

# S|T|K INNEHÅLL 1 2019

## **Ledare**

Samuel Byrskog . . . . . 1

## **Messiahs and Their Messengers**

Matthew V. Novenson . . . . . 3

## **Från folkbildning till fortbildning**

### **Synen på lärande och kyrka i Luleå stifts herdabrev**

Marie Rosenius & Thomas Girmalm. . . . . 17

## **Gustav Vasa och skolans avfolkning**

### **Undervisningens roll i förhandling om traditionell religion under tidig reformationstid i Sverige**

Jakob Evertsson . . . . . 33

## **Kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse**

### **Historiska nedslag från Skåne, Blekinge och Småland under 350 år**

David Gudmundsson . . . . . 53

**Recensioner** . . . . . 66

## **Leif Carlsson, *I väntan på återkomsten: Thessalonikerbrevet***

Håkan Bengtsson . . . . . 66

## **Joel Halldorf, *Gud: Återkomsten***

Martin Wessbrandt. . . . . 67

## **Karin Johannesson, *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus***

Katarina Hallqvist . . . . . 69

## **Francis Jonbäck, *Meningslöst lidande***

Martin Lembke . . . . . 70



# Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Årets första nummer innehåller fyra artiklar – de flesta handlar om kyrklig undervisning – och en rad recensioner. Recensenternas viktiga men ibland bortglömda roll må här noteras som en viktig del av den sakliga diskussion om teologisk och religionsvetenskaplig forskning som *Svensk Teologisk Kvartalskrift* vill förmedla.

Den första artikeln diskuterar ett välbekant nytestamentligt tema, men med en skarp nytolkning av det. Matthew V. Novenson bygger på sin tidigare forskning och sin medverkan vid vår fakultet och behandlar Paulus självbeteckning som Kristi Jesu apostel. Novenson menar att i de paulinska breven betyder ”kristus” (*christós*) alltid Messias – det är inte att betrakta som ett namn – och apostel (*apóstolos*) sändebud. Artikeln är ett bidrag till den pågående diskussionen om Paulus judiskhet. Aposteln till icke-judar var ett sändebud från den judiske Messias.

De två följande artiklarna studerar kyrklig undervisning från olika perspektiv, först vid en tid när skolan skärmades från kyrklig konfession och sedan när den var en given förutsättning för skolans uppgift. Marie Rosenius och Thomas Girmalm frågar efter vilket synsätt på lärande, och därmed också på kyrkan, som framkommer i sex herdabrev från biskopar i Luleå stift under en period med tilltagande avkonfessionalisering. De argumenterar för att kyrkligt lärande gått från folkbildning till fortbildning och att kyrkan numera snarast ses ur ett tjänsteinriktat folkkyrkoperspektiv. Jakob Evertsson intresserar sig för skolans avfolkning vid en tid av övergång från traditionell religion till den lutherska läran och när skolan på ett självklart sätt skulle stå i den nya lärans tjänst och vara den lutherska trons förmedlare. Han pekar på såväl ekonomiskt-materiella som teologiskt-religiösa skäl till oviljan att vid den här tiden sända barn till skolan. I båda artiklarna problematiseras religionens roll i undervisningen på sätt som antyder de

kontextuella och svårbemästrade utmaningarna med att undervisa om det som uppfattas som tillvarons yttersta.

David Gudmundsson är sedan augusti 2018 docent i kyrkohistoria vid teologiska fakulteten i Lund och presenterar här den docentföreläsning han höll i december samma år. Han fokuserar på kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse i södra Sverige, med betoning på ”kyrkohistorisk” samt på ”och” som ett uttryck för både samhörighet och skillnad mellan kyrkohistoria och förkunnelse. Han tar oss med på en färd från Lund och inrättandet av dess universitet och – strax därefter – professuren i biblisk kronologi och kyrkohistoria, via Andreas Hilleströms Karlskrona och Vilhelm Mobergs hembygd, till den gammalkyrkliga fromheten i västligaste Småland, med fokus på hur luthersk fromhet gestaltats och mottagits. Normen bröts stundvis, inte minst av Moberg, och sådana ojämnheter i historiens flöde fångar forskarens intresse. Men det kyrkohistoriska arbetet, menar Gudmundsson, ska undvika normativa teologiska anspråk och redovisa fakta och skapa förståelse för och förtrogenhet med det förgångna.

I en tid när utbildning står högt på den splittrade politiska agendan, och när vårt lärosäte i Lund profilerar det utbildningsvetenskapliga ämnet, visar det här numret av STK att såväl Paulus uppdrag som messianskt sändebud som kyrklig verksamhet från norr till söder, och under tidig reformationstid, innehåller aspekter om att förmedla övertygelser om det vi kallar religion. Läser vi dem tillsammans, särskilt de tre senare, ser vi att när nya mönster för skolans uppgift framträder, vare sig det handlar om att undervisa i kyrklig tro eller inte, eller om att synliggöra normbrytande tendenser i det kyrkohistoriska flödet, eller, om vi så vill, religiösa friskolors vara eller icke-vara, är kyrkan en aktör som tillsammans med sina ledare ånyo finner sig själv i samspelet mellan det som var och det som är. I överförd bemärkelse anar vi genom dessa artiklar att den teologiska fakulteten i Lund och olika konfessionella samfund har förutsättningar att hjälpa varandra att förstå och förverkliga sina olika roller i ett mångreligiöst Sverige. Att undervisa om religion, vid både skola och universitet, är en utmaning lika aktuell som någonsin. ▲

# Messiahs and Their Messengers

MATTHEW V. NOVENSON

---

Matthew V. Novenson is Senior Lecturer in New Testament and Christian Origins at the University of Edinburgh.

matthew.novenson@ed.ac.uk

---

In his early twelfth-century *Book of Sects and Creeds*, the Persian Muslim historian Muhammad al-Shahrastānī gives an account of the Issiyim (or in Arabic, Isawiyya), a sect of eighth-century Persian Jews who followed one Abu Isa Ishaq ibn Yacov of Isfahan.<sup>1</sup> Abu Isa performed signs and wonders and taught an ascetic halakhah. Some Issiyim evidently acclaimed him as the messiah, but according to Shahrastānī, his self-designation was “emissary of the messiah.”<sup>2</sup> (On this slippage between roles, we will have more to say later.) Shahrastānī writes, “Abu Isa claimed that he was the emissary and prophet of the expected messiah, and he believed that the messiah had five emissaries who preceded him one after another.”<sup>3</sup> Shahrastānī writes in Arabic, but Abu Isa’s preferred title “emissary of the messiah” is well known to

---

This article is a revision of my Religious Roots of Europe Annual Lecture for 2018 at Lund University. It retains something of the style of that public lecture format. While in Lund, I received invaluable feedback on my argument from my respondent, Göran Larsson, and from Karin Zetterholm and Magnus Zetterholm. An earlier draft of the piece benefited from critical input from Ryan Schellenberg, Matthew Sharp, and Heidi Wendt. Whatever is good in the article is due in large part to the wisdom of these fine scholars.

1. See Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, 47–92; Aaron W. Hughes, *Shared Identities: Medieval and Modern Imaginings of Judeo-Islam*, Oxford 2017, 62–81.

2. See Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, Oxford 1998, 61–80.

3. English translation as per Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 74.

us in Greek: ἀπόστολος χριστοῦ (*apostolos christou*), a phrase whose earliest occurrence is in 1 Thessalonians (2:7, where, as in Abu Isa's system, it is in the plural: χριστοῦ ἀπόστολοι, *christou apostoloi*).<sup>4</sup> Thereafter we find it in most of the authentic letters of Paul, most of the pseudonymous letters of Paul, and eventually all over the corpus of late antique ecclesiastical literature.<sup>5</sup> Paul himself, however, was innocent of this later Christian usage, and it is worth our enquiring into what he, like Abu Isa after him, was doing by styling himself an ἀπόστολος χριστοῦ.

In many (though certainly not all) cases, it seems to me, the decision to transliterate ancient (especially biblical) words over into English is an abdication of the task of redescription. It is a choice not to try to understand the relevant terms in comparative perspective.<sup>6</sup> Paul's phrase ἀπόστολος χριστοῦ is a parade example. In standard English versions of the Bible, it is rendered "apostle of Christ" (also compare equivalents in other European languages, for example the Luther Bibel's *Apostel Christi*),<sup>7</sup> which has come to sound altogether natural to us but is in fact not a translation at all. This rendering makes both terms sound unique (since neither "apostle" nor "Christ" is used in standard English versions of older biblical or classical texts), when in fact both terms are ancient Greek common nouns: an ἀπόστολος (*apostolos*) is a messenger or emissary (from as far back as Herodotus), and a χριστός (*christos*) is either an ointment or a smeared thing or person (from as far back as Euripides).<sup>8</sup> Paul is, so far as I know, the first writer to join these two words up in just this way, but it is an altogether conventional move that he makes. In Jewish Greek of the early Roman period, an ἀπόστολος χριστοῦ, "messenger of a messiah," is an easily intelligible idea. What is more, I will show, while the title itself is not current prior to Paul nor (outside Christian circles) widely current after Paul, it signifies a social role that is exceedingly well attested in the history of Judaism.

In making this case, I will be thinking with some categories developed by Heidi Wendt in her excellent recent book *At the Temple Gates*.<sup>9</sup> Wendt

---

4. 1 Thess. 2:7: δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι. ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, "We could have been severe, as emissaries of the messiah; but we became babes in your midst."

5. See 1 Thess. 2:7; 1 Cor. 1:1; 2 Cor. 1:1; 11:13; Col. 1:1; Eph. 1:1; 1 Tim. 1:1; 2 Tim. 1:1; Titus 1:1; 1 Pet. 1:1; 2 Pet. 1:1; Jude 17. Cf. Gal. 1:1; 2 Cor. 8:23; Rom. 1:1; 16:7.

6. On this intellectual task, see Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 19–35.

7. See Frederick William Danker (ed.), *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago 2000, s.v. ἀπόστολος and χριστός.

8. See Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek–English Lexicon*, 9th ed., Oxford 1996, s.v. ἀπόστολος and χριστός.

9. Heidi Wendt, *At the Temple Gates: The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire*, Oxford 2016.

herself raises the issue of the prevailing non-comparative approach to Paul's title ἀπόστολος. She writes:

Most scholars take up the language of “apostle” uncritically, neglecting to reconcile it with the assorted titles that self-authorized experts adopted in order to lend an air of exceptionality to their respective roles and services. Therefore, that Paul and other figures mentioned in his epistles were apostles, and not magicians or false prophets, exempts them from the comparative enterprise.<sup>10</sup>

As Wendt shows, we can and should make sense of Paul as a self-authorized religious specialist alongside other Roman-period magicians, prophets, exorcists, and so on. But in addition, I propose, we owe an account of the particular Jewish myths, institutions, offices, and so on, to which Paul appeals by way of justifying his religious expertise. There are, to borrow a phrase from Wendt, numerous “varieties of Judean expertise in the Roman world,” some of which Paul claims for himself and others of which he does not. Of those varieties of Judean expertise that Paul does claim, foremost is the prerogative to speak for and to interpret a superhuman being prominent in some strands of Jewish mythology, namely the messiah.

\*\*\*

Like other Jewish prophets and magicians, Paul invokes, appeals to, and delivers oracles from the god whose temple is in Jerusalem.<sup>11</sup> But unlike (most) other Jewish prophets and magicians, Paul also invokes, appeals to, and delivers oracles from a second, lower deity, the son of that god, who is also the recently deceased and deified man Jesus. This second deity Paul (following a venerable Jewish tradition) calls the messiah, or in Greek: Christ.<sup>12</sup> And while Paul appeals, here and there, to a number of exotic credentials that might win him favour with his audience – for example, he is Hebrew-born, not a proselyte (Phil. 3:5), he is trained in the prestigious school of the Pharisees (Phil. 3:5), he performs thaumaturgy (Rom. 15:18–19) – far and away his most frequent and most earnest claim to expertise is that he has been specially deputized by this second deity, Christ, as his messenger to mortals

---

10. Wendt, *At the Temple Gates*, 187.

11. See Matthew Sharp, *Divination in the Letters of Paul*, University of Edinburgh PhD thesis, 2019; Jennifer Eyl, *Signs, Wonders, and Gifts: Divination in the Letters of Paul*, Oxford 2019.

12. On “Christ” in Paul, see Matthew V. Novenson, *Christ among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford 2012.

not from the tribe of the Jews. Paul's hallmark expertise, the reason he insists that gentiles heed him rather than his competitors, is that he alone has this imprimatur of the deified Christ.<sup>13</sup>

"The good message announced by me is not from a mortal; for I neither received it from a mortal nor was taught it, but [I received it] through a revelation of Jesus Christ" (Gal. 1:11–12). "This is how one should regard us: as assistants of Christ and managers of the mysteries of god" (1 Cor. 4:1). "We bring an embassy on Christ's behalf, as if the god were appealing through us; we beg you on Christ's behalf: be reconciled to the god" (2 Cor. 5:20). "We are the aroma of Christ to the god among those who are being delivered and among those who are perishing" (2 Cor. 2:15). As Christ's assistant, ambassador, and cultic aroma among gentiles, Paul speaks for, or is spoken through by, the heavenly Christ. Paul channels Christ for his gentile auditors, so that his words are Christ's words. "Christ speaks in me" (2 Cor. 13:3). "In the presence of god we speak in Christ" (2 Cor. 12:19). "I speak truth in Christ; I do not lie" (Rom. 9:1). "I Paul urge you through the gentleness and patience of Christ" (2 Cor. 10:1). By what mechanism can Paul deliver these oracles of Christ? Elsewhere he explains, "I indeed have the *pneuma* of god" (1 Cor. 7:40). "I no longer live; rather, Christ lives in me" (Gal. 2:20). And once, citing a prophecy of Isaiah: "*Who has known the mind of the Lord, who will instruct him* [Isa. 40:13]? We have the mind of Christ" (1 Cor. 2:16).

As Christ's messenger to non-Jewish mortals, Paul wants to win and to maintain their obedience to his patron deity, which they prove by declaring their trust (for example, with a cult cry of κύριος Ἰησοῦς [*kyrios Iesous*, 1 Cor. 12:3; Rom. 10:9]) and undergoing ritual immersion in water (Gal. 3:27; 1 Cor. 1:13–17; 12:13; Rom. 6:3–4). To this end, a large part of Paul's religious work is explaining, especially by means of inspired interpretation of sacred writings, the unsavory circumstances surrounding Jesus' death before his apotheosis.<sup>14</sup> For instance, in broad strokes, here: "Christ died for our sins according to the writings; he was buried; and he was raised on the third day according to the writings" (1 Cor. 15:3–4). And, in a demonstration of specialist expertise, here: "Christ bought us out of the curse of the law by becoming a curse for our sake, as it is written: *Cursed is everyone who is hanged on a tree* [Deut. 21:23], so that the blessing of Abraham might come, in Christ Jesus, to the gentiles" (Gal. 3:13–14). By such expert interpretation, Paul makes the messiah's state execution not (as it might seem, *prima*

---

13. On Paul's vocation, see Paula Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle*, New Haven, CT 2017.

14. See Donald Juel, *Messianic Exegesis: Christological Exegesis of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia, PA 1988; Heidi Wendt, "Galatians 3:1 as an Allusion to Textual Prophecy", *Journal of Biblical Literature* 135 (2016), 369–389.



