGMAR BROHED

Antti Laine & Aappo Laitinen (red.)
YLIOPISTO, KIRKKO JA YHTEISKUNTA.
AILA LAUHAN JUHLAKIRJA (Suomen
Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia/
Finska kyrkohistoriska samfundets
handlingar 218)

Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen
Seura 2011, 412 sid.

Festskrifter kan, som allt annat, variera i alla möjliga avseenden. Den som Aila Lauha, professor i kyrkohistoria vid Helsingfors universitet och hedersdoktor i Lund fick till sin sextioårsdag – *Universitet, kyrka och samhälle* – är ovanligt

lyckad i ovanligt många avseenden. Volymens titel motsvarar väl innehållet, som tematiserats strikt. Jag kan här bara fästa mig vid några av de över trettio bidragen.

Det hela inleds med »Personalia», där kollegan Kyllikki Tiensuu under rubriken »Vår Aila» tecknar en mycket personligt hållen bild av festföremålets väg från barndomens Salla i norr, via de olika befattningar hon haft vid Helsingfors universitet, till hedersdoktoratet i Lund i söder.

Religionens koppling till nationalismen fångas redan i volymens andra huvudavsnitt, vilket givetvis ökar dess allmänhistoriska värde. Anders Jarlert lyckas mycket väl fånga det stora i det lilla i sitt bidrag om drottning Victorias »religiösa nationalism», som i allt väsentligt var en personlig variant av en för många rätt tålmodsprövande storsvenskhet, som denna sverigefixerade identifikation ju ofta kallats. I Ingvar Dahlbackas uppsats om den österbottniske prästen John Gallans, som fått sin utbildning vid Augustanasynoden, saknar jag hänvisningar till Dag Blancks doktorsavhandling *Becoming Swedish-American. The Construction of an Ethnic Identity in the Augustana Synod, 1860–1917*. Likaledes hade jag gärna sett Urban Claessons avhandling diskuterad i Jens Holger Schjørrings studie av de nordiska folkkyrkorna och nationell identitet, i all synnerhet som han tar upp socialdemokratiens acceptans av folkkyrkotanken och -praktiken.

Gunnar Heienes artikel om biskop Berggravs kontakter med Finland inleder avsnittet om ekumeniken, men har även beröringspunkter med det om nationalismen, väl illustrerat av de problem som uppstod i och med fortsättningskriget och Finlands kontakter med Hitlertyskland. Med anknytning till Aila Lauhas egen forskning redogör Eero Huovinen för hur (mindre varför) den finländska ekumeniken förändrats. Naturligtvis uppmärksammas den konflikt som rådde mellan Nathan Söderblom och Gustaf Johansson, som ingen släktskap känner med John Vikströms

framträdande i Westminster Abbey 1996, när Borgåöverenskommelsen beseglades.

En läsare må undra över varför Gustav Björkstrand under rubriken »Kyrka och samhälle» skriver på finska om Anders Chydenius' och Jakob Tengströms version av kampen för religionsfrihet, särskilt som den blivande förste finländske ärkebiskopen var hos Chydenius och tog starka intryck av honom, när denne i Stockholm drev frågan om religionsfrihet inför Gustav III. Givetvis har sådan information lika stort värde västan- som östanhavs. I samma avsnitt skriver Hugh McLeod om de stora skillnaderna mellan syd- och nordstaterna i USA, där de förra i så hög grad präglas av konservatism, medan de senare, särskilt de i nordost, uppvisar mycket mer av sekularisering; därtill anställer han tankeväckande internationella jämförelser.

Risto Saarinen bidrar med en uppsats om de europeiska kyrkornas nya social- eller samhällslära, i vilken han fyndigt karakteriserar Ryssland av i dag som en »ortodox nationalstat», inom ramen för den »bysantinska symfonin», i vilken kyrkan bör tjäna fosterlandets bästa – en samhällslära präglad av nostalgi och restauration. Jutta Scherrer för i avsnittet om religion och kultur (som givetvis ligger »Kyrka och samhälle» utomordentligt nära) ett mycket liknande resonemang om »Ryssland som kulturellt fält» (*space*) – »The Civilisational Turn». »Histo-mat» måste efter Sovjets fall ersättas med något annat, och nu återuppväcktes »ortodoxins värld». Påfallande många av dem som arbetat med att lansera denna nya historiesyn är inga historiker av facket (mina tankar går till de armégeneraler och deras vederlikar som vid förra sekelskiftet i den historievetenskapliga debatten drog upp riktlinjerna för hur Finlands ställning i det ryska imperiet skulle förstås). Tuomas Forsberg behandlar i sitt bidrag i avsnittet »Kalla kriget» vad Gorbatjov och utrikesminister Sjevvardnadze betydde i skarven mellan två ideologiska och politiska system.