*facie*) a liability but in fact an asset, as here: “Being found in the form of a mortal, he [Christ] humiliated himself, becoming obedient to the point of death, the death of a cross. Therefore the god supremely exalted him and granted him the name above every name” (Phil. 2:7–9). By doing this kind of intellectual work for his gentile audience, Paul performs the social role of a messenger for a messiah. He hitches his wagon to the figure of the deified Christ. His religious expertise is freelance in the sense that he is not on the payroll of any temple or college of priests, but it depends on the notional sponsorship of his patron deity.

\*\*\*

While the title “messenger of the messiah” is relatively rare in the history of Judaism, the social role signified by it is very common, indeed. In fact, it turns out, Jewish messiahs are usually accompanied by messengers (often, though not always, styled prophets) who presume to interpret their respective messiahs for their followers.<sup>15</sup> The space for such a social role is opened up by the normal experience of messianic movements. As I have argued elsewhere, the empirical circumstances of the lives of actual historical messiahs almost always go off-script and thus raise (sometimes glaring) problems of cognitive dissonance for their partisans.<sup>16</sup> How can the messiah be a legal scholar? How can the messiah be a Persian? How can the messiah die an ignominious death? How can the messiah convert to Islam? How can the messiah not know that he is the messiah? How can the messiah come and yet the kingdom of God not come? And so on. When this happens, as it inevitably does, the prophet or messenger of the messiah is there to resolve the cognitive dissonance, to put the faithful at ease, to show (usually by means of specialist exegesis of Jewish sacred writings) that whatever the problem is is in fact the will of the god, that it had to be thus, that nothing can separate the faithful from the messiah. This is a type of freelance religious expertise, but crucially, its performance depends on the presence of a second figure. It is freelance, but not solo. The role of messenger of a messiah is parasitic on the role of messiah. No Christ, no apostle.

We can usefully think of this phenomenon as a subset of prophecy. A prophet speaks on behalf of a god. A messenger for a messiah rationalizes

---

15. See Yonina Talmon, “Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change”, *European Journal of Sociology* 3 (1962), 125–148; John G. Gager, “Messiahs and Their Followers”, in Peter Schäfer & Mark R. Cohen (eds), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden 1998, 37–46.

16. Matthew V. Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford 2017, 187–216.

the career of his messiah with reference to the will of the god. Now, to put the matter in this way is to register a disagreement with certain interpreters who have wanted to drive a wedge between the roles of prophet and apostle, as Giorgio Agamben, for instance, does here:

Each time the prophets announce the coming of the Messiah, the message is always about a time to come, a time not yet present. This is what marks the difference between the prophet and the apostle. The apostle speaks forth from the arrival of the Messiah. At this point prophecy must keep silent, for now prophecy is truly fulfilled. [...] The word passes on to the apostle, to the emissary of the Messiah, whose time is no longer the future, but the present. This is why Paul's technical term for the messianic event is *ho nyn kairos*, "the time of the now"; this is why Paul is an apostle and not a prophet.<sup>17</sup>

There is a grain of truth in Agamben's distinction here, but in the end the distinction does not hold. For one thing, prophets, in fact, frequently (even usually) utter oracles about their respective presents, and for another thing, messianic apostles such as Paul, no matter how present their messiahs, inevitably defer some messianic prerogatives to the future, as Paul does, for instance, with the *parousia* of Jesus. It is right, therefore, to think of the messenger for a messiah as a certain kind of prophet.

The phenomenon I am describing, wherein a messenger for a messiah rationalizes the career of his messiah with reference to the will of the god, is richly attested in Jewish sources from the Hebrew Bible onward. We find it already in 1 Samuel when the narrator has the god repent of making Saul king (1 Sam. 15:11) and send the prophet Samuel to anoint David in his place (1 Sam. 16). The narrator, through the character of the prophet, deposes Saul from the office of messiah (despite Saul's having been chosen by the god) and crowns David in his place (despite David's being a usurper).<sup>18</sup> When Second Isaiah does likewise by uttering a divine endorsement of the Achaemenid Persian king Cyrus II, it seems more shocking on account of the latter's being a gentile, but it is the same kind of literary divination: "Thus says Yhwh to his anointed [*messiah*], to Cyrus, whose right hand I have grasped, to subdue nations before him and ungird the loins of kings, to open doors before him that gates may not be closed" (Isa. 45:1). And when, in due course, the Persian imperial administration appointed Zerubbabel

---

17. Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, CA 2005, 61.

18. See Novenson, *Grammar of Messianism*, 104–113.

ben Shealtiel as governor of the province of Yehud, the prophet Zechariah did likewise for him:

Thus says Yhwh of hosts: Behold, the man whose name is Tzemah [branch, or scion]: for he shall grow up in his place, and he shall build the temple of Yhwh. It is he who shall build the temple of Yhwh, and shall bear royal honor, and shall sit and rule upon his throne. (Zech. 6:12–13)

All of these biblical prophets rationalize the careers of their respective messiahs with reference to the will of the god.<sup>19</sup>

And as with biblical prophets and messiahs, so with their later counterparts. Consider several examples from the Roman period. Herod the Great, whom the Gospel of Matthew portrays as a false messiah (ψευδόχριστος, *pseudochristos*) and the Slavonic Josephus as a plausible messiah, very probably had court prophets of his own, but according to Josephus, his chief ἀπόστολος was the historian Nicolaus of Damascus, who, for instance, rationalized Herod's displacement of the Hasmoneans by claiming (falsely but unfalsifiably) that he was descended from Judean royals exiled to Babylon centuries before.<sup>20</sup> (According to the third-century chronographer Julius Africanus, Herod helped Nicolaus's claim along by preemptively burning the Judean archives, thus depriving his critics of access to counterevidence.)<sup>21</sup>

The case of Shimon bar Kosiba, also known as Bar Kokhba, the leader of the Jewish revolt under Hadrian, is complicated by the fact that most of the literary record comes from the hands of the rabbis centuries later. In that record, however, Bar Kosiba is portrayed as having for his apostle no less a personage than Rabbi Akiba. Thus in the famous scene in Yerushalmi Taanit: "R. Akiba used to expound, *A star [kokav] goes forth from Jacob* [Num. 24:17], 'Koziba goes forth from Jacob.' When R. Akiba saw Bar Koziba, he said, 'This is the king messiah.'<sup>22</sup> In the rabbinic story (though not in historical fact, in my view), R. Akiba stands by to interpret Bar Kosiba's messianic vocation to the people of Israel.<sup>23</sup> Also in connection with

---

19. On the examples of Cyrus and Zerubbabel, see Joachim Schaper, "The Persian Period", in Markus Bockmuehl & James Carleton Paget (eds), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 3–14.

20. Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 14.9.

21. Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1.7.13. See further Sean Freyne, "The Herodian Period", in Markus Bockmuehl & James Carleton Paget (eds), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 29–43.

22. Yerushalmi Taanit 4:8/27.

23. See Peter Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, 65–121; Matthew V. Novenson, "Why Does R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as

Bar Kosiba, there is a speculative but plausible argument that whoever came up with the rabbinic doctrine of the dying messiah ben Joseph did so as a *post hoc* prophetic interpretation of Bar Kosiba's messianic career.<sup>24</sup>

Meanwhile, in a more prosaic strand of rabbinic messiah legend, there are stories in which the tanna Rabbi Hiyya stands by to interpret the messianic vocation of Rabbi Judah the Patriarch, codifier of the Mishnah and head of the Jewish community in Palestine under the Antonines and Severans. In one account in Yerushalmi Shabbat, R. Judah suffers an injury and blames himself on account of a sin of omission, citing Ps. 32:10: *Many are the sufferings of the wicked*. Against this interpretation, however, "R. Hiyya said to him, 'These things happened to you on our account, for so it is written: *The breath of our nostrils, the anointed of the Lord, was caught for their corrupt deeds* [Lam. 4:20]'.<sup>25</sup> R. Hiyya interprets the travails of R. Judah (who, significantly, according to the Talmud, is a descendant of David) as evidence of his fitting the scriptural profile of the messiah.<sup>26</sup>

\*\*\*

By far the most famous of these Jewish apostles, excepting or perhaps even including Paul, is Nathan of Gaza, the Palestinian prophet who staked his vocation on the messianic career of Sabbatai Zvi, the messiah from Izmir who achieved *tikkun olam* by committing apostasy.<sup>27</sup> When in 1666 the messiah Sabbatai Zvi, imprisoned by sultan Mehmed IV in Adrianople, converted to Islam on pain of death, his followers had a crisis thrust upon them. Some concluded, reasonably enough, that Zvi must not have been the messiah after all, but others persevered in the faith through the magic of hermeneutics. In the early days after Zvi's conversion there were several interpretations on offer, as a contemporary account by Rabbi Yakov Sasportas explains:

One school holds that Shabtai Zvi did not change his religion [but] has been libelled. [They say that] this is what actually happened: Shabtai Zvi went to the king singing hymns and without a sword, as was

---

Messiah?", *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009), 551–572.

24. See especially Joseph Heinemann, "The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim", *Harvard Theological Review* 68 (1975), 1–15.

25. Yerushalmi Shabbat 16:1 (15c).

26. See Novenson, *Grammar of Messianism*, 96–104. On the social and political context for such stories about the patriarch and exilarch, see David Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994.

27. The definitive treatment is Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*, Princeton, NJ 1973.

prophesied. When the kind beheld him, he embraced him and kissed him. He set the crown of the kingdom upon his head, as was prophesied, and wound a green scarf about it. One who caught a glimpse of this thought he had converted to Islam. [...] A second school holds that if he converted, there is a deep purpose in it: that he wished to explore all the treasures of the king of Turkey and his ancestors, so that when his kingdom came to be, he would be expert in all the ways of kingship. A third school has it that there are numberless secrets [involved] in his conversion. God has ordered it. Shabtai Zvi must go into the world of the shards [*qelippot*] to subdue them. Therefore he has dressed himself in them. A fourth school says simply that if he converted, it was not he himself, but a shadow. He himself rose into the sky and has disappeared.<sup>28</sup>

Nathan of Gaza, who had acclaimed Sabbatai Zvi as messiah and accompanied him in the years before his apostasy, adopted the third, kabbalistic interpretation, which subsequently carried the day and became the official Sabbatean position: Zvi did indeed commit apostasy, because in the wisdom of God it was necessary that he should do so. By committing apostasy, the messiah descended into hell, into the realm of the *qelippot* (the shards or husks in kabbalistic cosmology), because otherwise there could be no harrowing of hell, no *tikkun olam*, no deliverance from evil. If this interpretation seems strained, well, it did so to some of Zvi's own followers, too. But Nathan of Gaza wrote letters, epistles, encouraging and exhorting them to stand firm and await Zvi's final vindication, as, for instance, here:

The reason for all this cannot be revealed, and certainly cannot be written except for those who have entered the Field [of the Shekinah] and ascended and returned, and soon everything will be revealed, with God's help, nor is the time spoken of at all distant but a near time, with God's help, and he who is patient will attain it. Therefore, my brother and all who are companions in the full faith of Israel, who await and expect and tremble at these words, be strong and of good courage.<sup>29</sup>

Like Paul before him, Nathan of Gaza was not a messiah, but he attached himself to a messiah, even (nay, especially) after that messiah's apparent failure, and by ingenious specialist interpretation of scripture (and, in Nathan's

---

28. As cited in Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 161.

29. As cited in Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 161.

case, of kabbalah) enabled the movement to survive catastrophe.<sup>30</sup> Also like Paul before him, Nathan of Gaza received his gospel through a revelation of the messiah. In a letter from circa 1673, he recounts:

Having locked myself in holiness and purity in a separate room and completed the morning prayer under many tears, the spirit came over me, my hair stood on end, my knees shook, and I saw the Merkabah, and I saw visions of God all day and all night, and I was vouchsafed true prophecy like any other prophet, as the voice spoke to me and began with the words: *Thus says the Lord*. And with utmost clarity my heart perceived towards whom my prophecy was directed [viz. Sabbatai Zvi], and until this day I have never yet had so great a vision, but it remained hidden in my heart until the redeemer revealed himself in Gaza and proclaimed himself the messiah; only then did the angel permit me to proclaim what I had seen.<sup>31</sup>

In the wake of his revelation, as we have noted above, Nathan of Gaza became *the* preeminent apostle of Sabbatai Zvi, but like Paul with Jesus, he was occupying an established social role, and consequently had counterparts and competitors (other apostles, super-apostles, false apostles, and so on).<sup>32</sup> As Leib ben Ozer, a mainstream, non-Sabbatean rabbi from Amsterdam wrote in a contemporary account:

Wherever you went you heard nothing but that Mr. So-and-so had become a prophet and that Miss So-and-so had become a prophetess; and here there was a company of prophets, some prophesying in one way and others in another way, but the sum of the matter was always that Shabtai Zvi was the messiah and our righteous redeemer.<sup>33</sup>

This is an apt summary of my point in this essay: Where there is a messiah, there will always be a Mr. or Ms. So-and-so to be his apostle.

\*\*\*

---

30. On the parallels, see W. D. Davies, "From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976), 529–558; Joel Marcus, "The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad", *New Testament Studies* 47 (2001), 381–401.

31. As cited in Scholem, *Sabbatai Sevi*, 204–205.

32. See Gal. 2:9; 1 Cor. 9:5; 2 Cor. 11:5, 13; 12:11.

33. Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 157.