Markku Heikkilä ger i närmast tabellarisk form en redogörelse för de teologiska fakulteter-

nas rättsliga ställning i EU-länderna. Brödtexten kunde ha varit mer omfattande, men den bristen skulle kunna avhjälpas om all denna närmast lexikala, värdefulla information publicerades på ett språk som alla EU-medborgare kan ta till sig.

Björn Ryman drar i sin uppsats »The Cold War and the Churches» i avsnittet »Kalla kriget», som självfallet försvarar sin plats, fram påfallande likheter mellan Sverige och Finland i en utmärkt allmänhistorisk kontext. Klart intressant är Kekkonens betydelse för hur Tage Erlander formulerade sig i kontakterna med Sovjet. Än en gång får vi en nyttig påminnelse om att våra länders historia bör skrivas samman för att rätt förstås. Vi har varit dåliga på att hålla våra påsar isär efter 1809 – om nu några verkligt ansvarskännande någonsin haft den avsikten. En eloge ges också till Aila Lauha och hennes elever, som gripit sig an problem av detta slag. Till Rymans uppsats ansluter fint Seppo Hentiläs om den nordiska jämvikten, som med sina breda allmänhistoriska grepp kunde ha placerats först i detta avsnitt.

Finlands alla grannländer finns på olika sätt representerade i volymen. I religions- och kulturavsnittet gör Riho Altnurme i Dorpat reda för hur det gick till när den estniska ärkebiskopen Jaan Kiivit 1967 avlägsnades från sin post. Lättare var det inte heller i Estland efter den sovjetiska annektonen 1940. Jouko Talonen har givit sig i kast med att reda ut Mika Waltaris syn på hur läget i Estland var efter det kommunistiska maktövertagandet – en skrift som våren 1941, alltså före fortsättningskrigets utbrott, gavs ut under pseudonym i Malmö. Kort efter att nämnda krig var ett faktum, trädde Waltari »ut ur skåpet» och publicerade under eget namn en artikel om de baltiska staterna i den »schackpolitik» som fördes. Att Waltari försvann från boklådor och -hyllor i både Finland och Sovjet efter krigsslutet säger sig självt – liksom att han översattes till både estniska och lettiska i exil. Kanske kunde Talonen ha sagt att Seppo Zetterberg inte förrän 1989 kunde behandla detta i Finland – men

det torde å andra sidan vara en självklarhet för läsarna där.

I *Universitet, kyrka och samhälle* fångas med Finland i centrum åtskilligt av intresse för långt fler än kyrkohistoriker, och det långt utöver Finlands gränser. Aila Lauha är att gratulera till en mycket fin, välförtjänt och värdefull festskrift.

TORDEL JANSSON

Ilkka Huhta & Juha Meriläinen (red.)

KIRKKOHISTORIAN ALUEILLA. JUHLAKIRJA PROFESSORI HANNU MUSTAKALLION TÄYTTÄESSÄ 60 VUOTTA (Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia/ Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 217; Karjalan teologisen seuran julkaisuja 2)

Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura 2011, 485 sid.

Professor Hannu Mustakallio har i mycket hög grad arbetat och publicerat enbart på finska. Detta beror ingalunda på bristande språkkunskaper utan på det faktum att hans forskning i huvudsak varit inriktad på förhållanden främst inom finskt språkområde och därför i första hand riktad till en finskspråkig läsekrets. Detta gör emellertid att det i detta sammanhang kan vara speciellt befogat att inleda med en presentation av den forskare som är festskriftens mottagare.