I have argued that this social role is a type of Jewish religious expertise. Now, this is in the nature of the case, inasmuch as “messiah” or “anointed” is a specifically Jewish idiom for divinely sanctioned authority.<sup>34</sup> But there is of course other, wider comparative evidence from the ancient Mediterranean: other instances of freelance religious expertise attached not just to the power of an ancient god but to the reputation of an exceptionally great (even divine) man. In the case of ideologues or propagandists writing in support of sitting rulers – Second Isaiah for Cyrus of Persia, Zechariah for Zerubbabel, Nicolaus of Damascus for Herod the Great – we might usefully compare the great Augustan poets, for instance, Virgil’s *Fourth Eclogue* or Horace’s *Carmen Saeculare*, or, from Christian late antiquity, Eusebius’s *Life of Constantine*. The case of Paul and Jesus is of course different inasmuch as Jesus never was a sitting ruler, and in any case, by the time Paul became a messenger for him, he (Jesus) was already dead and deified. Hence, unlike Nathan of Gaza with Sabbatai Zvi, Paul did not steer the messianic career of Jesus in real time; he only interpreted it *ex post facto*.<sup>35</sup> By virtue of his having died and been deified, Jesus, as the messiah, effectively functions as a god in Paul’s freelance religious enterprise: He is invoked, channeled, praised in song, celebrated in ritual meals, and so on. And yet the name god, θεός (*theos*), Paul himself reserves for the god resident in Jerusalem, the father of the messiah Jesus.<sup>36</sup>

In comparative perspective, Christ is for Paul something like a cult manifestation of or proxy for the god of Abraham. Christ is, Paul says, the εἰκὼν τοῦ θεοῦ (*eikon tou theou*), the image of the god (2 Cor. 4:4), a claim with parallels elsewhere in ancient Jewish messianism and merkabah mysticism.<sup>37</sup> Here, by way of comparison, we might recall another famous freelance religious expert, Alexander of Abonoteichus, about whom most of what we know comes from the satirical portrait of Lucian of Samosata.<sup>38</sup> Alexander

34. See Novenson, *Grammar of Messianism*, 263–276.

35. See Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, 295–296: “Nathan represents a most unusual collection of character traits. If the expression be permitted, he was at once the John the Baptist and the Paul of the new Messiah, surely a very remarkable figure. He had all the qualities which one misses in Sabbatai Zvi: tireless activity, originality of theological thought, and abundant productive power and literary ability. He proclaims the Messiah and blazes the trail for him, and at the same time he is by far the most influential theologian of the movement.”

36. See Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003, 79–153.

37. See Gedaliahu G. Stroumsa, “Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ”, *Harvard Theological Review* 76 (1983), 269–288; Markus Bockmuehl, “The Form of God (Phil. 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, *Journal of Theological Studies* 48 (1997), 1–23.

38. See Andreas Bendlin, “On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and Their Literary Representations in the Time of the Second Sophistic”, in John A. North &

operated an oracle of Asclepius in his native Paphlagonia, but his was not a conventional Asclepeion. Alexander mediated messages from the snake god Glycon, who he said was an εἰκών (*eikon*) or a cult manifestation of Asclepius. Lucian writes:

[The god] was called Glycon in consequence of a divine behest in metre; for Alexander proclaimed, “Glycon am I, the grandson of Zeus, bright beacon to mortals [Εἶμι Γλύκων, τρίτον αἶμα Διός, φάος ἀνθρώποισιν]!” When it was time to carry out the purpose for which the whole scheme had been concocted [...] Alexander announced to all comers that the god would make prophecies, and named a date for it in advance.<sup>39</sup>

While one could visit an Asclepeion at Athens, Epidaurus, Kos, Pharos, Pergamon, Rome, and elsewhere, one could only receive an oracle from Glycon at Alexander’s shrine in Paphlagonia. He had a monopoly on access to this cult deity. He was the apostle of Glycon, so to speak. Glycon, however, was not a human being of recent memory, so at this point the analogy with Paul’s Christ breaks down. (Closer in this respect is, for instance, the cult of the deified philosopher Apollonius established at Tyana by the emperor Caracalla, but then priests of that cult were not freelancers.)

Closest of all (because they practice the same variety of Judean expertise) are the cases of R. Akiba with Bar Kokhba, or R. Hiyya with R. Judah the Patriarch, or Nathan of Gaza with Sabbatai Zvi. In a brilliant essay on this theme, Jacob Taubes wrote:

The only movements to continue are those where the life of the Messiah is interpreted, where outrage upon normal Messianic expectation – death or apostasy – is “interpreted” for the community of “believers.” It is the interpretation that makes the messianic music. The Messiah is merely the theme of a symphony written by bold spirits like Paul of Tarsus and Nathan of Gaza.<sup>40</sup>

---

Simon R.F. Price (eds), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 2011, 175–250, especially 232–241.

39. Lucian, *Alexander*, 18–19. Translation by Austin Morris Harmon in *Lucian*, vol. 4, Cambridge 1925.

40. Jacob Taubes, “The Price of Messianism”, in Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York 1992, 554. See also his virtuoso interpretation of the apostle in Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford, CA 2004.



Taubes thought that the cases of Paul and Nathan of Gaza were exceptions, that Jewish messiahs normally go uninterpreted. I would say that Paul and Nathan of Gaza are perhaps the cleverest, most persistent, best attested examples, but that the social role of messenger for a messiah is actually commonplace, indeed, that we find it virtually everywhere we find a messiah. And that is because messiahs become messiahs *in interpretation*; that is where “the messianic music,” to borrow Taubes’s phrase, happens.

And this, in turn, helps to explain (although we would need more time to consider it properly) why, as I noted at the beginning of this lecture with reference to Abu Isa, we find in the historical record a number of messiahs who apparently *started out as* or *were also* messengers for the messiah. As Harris Lenowitz puts it, “it is often the case [...] that those who prophesy the coming of messiahs turn out to be the messiahs they have prophesied.”<sup>41</sup> Abu Isa said that he was the fifth and final emissary of the messiah, but his followers concluded that he himself was the messiah. There is a well known and analogous puzzle in the case of Jesus of Nazareth, who in the logia attributed to him prophesies the coming of the son of man (in the third person) but whose followers identified him as that son of man.<sup>42</sup> Hence he is *both* prophet *and* messiah, or perhaps *first* prophet *then* messiah, in keeping with the powerful social logic we have sketched here. (Indeed, in a strange, modern twist, there is good archival evidence that Gershom Scholem, the greatest twentieth-century scholar of Jewish messianism and especially Sabateanism, at one point thought that he himself might be the messiah.)<sup>43</sup> Because messiahs become messiahs in interpretation, sometimes the interpreter, the prophet or apostle, finds himself sliding into the role of messiah, or having that role thrust upon him by the zealous faithful. But even in the more numerous cases where the roles remain distinct, apostles need their messiahs and, no less so, messiahs their apostles. ▲

#### SUMMARY

Paul’s frequent self-designation *apostolos christou lesou* is one of those phrases we take for granted by transliterating, “apostle of Christ Jesus.” But *christos*, of course, means messiah, and *apostolos* is an old Greek political term meaning envoy or emissary. Paul styles himself an emissary for the messiah, which is in fact a kind of social type in the history of Judaism:

---

41. Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 20.

42. The literature on this puzzle is vast. See now the essays collected in Benjamin E. Reynolds (ed.), *The Son of Man Problem: Critical Readings*, London 2018.

43. See Michael Brenner, “From Self-Declared Messiah to Scholar of Messianism”, *Jewish Social Studies* 3 (1996), 177–182, and Scholem’s papers published in Anthony David Skinner (ed.), *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, Cambridge 2007.

the contemporary partisan of a messiah who interprets and propagandizes for him in literary form. Like Zechariah with Zerubbabel, Nicolaus of Damascus with Herod the Great, R. Akiba (according to legend) with Shimon bar Kosiba, and Nathan of Gaza with Sabbetai Zevi, Paul made his mark as a literary surrogate for a man whom he regarded as the messiah. This article examines the social role of the emissary for a messiah in the history of Judaism from antiquity to the early modern period.

# Från folkbildning till fortbildning

## *Synen på lärande och kyrka i Luleå stifts herdebrev*

MARIE ROSENIUS & THOMAS GIRMALM

---

Marie Rosenius är Polin-forskare i praktisk teologi vid Åbo akademi.

Thomas Girmalm är lektor i teologi vid Umeå universitet.

marie.rosenius@abo.fi – thomas.girmalm@umu.se

---

### **Inledning**

Forskning inom ecklesiologi har ofta kommit att integreras med andra ämnen inom kyrkovetenskapen såsom ekumenik, liturgik och diakonik. Där emot har sammanförandet av perspektiv inom ecklesiologi och pedagogik, åtminstone i Sverige, inte varit så omfattande. Föreliggande artikel aktualiserar i övergripande tematisk mening relevansen av ett sådant sammanförande.

I *Den sorglöst försumliga kyrkan* argumenterar Jørgen Straarup och Mayvor Ekberg för att Svenska kyrkan under 1900-talet har ”försummat att se om sitt hus”, vilket de menar ”kan uttryckas i termer av otillräckligt ledarskap, eller – om man tror att kyrkans ledare gjort så gott de kunnat – i termer av kyrkan som offer för utvecklingen”.<sup>1</sup> Straarups och Ekbergs argumentation handlar om att en avkonfessionalisering av skolan har lett till en förlust av religiöst språk hos ”Sveriges folk”. Som stöd för påståendet hänvisar de till ett insamlat empiriskt material från en svenskkyrklig församling i Luleå stift. De menar vidare att denna utveckling hade kunnat undvikas om Svenska kyrkan tidigt kontrat skolans avkonfessionalisering med

---

1. Jørgen Straarup & Mayvor Ekberg, *Den sorglöst försumliga kyrkan: Belyst norrifrån*, Skellefteå 2012, 9.

etablerandet av egen dopundervisning. Enligt Straarup och Ekberg kom dock detta inte att ske på grund av otillräckligt ledarskap i Svenska kyrkan under 1900-talet.<sup>2</sup>

Föreliggande artikel vill, i förhållande till Straarups och Ekbergs argumentation, tillföra några aspekter relaterade till den tematik som de medger att de inte behandlar, nämligen ”handlingsutrymmet för biskopar, stift och kyrkomöten”.<sup>3</sup> Problemformuleringen är: Vilka synsätt på lärande kommunieras, direkt eller indirekt, i Luleå stifts herdabrev och vilka ecklesiologier kan utläsas genom dessa synsätt? Det övergripande syftet är att tillföra ett ecklesiologiskt perspektiv på Straarups och Ekbergs resultat och på så sätt bidra till en mer komplett bild.

Det material som analyseras är samtliga herdabrev i Luleå stift, det vill säga skrifter som Luleå stifts biskopar författat vid deras tillträde, eller i ett fall, vid avslutandet av biskopstjänsten. Det hade, med hänseende till artikelns tematik, varit möjligt att bredda analysmaterialet avsevärt genom att exempelvis också behandla biskoparnas doktorsavhandlingar,<sup>4</sup> eller av biskoparna författade skrifter med pedagogisk tematik. Biskop Olof Bergqvist (1862–1940) författade exempelvis ”Folkundervisningen i Sveriges finnbygd” och *Förslag till omorganisation af lapplands-skoleväsendet*.<sup>5</sup> Biskoparna Bengt Jonzon (1888–1967) och Stig Hellsten (1913–1999) var bland annat medförfattare till konfirmandböcker,<sup>6</sup> och Ivar Hylander (1900–1982) kom (visserligen före sin tid som biskop) i artikelform att kritiskt belysa den samtida prästutbildningen.<sup>7</sup> Vi har dock valt att avgränsa studien till en analys av herdabrev då de är (1) ett unikt material som specifikt relaterar till kyrkans ledarskap och (2) primärkällor som möjliggör närläsning av ecklesiologiska förändringar indirekt uttryckta genom synsätt på lärande och undervisning.

Det ska, i anslutning till de ovan angivna punkterna, poängteras att fokus i studiens analys inte är biskoparna som personer utan de texter som utgörs

2. Straarup & Ekberg, *Den sorglöst försumliga kyrkan*, 9–10. På s. 10 anføres en figur som ger en översikt över bokens argumentation.

3. Straarup & Ekberg, *Den sorglöst försumliga kyrkan*, 9.

4. Bland de studerade herdabrevens författare har majoriteten disputerat i något teologiskt ämne. Biskoparnas doktorsavhandlingar är: Bengt Jonzon, *Studier i Pavao Ruotsalainens fromhet: Med särskild hänsyn till frälsningsvissheten*, Uppsala 1935; Ivar Hylander, *Der literarische Samuel–Saul-Komplex traditions-geschichtlich untersucht*, Uppsala 1932; Stig Hellsten, *Kyrklig och radikal äktenskapsuppfattning i striden kring C.J.L. Almqvists ”Det går an”*, Uppsala 1951; Olaus Brännström, *Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*, Uppsala 1962.

5. Olof Bergqvist, ”Folkundervisningen i Sveriges finnbygd”, *Det nya Sverige* 1:2 (1907), 121–136; Olof Bergqvist, *Förslag till omorganisation af lapplands-skoleväsendet*, Luleå 1909.

6. Bengt Jonzon & Olle Nystedt (red.), *Konfirmandboken*, Stockholm 1920; Yngve Brilioth, Bengt Jonzon & Torsten Ysander, *Konfirmationsundervisningen: Grundplan utarbetad på uppdrag av biskopsmötet*, Stockholm 1942; Stig Hellsten, *Konfirmandbok*, Stockholm 1955.

7. Ivar Hylander, ”Kritiska punkter i vår prästutbildning”, *Ny kyrklig tidskrift* 7 (1938), 87–96, 144–152.

av herdabreven, det vill säga herdabreven i sig och vad dessa texter explicit och implicit kommunicerar över tid.

## Herdabreven i Luleå stift

Från Luleå stifts bildande 1904 har det hittills utgivits sex herdabrev författade av stiftets biskopar, varav det senaste 2002. Två av Luleå stifts tidigare biskopar har inte författat något herdabrev. Det gäller Gunnar Weman (f. 1932), som var biskop 1986–1993, samt Hans Stiglund (f. 1955) som tillträdde 2002 och efterträddes 2018 av Åsa Nyström (f. 1960). Herdabreven som utgör material för artikeln sträcker sig därför över ett 98-årigt tidsspänn.