Hannu Mustakallio är sedan 2003 professor i kyrkohistoria vid Finlands östligaste högskola, Joensuu universitet. Sin akademiska bana inledde han vid Helsingfors universitet, där han själv disputerade år 1983 med en avhandling som slog det mesta i både substans och omfång. Där tjänstgjorde han först som assistent i kyrkohistoria och skötte senare flera olika tjänster både som ställföreträdande och ordinarie. Själv flitig och aktiv forskare med ytterligare fem monografier och ett stort antal artiklar publicerade, har han vidare gjort en massiv insats som redaktör för Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift åren 1980 till och med 2002. Till omfånget var

volymernas omfång växlande: den tunnaste 176 sidor och den mest omfattande 576 sidor. Han har också hunnit redigera ytterligare närmare tio andra verk. Till detta bör sägas att allt vad Hannu Mustakallio tar sig före görs med minutiös noggrannhet och ingen möda sparas.

Till sextioårsdagen 2011 uppvaktades Mustakallio av kolleger, elever och arbetskamrater med en festskrift värdig hans mångåriga och mångsidiga insats. Antalet uppsatser är trettio och ämnena täcker ett brett spektrum som. Den kyrkohistoriska forskningens höga kvalitet i Finland återspeglas väl i festskriften, då nästan alla bidrag är skrivna av finländska forskare – med ett par tre undantag – och de flesta med finländsk inriktning. Detta innebär också att festskriftens språk i ovanligt hög grad är finska, en enda uppsats är på svenska och två på engelska.

Festskriftens titel *På kyrkohistoriens områden* är en uttrycksfull formulering och låter mycket bättre på finska än på svenska. Den används här på ett smidigt sätt för att fånga upp jubila-rens egna forskningsområden och strukturerar festskriftens innehåll i fyra underavdelningar. För enkelhetens skull ger jag här genomgående rubriker och teman i (egen) svensk översättning. Av förordet och Mustakallios utförliga biografi på trettio sidor framgår kopplingar och formuleringar utan svårighet. Det skrivna ordet är Mustakallios främsta uttrycksmedel och det behärskar han själv till fulländning. Festskriften slår an samma toner.

Första avdelningen, som fått namnet »Ståndspräster och medborgare» är biografisk. Simo Heininen skriver om landshövdingen Johan Rosenhane och biskop Petrus Bjugg, som båda kom från Södermanland och av rikets kansler Axel Oxenstierna mot sin vilja utnämns till ämbeten i Viborg, vid rikets yttersta utpost i öster. Hans titthål är landshövdingens dagbok som börjar 1652. I och med att Rosenhane 1655 förflyttas från Viborg till Linköping slutar den intressanta nötning och växelverkan mellan

kronans och kyrkans två självmedvetna herrar som uppsatsen beskriver.

Följande artikel handlar om en bortglömd översättare, prost N.E. Wainio (1860–1931), som vid sidan av sin prästtjänst ägnade sig åt att från ungerska till finska översätta romaner och skådespel. Den som grävt fram de uppgifterna är 1800-talskännaren Kyllikki Tiensuu.

En annan som också blivit bortglömd och förbisedd i tidigare forskning är den laestadianska lekmanapredikanten Anders Hedlund (1838–1913), som gav ut en protestskrift mot läromässiga moderniseringsförsök. Den var en veritabel krigsförklaring mot stiftets biskop Lars Landgren och de ansedda prästmän som stod för en ändrad tolkning vid ett stort möte i Ijo prästgård 1886. Hedlund var känd endast inom det lilla område på svenska sidan om gränsen, där han verkade som predikant. I den stora splittring som blev följderna av motsättningarna stödde han minoriteten, Gällivares s.k. förstfödda. Författaren Seppo Lohi är erkänd leastadianforskare som arbetat med teman från både svenska och finska sidan om riksgränsen.

Vidare finns uppsatser om J.V. Snellmans syn på kyrkan i nationalitetstänkandet, om docent Martti Ruuth (1870–1962) som fånge i Tavastehus 1918 hos de röda, om kyrkoherde Johan Abraham Maunu (1856–1939) som teolog, om biskop Y.A.V. Loimaranta (1874–1942) som evakuerad under vinterkriget och om Osmo Tiilikä (1904–1972) och laestadianismen. Gemensamt för artiklarna i denna avdelning är det biografiska greppet där en person i en viss situation eller egenskap tas som titthål. Detta avgränsar samtidigt i vilken mån kontexten behövs och ges utrymme.