Det finns tidigare forskning om herdabreven i Luleå stift,<sup>8</sup> dock inte någon studie som mer specifikt behandlar kyrkosyn i relation till biskoparnas syn på lärande. Vidare föreligger det ingen allmänt etablerad definition av herdabrev som genre.<sup>9</sup> Det går dock att ange några gemensamma nämnare för samtliga herdabrev i Luleå stift. Brevet är adresserade till stiftets präster eller stiftet i stort, i ett fall också specifikt till läroverkslärare. De inleds

---

8. Tidigare forskning som anknyter till frågor om kyrkosynen eller synen på lärande i herdabreven i Luleå stift är inte omfattande. Mayvor Ekberg har i sin doktorsavhandling studerat Luleå stifts möte med moderniteten och behandlar både Olof Bergqvists och Bengt Jonzons herdabrev. Ekberg uppmärksammar Jonzons aktualisering av kyrkan som Kristi kropp i motsats till en spiritualisering av kyrkan. Mayvor Ekberg, *Se människan: En studie av Luleå stifts möte med den moderna kulturen under 1900-talets första hälft*, Skellefteå 2004, 123. Ekberg uppmärksammar också Jonzons skildring av människors okunnighet om kristendomens mening (s. 173). Göran Lundstedts doktorsavhandling i kyrkovetenskap avgränsas till tiden 1953–2000 och behandlar motiveringen av kyrklig demokrati i Hellstens herdabrev. Göran Lundstedt, *Biskopsämbetet och demokratin: Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del*, Skellefteå 2006, 80–82. Gunnar Weman författade inte något herdabrev till Luleå stift, men kom själv att bedriva forskning om herdabrev i sin doktorsavhandling, där han behandlar dem som ett liturgihistoriskt primärmaterial. Gunnar Weman, *Nutida gudstjänst och medeltida kyrkorum: Förhållandet mellan det sena 1900-talets liturgireform och det medeltida gudstjänstrummet i Svenska kyrkan*, Skellefteå 2006, 107. Jonzon omnämns av Weman som en biskop som tog upp kritiken mot det som i Luleå stift kallades katoliserande tendenser i gudstjänstlivet (s. 112). Även Hellstens herdabrev behandlas, och då med hänseende till dess huvudärende om förhållandet mellan präst och lekman (s. 137). Tore Furberg beskriver, med utgångspunkt i Jonzons herdabrev, den senares lojalitetsförklaring till Nathan Söderbloms evangeliska katolicitet. Tore Furberg, *Ett ekumeniskt tecken: Svenska kyrkans biskopsämbete i mission och ekumenik under första hälften av 1900-talet*, Uppsala 2004, 183. Med hänseende till föreliggande undersöknings tematisering om herdabrev i ett specifikt svenskkyrkligt stift, huvudsakligen under 1900-talet, föreligger en liknande avgränsning i Jan-Olof Aggedals studie om biskopar i Lunds stift. Jan-Olof Aggedal, ”Lunds stifts biskopar under 1900-talet och deras syn på samhället speglat genom herdabreven”, i Jan-Olof Aggedal & Bertil Nilsson, *Lundabiskopar och deras omvärld: Studier av 1100-talet och 1900-talet*, Lund 2006, 71–157.

9. Utifrån en historisk genomgång av genren herdabrev presenterar Göran Lundstedt en egen definition av herdabrev som ”en offentlig, tryckt skrift, där biskopen under åberopande av sitt ämbete vänder sig till prästerna och andra adressater i sitt stift, i för biskopen angelägna frågor”. Lundstedt, *Biskopsämbetet och demokratin*, 73. Denna definition kan också fungera på herdabreven som studeras i föreliggande undersökning.

med en hälsning och, om brevet skrivs i anslutning till tillträdet, också oftast med en längre eller kortare presentation av biskopens väg till tjänsten. Herdabreven innehåller huvudsakligen resonemang om aktuella frågor som biskopen finner lämpliga att ta upp. Dessa resonemang har ibland en undervisande karaktär där det förekommer konkreta uppmaningar för arbetet inom stiftet.

### **Olof Bergqvist – Herdabref till prästerskapet och läroverkslärarna i Luleå stift**

Det herdabrev som författades av det nybildade Luleå stifts förste biskop, Olof Bergqvist, utmärker sig genom att till skillnad från de senare herdabreven adressera såväl prästerskapet som läroverkslärarna i Luleå stift, vilka också tituleras ”ämbetsbröder på kyrkans och skolans område”.<sup>10</sup> Ett uttryck för kyrkans bildande samhällsfunktion gör sig tydlig i herdabrevets framhållande av att prästen ska vara ”ledare” och måste ”besitta en bildning”.<sup>11</sup> I linje med församlingsprästernas angivna funktion som bildade ledare i kyrka och samhälle framstår det informativa och koncist hållna herdabrevet på tjugo tätskrivna sidor närmast som ett medel för styrning av prästerskapet, då det anger lämpliga egenskaper och förhållningssätt för prästerskapet meddelade av biskopen i aktuella frågor.

Bergqvist beskriver kyrkans arbete i Luleå stift med termerna ”det andliga odlingsarbetet”, vilket ger en indikation om hur han ser på kyrkans uppdrag. Det framträder också i hans uttryckliga ambition att utveckla folkundervisningen. I linje med förståelsen av kyrkan som folkbildande konstaterar han att stiftet innefattar många olika religiösa riktningar och att prästen genom att visa tålmod kan få många tillfällen att ”öfva inflytande på dem till större upplysning och öfvervinnande af allehanda ensidigheter och trångbröstade uppfattningar”.<sup>12</sup> Det blir härigenom tydligt att Bergqvist företräder en hierarkisk syn på undervisning i form av kunskapsförmedling (vilket också förstärks av det allmänt patriarkala anslaget i texten), samt att biskopen och prästerskapet i deras uppgift som präster har en upplysande samhällsfunktion.

När herdabrevet gavs ut var relationen mellan kyrka och skola fortfarande tät. Bergqvist argumenterar för att denna koppling ska bestå och som garant för detta ser han ett bevarat statskyrkosystem. Kyrkans ställning som statskyrka innebär samtidigt en särskild ställning i samhället och vad det gäller ungdomens uppfostran menar Bergqvist att kyrkan därigenom kan

10. Olof Bergqvist, *Herdabref till prästerskapet och läroverkslärarna i Luleå stift*, Luleå 1904, 20.

11. Bergqvist, *Herdabref*, 10.

12. Bergqvist, *Herdabref*, 18.

nå de unga med kristligt inflytande och att kyrkan därigenom vinner anknytningspunkter för en fortsatt undervisning i Guds ord. Att avlägsna kristendomsundervisningen från skolan uppfattar han som ett ödesdigert steg, det vore enligt Bergqvist att ”prisgifva ungdomen åt hedendom”. Däremot menar han att undervisningen kan behöva reformeras, vilket han ser som en gemensam angelägenhet för alla kristendomens vänner.<sup>13</sup>

När Bergqvist sände ut sitt herdabrev år 1904 pågick en intensiv debatt om bibelns sanning, vilken hade kommit att sättas i fråga genom den framväxande historisk-kritiska bibelforskningen. Det är tydligt att Bergqvist är uppdaterad i vad som debatteras inom den samtida teologin med hänseende till bibelkritiken och den vetenskapliga teologins metoder. Såsom huvudregel i förhållande till den vetenskapliga forskningen betonar Bergqvist att kyrkan inte ska ställa sig avvisande till den. Han ser nämligen den fria forskningen som en frukt av reformationens principer.<sup>14</sup>

Angående prästutbildningen betonar Bergqvist de krav som ställs på sin samtids präster. Han nämner behovet av förmåga till samtidsanalys: ”att han [prästen] känner sin tid och hvad som rör sig i henne.” Prästen måste också, enligt Bergqvist, inneha en bildning som ställer honom långt fram i ledet av samtidens bildade människor, vilket ses som särskilt viktigt utifrån prästens funktion som ledare. Prästutbildningen är därför viktig, men han nämner samtidigt att den verkligen ska motsvara kandidatens behov utan att utbildningstiden blir alltför lång.<sup>15</sup>

Bergqvist vänder sig även till läroverkslärarna inom Luleå stift. Han påminner om sin uppgift som eforus (högste tillsyningsman) för läroverken och att kontakterna med lärarna kommer att vara viktig, men nämner också att biskopens roll i läroverken kan komma att minska. Han menar att läroverkens och dess lärares ”kulturuppgift” är stor och betydelsefull, då läroverken fostrar de personer som i framtiden kommer att tjäna samhället och påverka samhällsutvecklingen.<sup>16</sup> Brevet vittnar om att Bergqvist skrev stycket till läroverkslärarna i en brytningstid där biskopens roll i läroverken snart skulle minska och inriktningen på studierna förändras. Brevet utgör i förhållande till biskoparnas roll i skolan ett tidsdokument, då det sammanfaller med en avgörande förändring av läroverkens inriktning.<sup>17</sup> Det blir

13. Bergqvist, *Herdabref*, 6.

14. Bergqvist, *Herdabref*, 6.

15. Bergqvist, *Herdabref*, 10–11.

16. Bergqvist, *Herdabref*, 19.

17. 1905 års läroverksstadga innebar en brytning med den tidigare kyrkligt-konfessionellt orienterade skolan. Året innan kom domkapiteln att förlora sitt egentliga inflytande över läroverken, då de ställdes under statlig nationell ledning. Rune Larsson, ”Religionsundervisningen i svensk skola – en historisk exposé”, i Hanna Zipernovszky & Caroline Gustavsson (red.), *Religionspedagogiska reflektioner: Skriven av och för Rune Larsson*

tydligt att kyrkan i Bergqvists herdabrev framställs som en bildnings- och lärandeorganisation.

### **Bengt Jonzon – Herdabrev till Luleå stift**

Luleå stifts andre biskop Bengt Jonzons herdabrev från 1938 adresserar inte läroverkslärarna specifikt. Även om domkapitlens ansvar för skolfrågor upphörde helt först vid 1950-talets slut,<sup>18</sup> kan förändringarna anas i Jonzons herdabrev. Förutom till ”medtjänare i Ordets heliga ämbete” riktar sig brevet i mer allmänna termer också till ”alla övriga medarbetare”.<sup>19</sup> Jonzons herdabrev är huvudsakligen en teologisk text riktad direkt till Luleå stifts medarbetare för deras bildning och det innehåller ingående teologiska resonemang. I en del av brevet infogar han ett slags kommentar till Luthers stora utläggning av Galaterbrevet.<sup>20</sup> Härigenom skriver Jonzon in sig i det norrländska fromhethistoriska sammanhanget. I det område som avskilts som Luleå stift var *Stora Galaterbrevskomentaren* sedan början av 1800-talet en känd text som inverkat starkt på den lokala fromheten, särskilt inom lågkyrkliga grupper.<sup>21</sup>

Jonzon anknyter till företeelser han finner problematiska i kyrka och samhälle. Han konstaterar exempelvis att folklivet i stor utsträckning är ”fullständigt förvärldsligt”.<sup>22</sup> Jonzon slår också fast att det inte är konstigt att människor mister förtroendet för kristendomen och dess företrädare då evangeliets talan förs av ”en mångfaldigt splittrad svensk kristenhet”.<sup>23</sup> Ett annat exempel är hans konstaterande att det inte bara i samhället i stort, utan också i kyrkans egna led, råder en oklarhet om kyrkans och prästens uppgift, och att nästan vad som helst kan förekomma i Svenska kyrkans predikstol, såsom religiösa, religionshistoriska eller psykologiska kåserier.<sup>24</sup> Hans uppmaning blir, utifrån det tecknade scenariot, att prästen ska förkunna Guds ord så som det är oss givet i den heliga skrift.<sup>25</sup> Jonzon avrundar sitt herdabrev med en deklaration där han betygar att han i förtröstan på Gud viger sina krafter och den tid Gud vill ge honom till prästernas och

---

*inför hans 75-årsdag*, Umeå 2009, 78.

18. Larsson, ”Religionsundervisningen i svensk skola”, 78.

19. Bengt Jonzon, *Herdabrev till Luleå stift*, Stockholm 1938, 6.

20. Jonzon, *Herdabrev*, 66–94. Stycket benämns ”Nyckeln till Skriften: Tillika en vandring genom Luthers utläggning av Galaterbrevet”.

21. Se vidare Daniel Lindmark, *Puritanismen och lättsinnet: Fem föredrag om folkläsning och folklig fromhet*, Umeå 1997, 60.

22. Jonzon, *Herdabrev*, 117.

23. Jonzon, *Herdabrev*, 120.

24. Jonzon, *Herdabrev*, 51.

25. Jonzon, *Herdabrev*, 59.



medarbetarnas tjänst, till Guds kyrkas förkovran.<sup>26</sup> Ambitionen att verka för denna förkovran färgar uppenbarligen Jonzons förståelse av herdabrev, då det närmast framstår som ett läromedel för teologisk bildning.

I synen på teologisk vetenskap blir det tydligt att Jonzon inordnar sig i den moderna teologins sammanhang genom att i positiva ordalag anför Nathan Söderbloms kända tal till de teologistuderande vid sitt tillträde som professor vid Uppsala universitet 1901. Jonzon skriver att det ”betecknar en vändpunkt i det teologiska studiets historia i vårt land”. Hans huvudsakliga skäl till att betona talets relevans är dock Söderbloms syn på prästernas kallelse och han citerar Söderblom: ”ty är du för stor att befatta dig med den minste, är du för liten för att vara präst.”<sup>27</sup> Inflytandet från Söderblom är också tydligt hos Jonzon genom hans lojalitetsförklaring till tanken om ”evangelisk katolicitet”,<sup>28</sup> vilket samtidigt var kontroversiellt i det lågkyrkliga Luleå stift.<sup>29</sup>

Vid tidpunkten för Jonzons herdabrev har den tidigare starka relationen mellan kyrka och skola försvagats och kyrkoherden var inte längre självskrivnen ordförande i kommunernas skolråd.<sup>30</sup> Angående prästernas roll i förhållande till skolundervisningen refererar Jonzon till en prost som ska ha påtalat att det vore bra om prästen ändå hade hand om skolväsendet, eftersom prästen därigenom kunde få en betydelsefull uppgift i församlingar där kommunism och frikyrklighet försvårade för prästen att uträtta något i andligt avseende.<sup>31</sup> Härigenom avspeglas en pågående förändring i skolans koppling till kyrkan och vilka problem detta aktualiserade i församlingarna.

### **Ivar Hylander – Herdabrev till prästerskapet i Luleå stift**

Luleå stifts tredje biskop var Ivar Hylander. Hans herdabrev, publicerat 1957, riktar sig i kontrast till Bengt Jonzons herdabrev till en snävare skara, nämligen prästerskapet i Luleå stift, vilka betecknas ”Ordets tjänare”.<sup>32</sup> Hylanders herdabrev författades i en brytningstid i mitten av 1900-talet, då en övergång skedde från ett tidigare till ett senare folkkyrkotänkande inom Svenska kyrkan. Den första halvan av århundradet karaktäriserades av en förståelse av folkkyrkan som nådemedelsinstitution, där prästerna tenderade att få rollen som förmedlare av nåden. Den andra halvan av århundradet

26. Jonzon, *Herdabrev*, 240.

27. Jonzon, *Herdabrev*, 202–203.

28. Se vidare Furberg, *Ett ekumeniskt tecken*, 183.

29. Jonzon, *Herdabrev*, 147. Angående Jonzons förhållningssätt till högkyrklighet, se Weman, *Nutida gudstjänst och medeltida kyrkorum*, 112–113.

30. Martin Berntson, Bertil Nilsson & Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige: Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Skellefteå 2012, 315.