Festskriftens andra avdelning, »På tjänandets stigar och i Norra Finland», sammanfattar teman om diakoni och kristligt-social verksamhet samt teman som gäller regionala frågor i Norra Finland. Ett gott exempel är Esko M. Laines uppsats »Läskunnighetens långsamma andra våg: Ungdomens läskunnighet och åldern

för den första nattvardsgången i Över-Torneå i början av 1800-talet». Artikeln problematiserar vad som egentligen avses då forskare talar om läskunnighet. Är det något som ses i förhållande till kyrka och församling eller helt fristående från dem? Förutsätts förmåga att läsa innantill eller förmåga att förstå det lästa? Talar man om enbart läskunnighet eller också om kristendoms-kunskap? Skall läskunnighet förstås som främst innovation eller också, exempelvis då läskunnig-heten blir allmännare, dess sociala påverkan på lokalsamhället? I sin uppsats avgränsar Laine sig till att undersöka förteckningar över skriftskole-lever för åren 1821–1861 i Övertorneå för att besvara frågan när läs- och kristendoms-kunskapen ansågs vara på en sådan nivå att de unga kunde få tillträde till nattvarden. Läskunnig-hetens 'andra våg' avser att läskunnigheten fått en social funktion i motsats till det första skedet då läskunnigheten var sällsynt.

I ett cirkulärbrev 1743 uppmanade Åbo dom-kapitel församlingarna att ordna skriftskoleun-dervisning och 1764 gjordes den obligatorisk. I vissa områden i Sydösterbotten där läskun-nigheten tidigt var hög kunde medelåldern för dem som fick delta i nattvarden för första gången redan på 1740-talet vara 16 år och på 1760-talet så låg som 14,4 år i någon av församlingarna med högst läskunnighet. Laine visar att åldern ännu varierade kraftigt i Torneå för de år han undersökt. Då tillgång till tillräcklig undervisning ännu saknades låg huvudansvaret för undervisningen ännu främst på föräldrarna.

Bokens tredje avdelning bär rubriken »I land-skapet och gränstrakterna». Här finns uppsatser om regionala teman, om forskning som behandlar gränsområdesproblematik samt stiftshistoria. Här finns också skriftens enda bidrag på svenska, en uppsats av docent Ragnar Norrman, Uppsala. Han är en av de äldre forskare som genom åren stått i fruktbar kontakt med Hannu Mustakallio. Uppsatsens rubrik är »Stiftshistorisk forskning i Sverige» och ämnet försvarar mycket väl sin plats i denna festskrift. Dels är detta något som

stått jubilarens hjärta nära. Han har bland annat skrivit och publicerat en mycket uppmärksam-mad omfattande stiftshistoria, 544 sidor, *Det norra stiftet, Kuopio – Uleåborgs stifts historia 1850–1939*. Dels är de stiftshistoriska sällskapen och den forskning de bedriver väl värda att lyftas fram också internationellt och det finns knappast någon som vore mer väl ägnad för den uppgiften än just Ragnar Norrman.

Norrman börjar med att presentera de svenska stiftet och deras vedertagna ordning (Uppsala, Linköping, Skara, Strängnäs, Västerås, Växjö, Lund, Göteborg, Karlstad, Härnösand, Luleå, Visby och Stockholm). Där fanns naturligtvis också Åbo och Borgå med fram till 1809. Sedan preciserar han sin uppgift till »att presentera en särskild form av svensk kyrkohistorisk forskning, som arbetar med en kombination av personhistoria, lokalhistoria och allmän kyrkohistoria, den stiftshistoriska forskningen». Därefter går han vidare och presenterar olika grupper av källmaterial, både otryckt och tryckt. Genomgången börjar med lokalt material (räkenskaper, ministerialböcker, series pastorum och series comministrorum, som påfallande ofta synes börja 1593), men gäller också regionalt och nationellt. Forskningsresultaten indelas i mono-grafier, i översiktsarbeten och i stiftshistoriska uppslagsverk. Av den sistnämnda arten synes endast ett existera, nämligen Gunnar Wikmarks *Den prästbiografiska forskningen i Härnösands stift*, utgiven 1972.