31. Jonzon, *Herdabrev*, 231.

32. Ivar Hylander, *Herdabrev till prästerskapet i Luleå stift*, Stockholm 1957, 7.

sammanföll med visionen om en demokratiskt styrd folkkyrka (ett folkkyrkotänkande där folket framstår som subjekt), vilken allt mer kom att ta konkret gestalt.<sup>33</sup>

Hylanders brev kännetecknas, såväl gällande innehåll som adressat, i hög grad av den folkkyrkosyn som präglar 1900-talets första del, detta blir även tydligt i de litteraturförslag Hylander ger till läsaren. Det är de tidiga folkkyrkoteologerna Einar Billings (1871–1939) herdabrev och J.A. Eklunds (1863–1945) bok *Människan och Gud* som föreslås.<sup>34</sup> Att Hylanders herdabrev enbart riktas till prästerskapet är också något som ligger i linje med tiden. Antologin *En bok om kyrkans ämbete*, som utkom 1951, framförde exempelvis att frågan om kyrkans ämbete med anledning av kulturella, politiska och kyrkliga förhållanden vid denna tid vunnit särskild aktualitet.<sup>35</sup> Ett år efter att Hylanders herdabrev publicerats kom kyrkomötet att fatta beslut om kvinnors behörighet till tjänst som präster i Svenska kyrkan. Lekfolkets ställning förstärktes även under denna tid, så exempelvis genom 1959 års kyrkomötesbeslut att pastor med kyrkorådets medgivande ”kunde låta lekman läsa epistel eller evangelium”.<sup>36</sup>

I anslutning till sitt eget kunskapssökande slår Hylander fast att det måste ses som ett livsvillkor för kyrkan att ha tillgång till en saklig teologisk vetenskap. Han markerar samtidigt att teologin måste ha en förbindelse med kristet fromhetsliv. Denna förbindelse är nödvändig för teologin vilken annars riskerar att bli ”en dödsballe stjälp över en lilja”, ett uttryck hämtat från Esaias Tegnér (1782–1846). Enligt Hylander ska spänningen mellan tro och vetande ses som liv, isolering mellan tro och vetande är däremot, enligt honom, död.<sup>37</sup> Att tematiken tro och vetande aktualiseras i brevet visar också på frågans aktualitet i samtiden. När Hylander gav ut sitt brev var den så kallade ”tro- och vetandedebatten”, med utgångspunkt i filosofiprofessorn Ingemar Hedenius (1908–1982) *Tro och vetande*,<sup>38</sup> fortfarande högaktuell i svensk kulturdebatt. Debatten kom att prägla stora delar av svensk universitetsteologi och dess relationer till Svenska kyrkan i decennier.<sup>39</sup>

33. För en beskrivning av ett förändrat folkkyrkotänkande under 1900-talet, se Marie Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka? Ecklesiologi före och efter relationsförändringen mellan kyrka och stat*, Skellefteå 2015, 85–88.

34. Hylander, *Herdabrev*, 14. Se Einar Billing, *Herdabref till prästerskapet i Västerås stift*, Stockholm 1920; J.A. Eklund, *Människan och Gud: Tankar om religionen*, Stockholm 1918–1926.

35. Hjalmar Lindroth, *En bok om kyrkans ämbete*, Stockholm 1951, 12.

36. Karin Oljelund, *Kristi kropp och Guds folk: En undersökning av ecklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942–2000*, Skellefteå 2009, 130.

37. Hylander, *Herdabrev*, 13–14.

38. Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*, Stockholm 1949.

39. Se Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*, Nora 2002.

Ivar Hylander är i sitt herdabrev mycket konkret om utbildning kopplad till gudstjänsten. Det område han tar upp är vad momenten i högmässans ordning ger uttryck för och han argumenterar för vikten av att lekfolket förstår helheten i högmässan. Undervisning om gudstjänstens former ska utföras av prästerna, men ska inte ske från predikstolen. I stället måste andra former hittas. I detta sammanhang benämner Hylander församlingens präst som lärare. Hylander betonar att prästen själv måste bedriva studier för att kunna fungera som studieledare för andra. Genom uppgiften som studieledare skapas samtidigt en pådrivningskraft för egna studier.<sup>40</sup> Hylander ser det dessutom som en uppgift för varje evangelisk präst att sträva efter att "äga en teologi".<sup>41</sup>

Hylander framhåller även betydelsen av en koppling mellan teologi och det praktiska handlandet. När det gäller liturgiska frågor är det prästens plikt att ge församlingen undervisning och vägledning om gudstjänsten och det är tanken om församlingens bästa som ska vara pådrivare.<sup>42</sup> Hylanders uppmaning till prästerna att utbilda församlingen i liturgiska frågor kan möjligen ses som påbjuden av den samtida allmänkyrkliga trenden i Svenska kyrkan, karaktäriserad av ett återupptäckande av liturgiska bruk. Om en präst som blivit influerad av den liturgiska rörelsen utvecklade de liturgiska bruken i en lågkyrklig Norrlandsförsamling kunde frågor och även konflikter uppstå. Att utbilda församlingen om högmässan var därför ett sätt att förebygga möjliga konflikter om gudstjänsten som annars hade kunnat uppkomma. Kunskaper om högmässan var givetvis också i mer allmän mening relevanta i församlingen. Uppmaningen i herdabrevet tydliggör synen på gudstjänsten som betydelsefull och central i församlingens liv, vilket också tydligt bottnar i det tidiga folkkyrkotänkande som Hylander uppenbarligen var påverkad av.

Hylander aktualiserar också att framtida ändrade relationer mellan kyrka och stat kan komma att förändra möjligheten för församlingarna att verka i samhällslivet. Han undrar: "Skall evangelium få predikas på våra sjukhus och vårdanstalter, komma barn och ungdom i våra skolor att få undervisning i Bibel och psalmbok och kristen troslära?"<sup>43</sup> Att Hylander formulerar sig på det sättet visar att enhetssamhället vid denna tid hade upplösts och att debatten om relationen mellan kyrka och stat var på väg att komma in i en mer intensiv fas.<sup>44</sup> Genom lagändringarna om religionsfrihet 1951 hade

---

40. Hylander, *Herdabrev*, 46–47.

41. Hylander, *Herdabrev*, 60.

42. Hylander, *Herdabrev*, 62–63.

43. Hylander, *Herdabrev*, 81–82.

44. Angående 1958 års kyrka–statutredning, se Sören Ekström, *Makten över kyrkan: Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Stockholm 2003, 92–101.

det blivit tillåtet att helt avstå från att vara tillhörig ett religiöst samfund i Sverige.<sup>45</sup> Det blir genom Hylanders resonemang även tydligt att kristendomsundervisningens ställning i skolorna vid denna tid var omdiskuterad och att denna undervisning höll på att nedmonteras.<sup>46</sup>

I herdabrevet finns också en appell om att en stiftsorganisation borde utvecklas som mellaninstans mellan rikskyrkan och församlingarna. Denna stiftsorganisation skulle då motsvara landstingen. En sådan regional mellaninstans skulle, enligt Hylander, underlätta kyrkliga folkhögskolors, studiehems och ungdoms- och stiftsgårdars arbete genom en viss uttaxering på samma sätt som i landstingen.<sup>47</sup> En aspekt av detta, som Hylander inte explicit nämner men som blir en konsekvens av förslaget, är att kyrkan på detta sätt skulle få en starkare och självständigare organisation på regional nivå som kunde gynna möjligheterna för utbildning i stiftet. En ny stiftsorganisation kom också att förverkligas några decennier senare, vid tiden för Olaus Brännströms (1919–2008) tillträde som biskop.

### **Stig Hellsten – Herdabrev till Luleå stift**

Luleå stifts fjärde biskop, Stig Hellsten, var den förste biskopen i Svenska kyrkan som tillsattes efter införandet av 1963 års biskopsvalslag, genom vilken även lekfolk kom att delta i biskopsvalen. I diskussionerna inför biskopsvalslagen framträdde en förståelse av demokrati som liktydig med att lekfolket skulle få ökad bestämmelserätt. Bakom kyrkans demokratisering fanns en ambition att överbrygga vad man såg som en ökande klyfta mellan lekfolk och ämbetsbärare.<sup>48</sup> Detta genomsyrar på ett påtagligt sätt Hellstens 96 sidor långa herdabrev från 1966, som i likhet med tidigare herdabrev präglas av samtidens teologiska och samhällsrelaterade frågor.

Stig Hellstens herdabrev är till vissa delar tydligt undervisande. I brevet utvecklar han sina resonemang om präst och lekman utifrån bibelreferenser, kyrkofäder samt Martin Luthers skrift *Till den kristna adeln*.<sup>49</sup> Gällande frågor om utbildning och lärande nämner Hellsten specifikt behovet av undervisning om dopets innebörd och konfirmationens betydelse. Han har noterat att många människor saknar förståelse och kunskap om dopets innebörd och därför vill han att former prövas för en enklare dopundervisning för föräldrarna. Han föreslår att dopföräldrarna inför dopet besöker prästen för en

45. SFS 1951:680, Religionsfrihetslag, Stockholm 1951.

46. 1955 års undervisningsplan för folkskolan framhöll att läraren inte skulle påtrycka eleverna någon viss åskådning i politiska och religiösa frågor. Undervisningsplanen införde även undervisning om icke-kristna religioner. Larsson, "Religionsundervisningen i svensk skola", 84.

47. Hylander, *Herdabrev*, 83–84.

48. Lundstedt, *Biskopsämbetet och demokratin*, 66–67.

49. Stig Hellsten, *Herdabrev till Luleå stift*, Stockholm 1966, 14–19.

genomgång av dopritualet, vilket han ser som ett praktiskt sätt att förmedla vad kyrkan menar med dopet. I detta sammanhang bör det också meddelas till föräldrarna att de, i och med att de bär fram barnet till dopet, samtidigt förklarar sig beredda att ge barnet en kristen fostran.<sup>50</sup> Konfirmationsundervisningen uppfattar Hellsten som tillhörande prästens viktigaste uppgifter. Prästens uppgift som ”religionslärare” för ungdomar kommer också, enligt hans bedömning, både ta mer tid och bli allt viktigare i framtiden. Detta synsätt hos Hellsten kan förstås mot bakgrund av den vid tidpunkten alltmör försvagade ställningen för kristendomsundervisningen i skolan.<sup>51</sup>

Hellsten nämner en specifik utbildningsinsats i stiftet bestående av instruktionskurser för kvarters- och byaombud som hållits i flera av stiftets kontrakt. Hans förhoppning är att kurserna ska utvecklas. Genom ombuden kan en lekmannainsats bli vanlig i alla stiftens församlingar. Hellsten beskriver ”byaombuden” som de personer i landsförsamlingarna som ordnade med gudstjänster i byn och som var ombud för kyrkan. I de moderna städerna har dessa byaombud, enligt Hellstens beskrivning, fått en efterföljare i kvartersombuden. Ombuden ska välkomna nyinflyttade med information om kyrkan, utföra hembesök hos dopföräldrar, inbjuda till de äldres kyrksöndag och besöka sjuka och åldringar som inte själva kan besöka kyrkan. På detta sätt kommer kyrkan närmare människorna och prästen kan kallas vid särskilda behov.<sup>52</sup> Hellstens förslag om hur kunskaper kan utvecklas om dopets innebörd hos dopföräldrar och hans betoning på prästernas viktiga roll som lärare ger indirekt uttryck för en syn på prästen som pedagog.

### **Olaus Brännström – Om Guds husfolk: Herdabrev till Luleå stift**

Luleå stifts femte biskop, Olaus Brännström, riktar sig i sitt 76 sidor långa herdabrev, publicerat 1980, i likhet med Hellsten, till en mer allmän skara. Den samlade benämningen på mottagarna är denna gång ”Guds husfolk” i Luleå stift. Gudsfolksterminologin harmonierar med de demokratiseringssträvanden som under denna period kom att framträda i Svenska kyrkan. Terminologin anknyter samtidigt till kyrkotänkandet i andra Vatikankonciliet, med dess betoning på gudsfolkets gemensamma gudstjänst.<sup>53</sup> Husfolktanken kan därför både ses som uttryck för den demokratiska folkkyrkotanken och för en sakramental kyrkosyn.

---

50. Hellsten, *Herdabrev*, 28.

51. 1962 års läroplan för den nioåriga grundskolan skärpte kraven på neutralitet, objektivitet och icke-påverkan. Benämningen för ämnet var dock kristendomskunskap. 1965 års läroplan för gymnasieskolan innehöll ett namnbyte till religionskunskap. Larsson, ”Religionsundervisningen i svensk skola”, 84–85.

52. Hellsten, *Herdabrev*, 47.

53. Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, 280.

Herdabrevet har en medlande snarare än undervisande karaktär och Brännström har för avsikt att inkludera olika grupperingar i stiftet. Redogörelsen har också en annan karaktär än de tidigare breven, då Brännström inledningsvis inte sätter fokus på de tidigare biskoparna i sig, utan i stället på organisationsutvecklingen i stiftet under de tidsspann som de verkade. I Brännströms herdabrev lyser en förståelse av biskopens uppdrag fram som handlar om att verka för enhet inom kyrkan. Han konstaterar samtidigt att han som biskop inte tilltror sig någon förmåga att ”styra en andlig utveckling”. Han tonar därför ner sin auktoritet som biskop och tillskriver sig rollen som medlare, vilket ligger i linje med biskopsämbetets demokratisering. Att verka för att isolerade grupper i kyrkan kan vara öppna mot varandra är den uppgift han mer specifikt tillskriver sig själv.<sup>54</sup>

När Brännström tillträdde som biskop hade stiftsorganisationen avsevärt förstorats. Brännström beskriver kortfattat stiftsnivån vid Olof Bergqvists tillträde. Det bestod då av biskopen, domkapitlet med en notarie samt en vaktmästare. Brännström kan till skillnad från detta räkna in 52 olika stiftsorgan om samtliga styrelser, kommittéer och stiftelser tas med. Han varnar samtidigt för att dessa organ kan riskera att bli isolerade från varandra och tappa kontakten med övrigt arbete. Därför vill han verka för en bättre hophållande funktion i stiftets arbete.<sup>55</sup>

Med utgångspunkt i tanken om Guds husfolk och dess tjänare beskriver Brännström sitt eget uppdrag som biskop som en tjänst som kräver lång utbildning och erfarenhet. En pastorsadjunkt däremot har, som han beskriver det, en kortare utbildning och får börja samla erfarenheter med sin kyrkoherde och övriga församlingsmedarbetare. En barntimmeledare har ofta, menar han, en egen tidigare praktisk erfarenhet av arbete bland barn. Denna erfarenhet kan dock byggas på med teoretiska och praktiska kurser. Även körsångarna behöver utbildning och uppmuntran och sådan utbildning menar Brännström att församlingarna kan hjälpa till med genom anslag till studiematerial och bidrag till kurser. Han nämner också de olika slags ledare som finns i församlingarna i syföreningar, arbetsgrupper, besöksgrupper och studiecirkel och som leder bönegrupper och söndagsskolor med mera. Det ledarskap som bedrivs i dessa grupper och verksamheter kräver fortbildning. Det är detta behov av fortbildning som också har motiverat bildandet av flera stiftsorgan som planerar och ordnar kurser som ledarna i kyrkan kan ta del av. Brännström nämner också konsulenter och andra anställda på stiftsnivå som en resurs för hjälp och stöd i arbetet.<sup>56</sup>

---

54. Olaus Brännström, *Om Guds husfolk: Herdabrev till Luleå stift*, Älvsjö 1980, 22.

55. Brännström, *Om Guds husfolk*, 27.

56. Brännström, *Om Guds husfolk*, 51–54.

Brännström tydliggör det glädjande i att församlings- och pastoratsförbundet verkar för att församlingarna i sina budgetar ska avsätta medel för personalutbildning, vilket också möjliggör för präster att delta i studiedagar och kurser som berör olika områden av arbetet.<sup>57</sup> Brännström betonar vikten av personlig erfarenhet också när det gäller prästerna. För biskopen krävs en lång utbildning men för pastorsadjunkten verkar erfarenheten, enligt brevet, vara minst lika viktig, då adjunkten som sagt ska börja med att samla erfarenheter med sin kyrkoherde och andra församlingsmedarbetare. För barntimmeledaren är i stället situationen den omvända: här kan erfarenheterna komma först och utbildningen sedan.

Synen på utbildning och lärande hos Brännström är bred och kunskapsbehovet betonas och gäller alla ledare i kyrkan. Det är dock inte en mer ingående teologisk eller praktisk-kyrklig utbildning som avses. Stiftets utbildningar ska i stället utvecklas genom småkurser riktade till specifika grupper av anställda eller andra medarbetare. Bland dem finns det även en annan grupp, nämligen konsulenterna, som fungerar som stöd för den administrativa delen av lärande i stiftet. Brännström vill uppmana till fortbildning och med sin betoning på ”erfarenhet” blir det logiskt att den inte behöver bestå av specifikt teoretiska studier. Han menar att förnyelse hos prästerna inte behöver sökas ”mellan boktravarna på forskarens bord”, även om han samtidigt inte förnekar att förnyelse kan finnas där. Själv vill han påpeka att han inte är fullärd, utan liksom alla i ordets tjänst behöver förnyad kunskap om Ordet och ständigt förnyad kännedom om människors villkor i tiden och i samhället.<sup>58</sup> Även biskopen behöver således kontinuerlig fortbildning.

### **Rune Backlund – *Liv och åter liv: Ett herdabrev till församlingarna i Luleå stift med tack för åren som biskop 1993–2002***

Det senaste herdabrevet som sänts ut i Luleå stift är författat av stiftets sjunde biskop, Rune Backlund (f. 1937), år 2002. Omfånget på brevet är 15 sidor. Till skillnad från övriga herdabrev i stiftet har det författats vid biskopens frånträde. Brevet blir därför ett tackbrev snarare än en programskrift, vilket även framgår av brevets titel. I likhet med de två närmast föregående breven anges inte prästerskapet inledningsvis som specifik adressat, i stället adresseras ”församlingar, kyrkotillhöriga, medarbetare och förtroendevalda i Luleå stift”. Brevet framhåller vikten av lekfolkets roll i Svenska kyrkan i anknytning till tanken om det allmänna prästadömet.<sup>59</sup>

---

57. Brännström, *Om Guds husfolk*, 57.

58. Brännström, *Om Guds husfolk*, 60–62.

59. Rune Backlund, *Liv och åter liv: Ett herdabrev till församlingarna i Luleå stift med tack för åren som biskop 1993–2002*, Luleå 2002, 4, 12.

Att vara en öppen folkkyrka förstås i herdabrevet inte främst som en fråga om organisation utan som ett program att nå ut till alla med evangelium. Kyrkan framställs som ”mission” och biskopens viktigaste uppdrag anges vara att välsigna i Guds, den treeniges namn.<sup>60</sup> Till skillnad från Bergqvists, Jonzons, Hylanders och Hellstens brev, som alla har enkla omslag, föreställer omslaget på Backlunds herdabrev ett personligt biskopsvapen med valspråket ”Liv och åter liv”.

I brevet påtalas det som angeläget för kyrkans folk att återvända till källorna (”ad fontes”). Backlund framhåller det som viktigt att öka kunskapen om kristen tro. Han önskar därför att Bibeln återöppnas, påskan återerövrats, dopet återupptäcks och psalmboken återanvänds.<sup>61</sup> Detta framställs dock mer som allmänna uppmaningar utan några vidare instruktioner eller förslag om hur det ska infrias.

### Från folkbildning till fortbildning genom tre ecklesiologiska stadier

Den argumentation som inledningsvis hämtades från Straarup och Ekberg ska nu återaktualiseras. Det vill säga att en avkonfessionalisering av skolan har lett till en förlust av religiöst språk hos ”Sveriges folk” och att detta hade kunnat undvikas om Svenska kyrkan tidigt kontrat skolans avkonfessionalisering med etablerandet av egen dopundervisning, men att detta inte kom att ske på grund av ”otillräckligt ledarskap” i Svenska kyrkan under 1900-talet. Det material som här har analyserats visar på en mer komplex bild än den som förs fram av Straarup och Ekberg.

Biskoparnas herdabrev indikerar en förändring i fråga om förhållningssätt till lärande, vilken i linje med föreliggande undersöknings titel kan tecknas som en rörelse ”från folkbildning till fortbildning”. Denna förändring hänger samman med den omfattande förändringen av kyrkans organisatoriska struktur kopplad till ett kyrkotänkande som över tid alltmer tenderar att isolera kristendomen inom den kyrkliga organisationen. Genom analysen av herdabreven har tre ecklesiologiska stadier kunnat urskiljas som framträder efter varandra över tid. De tre stadierna kan, vart och ett på sitt sätt, samtidigt ses som ramar som utgör gränser för hur biskoparna kan framträda som ledare och möjliggöra lärande.

Det första stadiet kan benämnas ”folkbildning” och relaterar, i ecklesiologiskt hänseende, till en syn på folkkyrkan som nådemedelsinstitution. Utifrån detta sätt att tänka om lärande begränsas inte lärandemiljön till själva kyrkoorganisationen utan omfattar hela samhället. Kristendomen har här en fostrande funktion och prästerna förväntas vara bildade eftersom de

---

60. Backlund, *Liv och åter liv*, 10–14.

61. Backlund, *Liv och åter liv*, 4.



förstås som lärare för folket. Detta tänkande blir särskilt tydligt hos Olof Bergqvist. Det framträder bland annat i hans uttryckliga ambition att utveckla folkundervisningen och att han tilldelar prästerskapet en upplysande samhällsfunktion. Ett liknande synsätt framträder delvis även hos Bengt Jonzon.

Det andra stadiet kan benämnas ”folkbildning inom kyrkan” och relaterar i ecklesiologiskt hänseende till en syn på kyrkan som Guds folk. Till skillnad från det första stadiet har tanken om folkbildning här kommit att förstås i mer inomkyrklig mening. Synsättet skymtar fram hos Ivar Hylander genom hans betoning av undervisning om gudstjänsten. Det blir sedan tydligt hos Stig Hellsten som i fråga om utbildning och lärande särskilt framhåller behovet av undervisning om dopets innebörd och konfirmationens betydelse. Ett annat exempel på detta tänkande hämtat från Hellsten är den utbildningsinsats han beskriver i form av instruktionskurser för kyrkans egna kvarters- och byaombud. I stället för en folkbildning som riktar sig till hela samhället blir utbildning här något som riktar sig mer ensidigt till grupper knutna till kyrkliga verksamheter.

Det tredje stadiet kan benämnas ”fortbildning inom kyrkan” och kan relateras till synen på kyrkan som de anställdas och förtroendevaldas kyrka eller ett tjänsteinriktat folkkyrkotänkande. Denna kyrkosyn verkar ha fått en skjuts genom den nya stiftsorganisationen som beskrivs i Olaus Brännströms herdabrev, även om kyrkosynen, utifrån hänvisningen till husfolkstanken, här även kan förstås som uttryck för en sakramental kyrkosyn. Synen på lärande som fortbildning ger dock i detta brev snarast uttryck för ett effektivitetstänkande. En bredare bildning värdesätts inte på samma sätt då fokus mer ensidigt är praktiken. I det tredje stadiet är det inte folket i samhället eller folket i kyrkan i stort som ska bilda sig, utan i stället ska de anställda och andra medarbetare utbildas i förhållande till specifika arbetsuppgifter, vilket uttrycker en ecklesiologi i linje med en tjänsteinriktad folkkyrka.

I Rune Backlunds herdabrev framstår slutligen avkristningen och förlusten av ett religiöst språk i samhället som ett faktum genom brevets uppmaning att på olika sätt återerövra och återupptäcka kristen tro. Samtidigt som uppmaningen gäller hela kyrkans folk verkar ansvaret för genomförandet tendera att falla på den enskilda individen.

## Avslutning

Det kan konstateras att de explicita och implicita synsätten på undervisning och lärande som framkommer i de analyserade herdabreven speglar en omfattande förändring gällande kyrkosyn över tid och följaktligen också

förändringar i fråga om biskoparnas förutsättningar att vara ledare i Svenska kyrkan under 1900-talet. Förändringen blir mycket tydlig vid en jämförelse mellan de tidigare och senare herdabreven i Luleå stift. I de tidiga breven knyts biskopens ställning som ledare i kyrka och samhälle till ett prästerligt mandat. Under den följande perioden sker en gravids förändring som förefaller inverka på biskopens självbild: hos Brännström blir självbilden medlaren och hos Backlund den som välsignar.

Angående Straarups och Ekbergs argumentation visar de tre ecklesiologiska stadierna som här har synliggjorts, att det snarare är de ecklesiologiska förändringarna än otillräckligt ledarskap som isolerad företeelse som i detta sammanhang bör aktualiseras och synliggöras samt föras till diskussion. Detta eftersom förskjutningar i kyrkosynen medför förändringar i biskoparnas möjligheter att fungera som ledare för lärande. ▲

#### SUMMARY

The article deals with the following questions: Which perspectives on learning are communicated directly or indirectly in the pastoral letters (Sw. *herdabrev*) of the Diocese of Luleå and which ecclesiologies can be found in these perspectives on learning? The aim is to offer an ecclesiological perspective on Jørgen Straarup's and Mayvor Ekberg's thesis that a de-confessionalization of the Swedish school has led to the loss of religious language among the Swedish people, and that this could have been avoided if the Church of Sweden had countered with the establishment of its own catechetical teaching, which, however, did not happen because of "inadequate leadership" in the Church of Sweden during the twentieth century. The article analyses all six pastoral letters during the period 1904–2002. The analysis has discerned three ecclesiological stages over time, which can be seen as frameworks for how the bishops are capable of standing out as leaders and enabling learning. The conclusions are that the pastoral letters indicate a change in perspectives on learning that can be perceived as a movement from "folk education" (Sw. *folkbildning*) to "in-service training" (Sw. *fortbildning*) and that this movement relates to an extensive change in the church's organisational structure in connection with an ecclesiology that tends to isolate Christianity within the church organisation. This means that it is rather the ecclesiological changes than an "inadequate leadership" as an isolated phenomenon, which in this context should be brought to the fore. This is because ecclesiological shifts entail changes in the bishops' ability to serve as leaders for learning.

# Gustav Vasa och skolans avfolkning

## *Undervisningens roll i förhandling om traditionell religion under tidig reformationstid i Sverige*

JAKOB EVERTSSON

---

Jakob Evertsson är docent i kyrkohistoria vid Åbo akademi och forskare i historia vid Uppsala universitet.

[jakob.evertsson@hist.uu.se](mailto:jakob.evertsson@hist.uu.se)

---

Under sin regeringstid uppmanade Gustav Vasa (1496–1560) frekvent folket att ”sätta sina barn i skola”, då det fanns risk för att ”skolstugorna och deras förmän bliva förlamade eller ödelagda”.<sup>1</sup> Skolorna avfolkades eller hade svårigheter att rekrytera nya elever i Sverige trots att den lutherska läran så starkt betonade pedagogiken som medel för den nya trons införande i landet. Det verkligt intressanta är att liknande förmaningar förekom ända fram till mitten av 1500-talet utan att de synes ha gett något avgörande resultat i praktiken. Det var uppenbarligen långt ifrån en enkel pedagogisk uppgift att från statligt håll förändra folkliga mentaliteter och föreställningar.<sup>2</sup> Gustaf Ivarsson uttrycker sig pragmatiskt när han skriver att man inte kunde förvänta sig att allmogen skulle visa något större intresse för en skola som stod i den nya lärans tjänst. En energisk och tålmodig fostran av folket var nödvändig för att få en förändring till stånd.<sup>3</sup> Skolan i Sverige, den så

---

Denna artikel är författad inom ett projekt som har möjliggjorts genom ekonomiskt stöd från Helge Ax:son Johnsons stiftelse och Åke Wibergs stiftelse.

1. *Konung Gustaf den förstes registratur* 1544, 52. Hädanefter GR.

2. Förutom att Sverige var präglad av en traditionell agrar kultur saknades i stort sett särskilda sekulära och kyrkokritiska miljöer. Magnus Nyman, ”Katolikerna under de svenska reformationerna”, i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Renässansen*, Lund 2005, 227.

3. Gustaf Ivarsson, ”På lärdomens vägnar skall ingen brist finnas: Kyrkoordningen 1571 och skolordningen”, i Sven Kjällerström (red.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring*

kallade trivialskolan, var vid denna tid inriktad på utbildning av kyrkliga och statliga ämbetsmän snarare än att ge allmän folkbildning och var indelad i katedral- och stadsskolor.<sup>4</sup> Den var öppen för alla men huvudsakligen var det pojkar från städerna och från präst- och högreståndsfamiljer som gick vidare till lärdomsskolan.<sup>5</sup> I den tidiga reformationen befann sig såväl präster som allmoge förmodligen i ovisshet kring vad som skulle hända i framtiden och i detta ingick en osäkerhet över skolans ställning. Hur mycket var i denna föränderliga tid egentligen den skola värd som stått i den romersk-katolska kyrkans tjänst och som nu getts uppgiften att föra ut luthersk lära och dessutom på svenska?