Norrman går igenom minnesteckningar, präst-matriklar, stiftstidningar och böcker om stiftet och om kyrkobyggnader. Vi får bland annat veta att ärkebiskop Anton Niklas Sundberg ansåg det mindre lämpligt med utförliga minnesteckningar över prästerna. Först efter år 2000 har de dock upphört helt i flera stift. Prästmatriklar finns av olika slag: över nu levande, s.k. presensmat-riklar, och över tidigare. De äldsta ordinations-matriklarna i vissa stift är bevarade ända från 1600-talet. På 1800-talet kom sedan matriklar för hela svenska kyrkan, för Sverige och Norge

1826 och 1845. Sedan följde 1838–1888 totalt 11 upplagor av *Ecclesiastik-Matrikel öfver Sverige* (och så vidare). Sedan 2002 är Norrman själv redaktör för den årligen utkommande *Matrikel för Svenska kyrkan*.

De stiftshistoriska sällskap, som vid det här laget har bildats i alla stift med undantag för Stockholms stift, är en speciell tillgång för kyrkohistorisk forskning i Sverige, där resurserna annars är så knappt tillmätta. År 1955 startade det första sällskapet i Karlstad och det följande bildades i Växjö 1978. Docenten i kyrkohistoria Harry Nyberg, länge verksam som domprost i Karlstad, tog 1987 initiativ till det som blivit ett årligt återkommande gemensamt symposium för alla stiftshistoriska sällskap. Att deras verksamhet haft vind i seglen framgår dels av uppslutningen, dels av verksamhetens synliga resultat. Störst av sällskapen är Skarasällskapet med sina (2012) mer än 1 000 medlemmar.

De stiftshistoriska sällskapens bokutgivning får också ses som en framgångshistoria. Norrman tar upp vad sällskapen i Skara, Växjö, Lund, Härnösand, Karlstad, Västerås och Strängnäs utgivit samt naturligtvis Uppsala, där han själv är verksam och därigenom känner allra bäst. Som redaktör för sammanlagt 16 volymer som getts ut i Uppsala stiftshistoriska kommittés regi har han en unik insyn i det stiftshistoriska arbetet och i den stiftshistoriska verksamheten överhuvud taget i Sverige.

Till stiftshistorisk litteratur hör också herdaminna. Norrmans genomgång av deras art och tillkomst och speciella drag är också den mycket initierad och informativ.

Kanske kan jag som läsare undra något hur detta specifikt svenska tema förhåller sig till motsvarande på annat håll existerande eller icke existerande forskning. Med andra ord: Är detta något helt unikt svenskt eller finns motsvarigheter någon annanstans, något annorlunda organiserad och på annat sätt? Ett eller annat fönster öppnat utåt alltså. Fast då hade det väl lätt blivit

en annan uppsats, vilken naturligtvis inte här var meningen.

I den form den har fyller Norrmans översiktsartikel väl sin uppgift både som presentation av en viktig kyrkohistorisk deldisciplin och som bidrag i en festskrift som generellt håller hög nivå.

I samma avdelning finns uppsatser av bland andra professor em. Eino Murtorinne om Ingermanlandslutherdom under den ortodoxa kyrkans påverkan på 1800-talet, av docent Mikko Ketola om kyrkligt gränsarbete i Baltikum – Baltische Russlandsarbeit – på 1920- och 1930-talen och av magister (disp.) Teemu Kakkuri om försöken att bygga nya kyrkor i det återerövrade Karelen under åren 1941–1943.

I den fjärde avdelningen »Partisinne och kristna funderingar» är spridningen den bredaste, eller den mest odisciplinerade, om man så vill. De rör sig från kristna partier i Litauen, civil religion och nationalism i USA och Finland, författaren Aleksis Kivis sju bröder och deras värdegrund i livet till frågan om sund och osund religiositet. Alla är intressanta och välskrivna.