Svårigheter med elevrekrytering till trivialskolan var inte unikt för Sverige utan förekom i flera andra länder i Europa under den tidiga reformationstiden. Tidigare internationell forskning har dock endast i förbigående berört de religiösa orsakerna till att skolorna på många håll avfolkades och detta inom ramen för mer övergripande studier om reformationen. I dessa studier anges några olika tänkbara förklaringar till att skolorna hade svårigheter att rekrytera nya elever under den första hälften av 1500-talet. Gerald Strauss menar i sin inflytelserika bok *Luther's House of Learning* att de problem som var förenade med att finansiera skolan under den tidiga reformationen gjorde att föräldrarna började betvivla värdet av formell utbildning och därmed upphörde att sända dem till skolan. En övergripande orsak som anges är att folket ska ha varit ointresserat av elitens religiositet och dess pedagogiska projekt.<sup>6</sup> C. Scott Dixon har vidare hävdat att reformatörernas starka betoning av självinläring i hemmen medförde att tillräckliga satsningar till en början inte gjordes på skolorna, vilket ledde till en nedgång. Ett resultat av det var att folket inte sände barnen till skolan på grund av att man trodde att det inte längre fanns behov av lärda män och mässpräster.<sup>7</sup>

I nordiska länder, såsom Danmark, upphörde föräldrarna att sända barnen till skolan eftersom latinskolan i den tidiga reformationen till en början uppfattades som en rest av påvekyrkan.<sup>8</sup> För svenskt vidkommande

---

tillkomst, innehåll och användning, Lund 1971, 323.

4. Albin Warne, "Den Svenska folkundervisningens historia från reformationen till 1809", i Viktor Fredriksson (red.), *Svenska folkskolans historia: I. Den svenska folkundervisningen intill 1809*, Stockholm 1940, 90.

5. Charlotte Appel & Morten Fink-Jensen, "Books, Literacy, and Religious Reading in the Lutheran North", i Charlotte Appel & Morten Fink-Jensen (red.), *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Newcastle 2011, 7.

6. Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore, MD 1978, 5–6, 14, 266.

7. C. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603*, Cambridge 1996, 148–149.

8. Morten Fink-Jensen, "Kristendom, skole og pædagogik i Danmark før 1700", i Niels Henrik Gregersen & Carsten Bach-Nielsen (red.), *Reformationen i dansk kirke og kultur*

har Per-Johan Ödman i *Reformationen som pedagogiskt projekt* hävdad att folket evakuerade lärdomsskolan på grund av de förändringar i evangelisk anda som ägt rum utan att detta riktigt klargjorts.<sup>9</sup> I den östra rikshalvan Finland har osäkra utsikter till inkomst och tjänst i kyrkan angetts som skäl till att föräldrar inte vågade sända sina barn till skolan.<sup>10</sup> Wilhelm Sjöstrand har vidare beskrivit skolans rekryteringsproblem i sitt översiktsverk *Pedagogikens historia* och menar att en skepsis mot den nya religionen utgjorde en avgörande faktor till att folket övergav skolan.<sup>11</sup> Även om olika skäl alltså har betonats i tidigare studier har de inte utretts på ett mer sammanhängande och systematiskt sätt, vilket motiverar en aktuell forskningsinsats. Syftet med denna artikel är därför att diskutera orsakerna till den minskade elevtillströmningen till skolan under den tidiga reformationen i Sverige som ett led i förhandling om traditionell religion.

Det källmaterial som finns att tillgå för att studera skolans utveckling under det tidiga 1500-talet är mycket begränsat, men vissa källor finns att tillgå för tidsperioden. Huvudsakligen är det dokument på formell beslutsnivå som används i denna studie. En central primärkälla är Gustav Vasas brev och skrivelser som finns samlade i *Konung Gustaf den förstes registratur*. Här återfinns vi kungens kommentarer och förmaningar till olika personer och rikets invånare i bland annat frågor som gällde skolan. Vidare granskas handlingar från riksdagarna, vilka återfinns i *Svenska riksdagsakter*. De olika bestämmelserna kring kyrkans och skolans reglering i form av kyrkoordningar och stadgar analyseras också.

Det spröda källmaterialet ger oss inte någon sammanhållen statistik över skolornas utveckling, vilket inledningsvis är viktigt att framhålla. Det går alltså inte att fastställa den exakta omfattningen av skolans ”avfolkning” i Sverige genom att granska dessa källor. Däremot förstärks intrycket av att skolan hade hamnat i en kris genom att både kunga- och rådsmyndigheter gav varnande skriftliga omdömen om utbildningsväsendets tillstånd. Att så skedde även i andra länder, där mer utförligt statistiskt underlag finns tillgängligt, ger stöd för tesen att den svenska skolan hamnat i en negativ utveckling i samband med den tidiga reformationen. Vi bör dock samtidigt vara medvetna om den begränsning som finns i källmaterialet när det gäller den svenska kontexten.

---

1517–1700, Odense 2017, 373.

9. Per-Johan Ödman, *Reformationen som pedagogiskt projekt*, Stockholm 1984, 47, III–III.

10. Kauko Pirinen, *Finlands kyrkohistoria: 1. Medeltiden och reformationstiden*, Skellefteå 2000, 259.

11. Wilhelm Sjöstrand, *Pedagogikens historia: 2. Sverige och de nordiska grannländerna till början av 1700-talet*, 2:a uppl., Lund 1965, 87–88, 92.

Tidsperioden som särskilt undersöks är 1527–1544, en period som kan betecknas som den tidigare fasen av reformationen. I anglosaxisk forskning beskrivs ofta den första hälften av 1500-talet som ”the eve of the reformation”, det vill säga reformationens gryning, vilket väl beskriver skeendet även för svensk del.<sup>12</sup> I Sverige kan riksdagen i Västerås 1527 sägas markera startpunkten för den läromässiga reformationen, även om det inte var lika tydligt för dåtiden, och riksdagen i Västerås 1544 markerar slutpunkten i denna tidiga fas. I samband med den förra riksdagen infördes Västerås ordinantia, en kortfattad förordning som visar på framväxten av den nya trosuppfattningen genom formuleringarna ”biskopen vige ingen till präst förutom den som kan predika Guds ord för folket” och ”i skola stugorna läses efter denna dag evangelium bland andra läxor eftersom det ju är kristliga skolor”.<sup>13</sup> Vid den senare riksdagen fastställdes mer detaljerade förordningar som gjorde det svårt eller omöjligt att uppehålla de traditionella religiösa bruken. Några formuleringar var att ”Guds ord och det heliga evangeliet allmänligen skall brukas i den kristna församlingen”, att själamässorna skulle upphöra att firas och att det var förbjudet att tillbe helgon och företa sig pilgrimsresor.<sup>14</sup> Detta år utmärktes även av att kyrka och stat inte längre ställde sig i opposition till varandra och prästeståndet inrättades i praktiken på nytt som underordnat kungamakten. Dessutom upphörde de större väpnade protesterna mot kungamaktens religionspolitik efter mötet.

Under senare decennier har teologiska förklaringsmodeller presenterats i historievetenskapen för att förstå vad som betecknats som ett passivt folkligt motstånd mot reformationen i olika länder.<sup>15</sup> Denna forskning om trög-rörligheten i den folkliga tron och insikten om att det fanns ett religiöst folkligt motstånd mot reformationen har även vuxit fram i Sverige från slutet av 1990-talet och har särskilt uppmärksammat den romersk-katolska trosutövningen.<sup>16</sup> Kyrkohistorikern Martin Berntson har anlagt ett delvis

---

12. Se exempelvis Eamon Duffy, ”Devotion to the Crucifix and Related Images in England on the Eve of the Reformation”, i Robert W. Scribner (red.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990, 21–36.

13. GR 1527, 243. Även om formuleringen i sig inte är en konfessionell formel innehöll den tydliga krav på förkunnelsen som, enligt Christer Pahlmblad, skilde sig från medeltidens syn på predikan. Det kunde enligt denna tolkning exempelvis handla om att inte använda sig av utombibliska texter såsom helgonlegender. Christer Pahlmblad, ”Fyra reformationstida påskpredikningar”, i Christer Pahlmblad & Sven-Åke Selander (red.), *Svensk påskpredikan genom tiderna*, Skellefteå 2010, 52.

14. Emil Hildebrand & Oscar Alin (red.), *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som höra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718: 1:1. 1521–1544*, Stockholm 1887, 390.

15. Se Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400–c.1580*, New Haven, CT 1992; Alexandra Walsham, *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge 1999.

16. Fredrik Heiding & Magnus Nyman (red.), *Doften av rykande veckor: Reformationen ur*

annat perspektiv och har hävdad att *förhandling om traditionell religion* är ett mer passande begrepp för att granska den långsamma utvecklingen för reformationen i Sverige. Det handlar här om att folket i olika tider kunde förhandla om vad de betraktade som alltför stora ingrepp i kyrkostrukturen. Värnandet om den traditionella religionen kan förstås som en önskan att behålla traditionella helgdagar, liturgi, vördnad av föremål och platser samt ett visst moraliskt beteende. Enligt Berntson kan synen på reformationen som ett inte helt framgångsrikt pedagogiskt projekt förenas med konfessionaliseringstesens beskrivning av reformationen som ett mer eller mindre lyckosamt försök att disciplinera folket. Samtidigt fanns en avsikt hos eliten att nå fram till ett konfessionellt ideal som i praktiken kunde förkastas eller anammas av folket på sockennivå. Utifrån detta antagande menar han att ”det moraliska och andliga livet var präglad av en förhandling mellan lokala makthavare och elitens representanter”.<sup>17</sup> Berntsons perspektiv är teoretiskt vägledande för denna studie, där skolan ses som en arena för förhandling om traditionell religion.

### Den nya lutherska undervisningen och skolan

Under senmedeltiden förväntades husbonden se till att barnen lärde sig trosbekännelsen, Herrens bön och änglahälsningen (Ave Maria). Vidare var det viktigt att alla lärde sig de centrala trosartiklarna, vilka som var de sju sakramenten och vad som hörde till dygder respektive synder. Prästen berörde dessa olika element i predikan och gav enklare utläggningar och församlingen upprepade efter prästen de centrala trosformuleringarna efter predikan. Kunskaperna kunde kontrolleras inför bikten och även i samband med dop.<sup>18</sup>

Med reformationens betoning på förkunnelsen av Guds ord hamnade kunskapsinläringen än mer i fokus, då krav började ställas på läsförmåga och kunskap i Luthers lilla katekes. Det var framför allt genom den lilla katekesen som den nya lutherska undervisningen så småningom nådde ut till de breda folklagren. Samtidigt bör det framhållas att muntlig traditionsförmedling fortfarande var det vanliga för majoriteten av befolkningen under den första tiden. Liksom i den tidigare undervisningen lärde man sig Fader vår, trosbekännelsen och inledningsvis intressant nog även änglahälsningen, vilket framkommer vid kyrkomötet i Örebro 1529. Den senare fick dock inte användas som bön utan som lovsång och ersattes snart av tio Guds bud.

---

*folkets perspektiv*, Skellefteå 2016; Magnus Nyman, *Förlorarnas historia: Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala 1997.

17. Martin Berntson, *Kättarland: En bok om reformationen i Sverige*, Skellefteå 2017, 294–296.

18. Yngve Brilioth, *Svensk kyrkokunskap*, 2:a uppl., Stockholm 1946, 1–2, 270–271.

Därtill kom andra kristna texter som skulle läras in utantill med bestämda svar på frågor kring texternas innebörd för att få en förståelse av innehållet. Redan på 1500-talet förekom att man vid visitationer kontrollerade om ungdomarna undervisats i katekesen.<sup>19</sup>

Även om säkra belägg finns för att en fullständig svensk katekes för folket var tillgänglig på svenska tidigast 1537, så förelåg delar av det kateketiska innehållet redan i Olaus Petris (1493–1552) *Een nyttwgh wnderwijsning*, som utkom 1526 och fungerade som lärobok och stöd för prästerna. Den var en katekes för prästernas undervisning, men utan frågor och svar som Sven Kjällerström formulerar det.<sup>20</sup> Nya testamentet fanns tillgängligt på svenska från samma år och Olaus Petri uppmanade de präster som hade tillgång till översättningen att efter predikan läsa ett kapitel högt så att folket skulle ”vänja sig” vid att höra Guds ord på sitt eget modersmål. Enligt Birger Olsson var det fråga om ett liturgiskt-didaktiskt bruk av de första översättningarna.<sup>21</sup> Det fanns ett naturligt samband mellan den pedagogik som ägde rum i kyrkan och skolan eftersom den senare förutsatte den förra. Användningen av den svenska översättningen av Nya testamentet i gudstjänsten och den kateketiska undervisningen visade tydligt att en förändring av kyrkan hade inträtt även om det skedde gradvis och i olika takt i landets stift.<sup>22</sup>

I den moderna religiositeten fick, i humanismens anda, kunskap i kyrkolärens innehåll en allt större betydelse i många länder i Europa. Både protestantiska och romersk-katolska kyrkoledare såg vid denna tid undervisningen som central i det kyrkliga livet och sökte stärka den med olika medel.<sup>23</sup> Som Jo Ann Hoepfner Moran visar i en studie av England, var senmedeltiden en period av expanderande skolundervisning i läsning, sång och skrivning, vilket gör 1500-talet mindre revolutionärt i detta avseende än vad som ofta hävdats.<sup>24</sup> Den stora majoriteten av befolkningen i Sverige undervisades endast i reformationens teologi från predikstolen, kompletterad av

---

19. Hildebrand & Alin, *Svenska riksdagsakter 1521–1544*, 119; Warne, ”Den svenska folkundervisningens historia”, 74.

20. Sven Kjällerström, ”Vår första lutherska katekes och dess översättare”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 31 (1931), 128–130.

21. Birger Olsson, ”Bibeln på svenska”, i Åke André, *Sveriges kyrkohistoria: 3. Reformationstid*, Stockholm 1999, 245–246.

22. Enligt tillgängliga uppgifter ska översättningen av Nya testamentet från år 1526 ha tryckts i 2 000 exemplar och sålts till varje församling för tre mark. Olsson, ”Bibeln på svenska”, 241.

23. Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro: Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002, 175.