Mycket mera skulle kunna lyftas fram, men självfallet går det inte att kortfattat ge en rättvis bild av trettio uppsatser. Det måste stanna vid stickprov som förhoppningsvis ger KÅ:s läsare en viss uppfattning om arten och bredden av ämnen och skribenter. Då elva professorer, fyra universitetslektorer och ytterligare fyra docenter dukar upp till fest, joensuukollegan till ära, säger det kanske sig självt att resultatet måste bli ett lockande kyrkohistoriskt smörgåsbord av hög vetenskaplig kvalitet. En och annan krydda från närliggande ämnen förhöjer ytterligare smaken, men främst är detta en vetenskaplig ämnesfokuserad skrift av kyrkohistoriker.

RUTH FRANZÉN

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 Västerås stift, utg. av Herman Lundström.* 1900
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800.* 1903–1908
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. Strängnäs stift 1–3.* 1909–1911
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903

SERIE II-IV är avslutade.

II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna *Gunnar Westin (1–10), Sven Göransson (11–30), Ingun Montgomery (31–41), Harry Lenhammar (42–50), Ruth Franzén (51–58) och Oloph Bexell (59–)*

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660.* 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden.* 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden.* 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855.* 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664.* 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853.* 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855.* 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820.* 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880.* 1955
10. Tore Heldtander, *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686.* 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav.* 1956
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873.* 1958
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847.* 1959.
14. Theodor Freeman, *Pebr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift.* 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel.* 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie.* 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan.* 1970
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering.* 1970.
19. *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970.* 1970
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigen.* 1972.
21. *Birgitta och hennes tid.* 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisamhälle.* 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövrens utveckling 1852–1896/98.* 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris.* Red. Ragnar Norman. 1976. 1976.
25. Karl Axel Lundquist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911.* 1977.
26. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet samhälle 1907–63.* 1977.
27. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet.* 1977.
28. Alvin Isberg, *Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943.* 1975.
29. Lennart Tegborg, *Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid.* 1975.
30. *The Church in a Changing Society.* CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. Henry Wiklund, *Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972.* 1979.
32. Erik Esking, *John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977.* 1980.
33. Sven Hansson, *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855.* 1980.
34. Birgitta Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925.* 1982.
35. *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke André.* 1982.
36. Karl Axel Lundqvist, *EFS i demokratis tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927.* 1982.
37. *Kyrkohistorisk årsskrift 1900–1980. Systematiskt register utarbetat av Ragnar Norman.* 1983.
38. Anders Bäckström, *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut.* 1983.
39. Lars Samuelsson, *Väckelsens vägar. Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940.* 1983.
40. Hjalti Hugason, *Bessastadaskolan. Ett försök till prästskola på Island 1805–1846.* 1983.

MEDDELANDEN FRÅN
KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.
NY FÖLJD

41. Harald Wejryd, *Från konventikel och väckelse till friför-samling och denomination. En skildring av Den fria missionens i Finland uppkomst och utveckling fram till 1890*. 1984.

42. Ragnar Norrman, »På det övriga prästerskapets bekostnad». *Den utökade tjänsteårsberäkningen i Sverige i författningar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.

43. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.

44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.

45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.

46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.

47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.

48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.

49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.

50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidningen Dagen 1964–1974*. 1996.

51. Kjell O. Lejon, *Gravbällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.

52. *Kyrkohistorisk årskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.

53. Sven Thidevall, *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*. 2000.

54. Cecilia Wejryd, *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*. 2002.

55. Björn Svärd, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. Exemplet Sven Göransson*. 2003.

56. Sven Thidevall, *När kartan inte längre stämmer. Svenska kyrkans församlingssyn i ett samtidshistoriskt perspektiv*. 2003.

57. Sven Thidevall, *Folkkyrkans tid. Församlingsinstruktionerna berättar*. 2005.

58. Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*. 2005.

59. Björn Svärd, *Med sikte på reform. Ett studium av förståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorisk-erikskrivning 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 prästvalde 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 ut 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.

Red: professor Anders Jarlert

1. Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själ- vårdsbrev 1805–1821*. 2000.

2. Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.

3. Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studentbems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.

4. Göran Gustafsson, *Begravningssed på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.

5. Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latin med inledning och noter*. 2003.

6. Owe Samuelsson (utgivare), *Johan Ternströms levnadsminnen*. 2004.

7. Samuel Rubenson och Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar. Fyra föreläsningar*. 2005.

8. Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning, resultatredovisning, analys exempel*. 2006.

9. Tord Larsson (utg.), *Den gustavianska bibelkommissionen. Första protokolls-boken*. 2009.

10. Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drottning Victoria och biskop Botfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.

BIBLIOTHECA
HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

1. K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.

2. Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.

3. Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.

4. Hugo Söderström, *Confession and Cooperation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century*. 1973.

5. Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.

6. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975*. 1976.

7. Ingmar Brohed, *Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift*. 1977.

8. Leif Eeg-Olofsson, *Johan Dillner. Präst, musiker och mystiker*. 1978.

9. Göran Åberg, *Sällskap – samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt*. 1980.

10. Kristin Drar, *Konungens herravälde såsom rättvisans, fredens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svensk bög- och senmedeltida källmaterial*. 1980.

11. Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska Pingströrelsens församlingssyn 1907–1947*. 1982.

12. Hans Wahlbom, *Husförboret under regressionsperioden i Lunds stift*. 1983.

13. Anders Jarlert, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*. 1984.

14. Alvin Isberg, *Kyrkopolitik och nationalitet. Ett dilemma för minoritets-kyrkorna i mellankrigstidens Polen*. 1985.

15. Anders Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*. 1987.

16. Rune Imberg, *In Quest of Authority. The "Tracts for the Times" and the Development of the Tractarian Leaders 1833–1841*. 1987.

17. Rune Imberg, *Tracts for the Times. A Complete Survey of All the Editions*. 1987.
18. Aleksander Radler, *Peregrinatio religiosa. Studien zum Religionsbegriff in der schwedischen Romantik. Teil 1: Die christliche Persönlichkeits-philosophie Erik Gustaf Geijers*. 1988.
19. Kjell O U Leijon, *Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of "a Nation under God" during the 80s*. 1988.
20. Birgitta Rosén, *Fädernas kyrka – Församlingens hus. Svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890–1930 med speciell hänsyn till Stockholm*. 1988
21. Lars Aldén, *Stifts kyrkans förnyelse. Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr 1920*. 1989.
22. Pétur Pétursson, *Från väckelse till samfund. Svensk pingsmission 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, *Kvinmoklostren på Östgötaslätten under medeltiden*. 1991.
27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Pethrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation*. 1991.
28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970*. 1991.
29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context*. 1991.
30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict*. 1992.
31. Catharina Segerbank, *Dödstanken i svensk romantik. Odödlighetstanke och 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 samsfundsledningen*. 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

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS.
STUDIA HISTORICO-ECCLESIASTICA
UPSALIENSIA

Editores: Sven Göransson (1–33), Ingun Montgomery (34–35), Harry Lenhammar (36–38), Ruth Franzén (39–42) och Oloph Bexell (43–)

1. Arne Palmqvist, *Kyrkans enhet och papalismen*. 1961.
2. Allan Sandewall, *Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809–1900*. 1961.
3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zur Reformation und 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 ståndsväckelsen 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 kyrkobegreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*. 1964.
8. Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*. 1965.
9. Sten Alsne, *Fran prästtjenden till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810–1862*. 1966.
10. Bertil Rehnberg, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800*. 1966.
11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelseväg. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.
12. Alvin Isberg, *Livlands kyrkostyrelse 1622–1695. Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetenstvister 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 Normann, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyrtingen i Uppsala ärkestift 1786–1965*. 1970.
18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929*. 1970.
19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. 1971.

20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien*. 1971.
21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael Beskow och hans omvärld intill 1921*. 1972.
22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593–1608*. 1972.
23. Alvin Isberg, *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704*. 1973.
24. Alvin Isberg, *Ösels kyrkoförvaltning 1645–1710. Kompetensvister och meningsmotsättningar rörande funktionssättet*. 1974.
25. Alf Tergel, *Från konfrontation till institution. Ungkyrkorörelsen 1912–1917*. 1974.
26. Harry Lenhammar, *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*. 1974.
27. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidegård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Tryggve Lundén, II*. 1976.
29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. 1976.
30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. 1977.
31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.
32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.
33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908–1973*. 1977.
34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883–1941*. 1982.
35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.
36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1820. Från änkehjälp till familjepension*. 1993.
37. Harry Lenhammar, *Kyrkan i sockenstämman. Uppvidinge härad/kontrakt ca 1820 till 1860*. 1994.
38. Scott E. Erickson, *David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America*. 1996.
39. Nils Kristenson, *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*. 1997.
40. Gunnar Granberg, *Gustav III – en 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 Stävare, *Georg Gustafsson – församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. 2008.
44. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkqvist. Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*. 2008.
45. David Bundy, *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*. 2009.
46. Torbjörn Larspers, *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. 2012.

Kyrkohistorisk årsskrift 2012

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Kristin B. Aavitsland, dr. art, forskare, Oslo
Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö
Viktor Aldrin, teol. dr, fil. mag, Halmstad
Carl-Gustaf Andréén, teol. och fil. dr, professor em.,
f.d. universitetskansler, Lund
Torbjörn Aronson, teol. och fil. dr, vik.
universitetslektor, Uppsala
Jenny Bergenmar, fil. dr, universitetslektor,
Göteborg
Martin Bergman, teol. dr, Kalmar
Martin Berntson, fil. dr, teol. kand., docent,
universitetslektor, Jönköping
Oloph Bexell, teol. dr, professor, Uppsala
Ingmar Brohed, teol. dr, fil. mag., professor,
Lund
Anna Minara Ciardi, teol. och fil. kand.,
doktorand, Lund
David Dunér, fil. dr, docent, universitetslektor,
Lund
Runar Eldebo, teol. dr, fil. kand., docent, pastor,
Värnamo
Lilly-Anne Østtveit Elgvin, teol. dr, cand. philol.,
førstemanuensis, Tønsberg
Vivian Etting, cand. mag., seniorforsker,
museumsinspektør, København
Stina Fallberg Sundmark, teol. dr, fil. mag.,
forskare, Uppsala
Ingvar Fogelqvist, teol. dr, kyrkoherde, Växjö
Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors
David Gudmundsson, fil. mag., doktorand, Lund
Monica Hedlund, teol. och fil. dr, professor em.,
Uppsala
Alf Hårdelin, teol. dr, professor, Uppsala
Rune Imberg, teol. dr, fil. kand., forskningschef,
Göteborg
Carl-Johan Ivarsson, fil. mag., gymnasieadjunkt,
Söderköping
Henrik Janson, fil. dr, docent, forskare, Göteborg
Torkel Jansson, fil. dr, professor, Uppsala
Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand., professor, Lund
Jarl Jergmar, teol. dr, fil. mag., kyrkoherde em., f.d.
ambassadpredikant, Strängnäs
Hanna Källström, teol. dr, fil. mag., redaktör,
Uppsala
Torbjörn Larspers, teol. lic., doktorand,
högskoleadjunkt, Uppsala
Kari Lawe, teol. dr, fil. kand., Lit
Kjell O. Lejon, teol. dr, PhD, professor, Linköping
Magnus Lundberg, teol. dr, docent,
universitetslektor, Uppsala
Ingun Montgomery, Dr. phil., teol. dr, professor
em., Gnesta
Lauge Olaf Nielsen, Dr. theol., professor,
Köpenhamn
Anna Nilsén, fil. dr, docent, Uppsala
Bertil Nilsson, teol. dr, fil. kand., professor,
Göteborg
Eva Odelman, fil. dr, professor, Stockholm
Sven-Erik Pernler, teol. dr, docent, Romakloster
Ragnar Persenius, teol. dr, biskop, Uppsala
Fredrik Santell, teol. och fil. kand., doktorand,
Uppsala
Erik Sidenvall, teol. dr, docent, avdelningschef,
Växjö
Lennart Sjöström, teol. mag., prost, f.d.
ambassadpredikant, Uppsala
Birgit Stolt, teol. och fil. dr, professor em., Uppsala
Susan Sundback, pol. dr, professor, Åbo
Björn Tjällén, fil. dr, forskare, Bergen
Gunnar Weman, teol. dr, fil. kand., ärkebiskop em.,
Sigtuna
Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund
Göran Åberg, teol. dr, fil. mag., docent, f.d.
högskolelektor, Bankeryd
Lena Maria Olsson, teol. kand., komminister,
Fristad