24. Jo Ann Hoepfner Moran, *The Growth of English Schooling 1340–1548: Learning, Literacy, and Laicization in Pre-Reformation York Diocese*, Princeton, NJ 1985, 225.



hemundervisning i katekesen. Katekesens huvudstycken kom att läsas upp i samband med predikan och särskilda katekespredikningar gavs också.<sup>25</sup>

Utbildning blev en viktig fråga för kungen och det nya protestantiska Sverige liksom i andra nationalstater, inte minst eftersom den på sikt blev en väg till att förändra teologin och lära ut underdånighet gentemot regenten som statens och kyrkans överhuvud.<sup>26</sup> I skolan kunde eleverna eller djäk-narna utbildas vidare för kyrklig tjänst eller till ämbetsmän i kronans tjänst, vilket skett sedan medeltiden. Den så kallade trivialskolan hade sedan länge varit uppdelad i katedralskolor och stadsskolor och erbjöd möjlighet för elever att få en högre utbildning. Den förstnämnda var avsedd för studier till präst och drevs av stiftens domkapitel och den sistnämnda utbildade borgarsöner och var knuten till stadens förvaltning och därmed mer fristående från kyrkan. Det finns i källorna visst belägg för att 25 skolor var i bruk i början av 1500-talet, varav 17 var stadsskolor och åtta var katedralskolor.<sup>27</sup>

Under Gustav Vasas tid lades klosterskolorna ned, katedralskolorna förlorade delvis sin ställning och stadsskolorna fick huvudansvaret för undervisningen. Fortsättningsvis kom dock kyrkan att ansvara för utbildningsväsendet och målet var att utbilda både präster och ämbetsmän till statsförvaltningen. Djäknarna var ofta fattiga och därmed beroende av allmosor från så kallad sockengång – ett lagligt och reglerat tiggeri.<sup>28</sup> Metodiskt sett var de första reformatoriska skolordningarna knappast progressiva, som Per-Johan Ödman påpekat, utan de stod i kontinuitet med den tidigare undervisningen. Trots att det förelåg stora likheter med del medeltida skolan – exempelvis förblev klassiska studiers och latinets ställning stark – var den nya skolan religiöst sett en ny skola.<sup>29</sup>

Redan i Västerås ordinantia från 1527 framgår att evangelium skulle läsas i alla skolor från denna tidpunkt ”eftersom det ju var kristliga skolor”.<sup>30</sup> Det var först med reformationen som ämnet kristendomskunskap gavs en fast plats i latinskolans läroplan. En timme om dagen vigdes åt dessa studier, som under veckans lopp skulle fördelas lika på katekes- och

---

25. Åke Andrén, *Nattvarvsberedelsen i reformationstidens svenska kyrkoliv: Skriftermål och fasta*, Stockholm 1952, 79–80.

26. Warne, ”Den svenska folkundervisningens historia”, 94.

27. Roger Andersson, ”Undervisning och utbildning”, i Sven-Erik Pernler, *Sveriges kyrkohistoria: 2. Hög- och senmedeltid*, Stockholm 1999, 221–222; Edvard Rodhe, ”Den svenska folkskolans förhistoria särskilt under medeltiden”, i Viktor Fredriksson (red.), *Svenska folkskolans historia: 1. Den svenska folkundervisningen intill 1809*, Stockholm 1940, 54–55.

28. Stefan Rimm, ”Den lärda skolan”, i Esbjörn Larsson & Johannes Westberg (red.), *Utbildningshistoria: En introduktion*, Lund 2011, 53–54.

29. Per-Johan Ödman, *Kontrasternas spel: En svensk mentalitets- och pedagogikhistoria*, vol. 1, Stockholm 1995, 105.

30. Originalformuleringen lyder: ”J skola stwghor laeses epter thenna dagh Ewangelium j bland andra lectzor epter thet aer jw cristeliga scolat.” GR 1527, 243.

bibelstudier. På söndagarna förhöordes djäknarna på lilla katekesen, publicerad i Tyskland 1529. Bibelböckerna studerades inte bara språkligt utan gavs även en teologisk tolkning och förklaring.<sup>31</sup> Stor vikt lades fortsättningsvis vid elevernas böneliv och de fick vid sidan av studierna även uppgifter såsom att bidra med sång till morgon- och aftonbön samt vid mässorna.<sup>32</sup> Förutom att ansvaret för kyrkosången utvidgades var alltså det nya att den lutherska tolkningen av Bibeln skulle ges ett utökat utrymme i såväl kyrka som skola. Det fanns därmed en tydlig koppling mellan skolans undervisning och indoktrineringen av den nya lutherska läran, vilken självklart var beroende av att elever rekryterades. Detta var en anledning till att Gustav Vasa frågade hur ”kristendomen” skulle kunna uppehållas när inga elever fanns att tillgå.<sup>33</sup>

Superintendenten Georg Norman (d. ca 1552), som i praktiken fungerade som ett slags kyrkominister, kallades in från Tyskland i slutet av 1530-talet för att bland annat förbättra skolundervisningen och han presenterade sina idéer i sina *Articuli ordinantiae* omkring 1540, vilka fungerade som visitationsordning med en tidig skolordning. Här byggde Norman på Melanchthons skolordning från 1528, med läsning av klassiska författare, grammatik och retorik liksom undervisning i kristendom.<sup>34</sup>

I 1571 års kyrkoordning beskrivs den lutherska skolan genom den formella läroplanen av Laurentius Petri (1499–1573), som i realiteten varit i bruk åtminstone sedan 1548, även om den inte officiellt sanktionerades av Gustav Vasa. Här kan vi emellertid finna beskrivningar av skolans uppbyggnad och innehåll så som den kan ha fungerat under den tidiga reformationen. Skolan omfattade tre till fyra klasser och eleverna gick flera år i samma klass. Pedagogiken byggde metodiskt på repetition och utantillinläring eftersom skolböcker ofta saknades. Detta blev alltså ett sätt att få stoffet att präntas in i elevernas minne. Inledningsvis läste man skrivning, stavning, katekesläsning och latin. Grammatikstudier i latin fördjupades allt mer och man läste därefter romerska författare, retorik och dialektik. Av detta kan vi utläsa att det klassiska studiet fortsatt utgjorde en väsentlig del av utbildningen, även om det religiösa innehållet ansågs vara av särskilt stor betydelse.<sup>35</sup>

---

31. Ivarsson, ”På lärdomens vägnar”, 328–329.

32. GR 1529, II.

33. GR 1533, 2II.

34. Carl-Gustaf Andréén, ”Bildning och reformationen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 25.

35. ”Den svenska kyrkoordningen”, i Sven Kjöllérström (red.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, Lund 1971, 181–193. Jämför Andersson, ”Undervisning och utbildning”, 221–222.

## Religionsprotest och kyrkoreduktion

En kritik förekom enligt Gustav Vasa felaktigt mot att han ville ta allt från kyrkorna och lägga alla prästbol (prästboställen) öde, vilket lett till att ”varken en eller annan snart sätta sina barn till skola”.<sup>36</sup> Han uppgav alltså själv en orsak till att allt färre bevistade skolorna, nämligen folkliga reaktioner på reduktionen av kyrkans egendom och kyrksilver till kronan. Enligt kungen hade detta rykte uppstått eftersom Västerås recess använts som svepskäl för att frånta kyrka, kloster och prästgårdar mer egendom än vad som var lagligt.<sup>37</sup> En del av reduktionen skedde visserligen till förmån för frälset, men det förekom att ättlingar till donatorer såsom Axel Eriksson (ca 1500–1559), vars förfader hade skänkt gods till skolan i Enköping, sökte återta donerad egendom utan kungens godkännande.<sup>38</sup> Det är samtidigt ett välkänt faktum att kronans behov av pengar för att betala skulder till lybeckarna var omfattande och Gustav Vasa själv såg en möjlighet i att kräva bidrag från kyrkan, som av tradition varit skattebefriad. Under 1520-talet försäkrade kungen att de indragningar som gjordes från kyrkorna för detta syfte var lån som skulle betalas tillbaka. Att använda kyrkan som bank var förvisso inte något nytt, det hade ett flertal kungar tidigare i historien också gjort. Det nya var att reformatorisk teologi användes för att förvandla kyrkans pengar till ”folkets pengar” och därmed göra dessa medel möjliga att disponera av kungen för olika ändamål.<sup>39</sup>

Som Alf Åberg påpekat ledde inte intäkterna från de nya skatterna omedelbart till exempelvis byggandet av nya skolor som ersättning för dem som drivits av präster och munkar i domkapitel och kloster. I huvudsak gick de i stället till att ”avlöna och underhålla krigsfolk”.<sup>40</sup> Kungen hävdade dock i talet till ständerna 1544 att han med hjälp av kyrksilvret ville upprätta skolor ”till det bästa och till Guds lärdoms uppehållande”.<sup>41</sup> Möjligen hade en omsvängning skett efter att krigsskulderna betalats, så att en större del av medlen från denna tid gick till skolorna. Oavsett ändamål sågs indragningarna av liturgiska föremål som monstranser, kalkar och patener från kyrkor och kloster av många som ett ingrepp i den kollektiva trosutövningen och ledde

36. GR 1530, 68. Dessa formuleringar återkom i en kunglig proposition vid rådsmötet i Stockholm 1533. Hildebrand & Alin, *Svenska riksdagsakter 1521–1544*, 197.

37. GR 1530, 68. Det har hävdats att de metoder som Gustav Vasa använde för att pressa kyrkan på pengar inte var nya, men att han drev dem hårdare och mer konsekvent än sina föregångare. Erik Petré, ”Laurentius Andreae och Olavus Petri – två Strängnäs-klerker i nationalismens och reformationens brännpunkt”, i Samuel Rubenson (red.) *Öppna gränser: Ekumeniskt och europeiskt i Strängnäs stift genom tiderna*, Stockholm 1992, 78.

38. Sven Ljung, *Enköpings stads historia: 1. Tiden till och med 1718*, Lund 1963, 75.

39. Hugo Yrwing, *Gustav Vasa, kröningsfrågan och Västerås riksdag 1527*, Lund 1956, 30–34.

40. Alf Åberg, *Nils Dacke och Landsfadern*, Stockholm 1969, 69.

41. Hildebrand & Alin, *Svenska riksdagsakter 1521–1544*, 349.

till olika former av folkliga reaktioner runt om i Sverige. Flera av de uppror och protester som förekom hade, som Martin Berntson visat, förutom ekonomiska orsaker, som övergripande motiv att försvara den traditionella religion som uppfattades som hotad.<sup>42</sup> Indragningen av exempelvis monstrarer försvarade tillbedjandet av Kristus utanför mässans rammar, något som enligt Stina Fallberg Sundmark var ett hårt slag mot den traditionella religionsutövningen i sockenkyrkorna.<sup>43</sup>

Att dra in tionde till kronan från kyrkan och att upphäva dess ekonomiska och politiska makt visade synligt att kyrkans överhuvud nu var kungen och inte påven. Kungen ville således även reducera kyrkans starka maktställning och reformatörernas argument användes för att genomföra förändringar i denna riktning.<sup>44</sup> Flera olika vågor av konfiskationer förekom som hade delvis olika ändamål. Troligen var missnöjet med skatterna lokalt inte ett lika stort problem i socknarna åren som närmast följde 1527, eftersom beskattningarna till en början främst gällde det högre prästerskapet, biskopar och domkapitel och deras godsegendomar. När även de vanliga prästtjänsterna och lokala sockenkyrkorna så småningom drabbades blev indragningarnas konsekvenser allt mer uppenbara även för vanliga sockenbor, vilket enligt Ivarsson torde ha påverkat deras inställning negativt i relation till skolan.<sup>45</sup> Att barnen togs från skolan kunde i det sammanhanget vara ett sätt för folket att manifesteras sitt missnöje med reduktionen av kyrkliga föremål som sammanhängde med firandet av den traditionella liturgin. I förlängningen kan det upplevda ödeläggandet av prästboställena ha skapat en oro för framtida inkomst för präststudenter, vilket vi återkommer till nedan.

## Tionde och allmosors överförande på skolan

Ett annat i förstone ekonomiskt motiv för skolans avfolkning som framträder i kungens brev var att socknarna inte ansågs bidra med det tionde och de allmosor som de var ålagda. I ett öppet brev till landets invånare från 1533 inskräptes allvaret i att skolorna förlorat så många djäknar att vissa stadsskolor var mer eller mindre ödelagda och andra hade minskat från 200 djäknar

---

42. Martin Berntson, *Mässan och arborstet: Uppror och reformation i Sverige 1525–1544*, Skellefteå 2010, 230–231.

43. Stina Fallberg Sundmark, ”Den sakramentalt närvarande Kristus: Teologi och bruk i medeltida och reformatorisk tradition”, i Fredrik Heiding & Magnus Nyman (red.), *Doften av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016, 102–103.

44. Ingun Montgomery, ”Den svenska religionspolitiken”, i Ingmar Brohed (red.), *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, Oslo 1990, 120–121.

45. Ivarsson, ”På lärdomens vägnar”, 323–324. Herman Schück menar på samma sätt att den kyrkoreduktion som börjat i toppen hade fullföljts ned till kyrkans bas och ”vållade kraftig reaktion hos den allmog, som hade föga till övers för biskop och kapitel”. Herman Schück, *Ecclesia Lincopensis: Studier om Linköpingskyrkan under medeltiden och Gustav Vasa*, Stockholm 1959, 584–585.

till endast ett femtiotal. Till största delen berodde det enligt Gustav Vasa på att folk inte ville sätta sina barn i skola som de förväntades göra. Inte heller ville de bidra i tillräcklig omfattning med allmosor till deras studier, vilket ledde till att vissa ”måste för fattigdom övergiva skolan, och taga sig annat för, eftersom de icke kunna få den undsättning med vilken de skulle hålla sig mätta”. Kungen uppmanade därför befolkningen att se till att barnen gick i skolan och att de hjälpte dem ekonomiskt att genomföra studierna.<sup>46</sup> Han menade senare att ”ganska få vill nu sätta sina barn i skola och lära sig” eftersom tiondet inte betalats i tillräcklig omfattning. I ett förmaningsbrev till folket i Uppland, Södermanland och Västerås stift från samma år hävdade Gustav Vasa att en del prostar hade beklagat sig över att en stor del av folket undandragit sig från att betala det rätta tiondet. Då det rådde brist på medel till bland annat skolstugorna och studenternas nödtorft hotade därför böter mot dem som inte betalat sitt tionde.<sup>47</sup>

En orsak till uteblivna inkomster låg i själva övergången från traditionell religion till luthersk tro och de förhandlingar med folket som detta innebar. När de senmedeltida vägarna som kyrkan haft för att generera inkomster upphörde behövde man hitta nya sätt att finansiera exempelvis skolorna. I Tyskland förväntades socknarna bekosta skolorna, vilket skulle ske genom fattigkistan som alla tänktes bidra till. Som Charlotte Methuen har framhållit var det dock inte självklart att de individer som bidragit till kyrkans ekonomi genom donationer till ljus för helgonaltare, kapell eller själamässor för anhöriga önskade att dessa summor i stället gick till att bekosta fattigvård och skolor.<sup>48</sup> Ett exempel på detta från Sverige är den så kallade S:t Olofspenningen eller *votum Olai*, som de norra delarna av Uppsala stift hade samlat in till Uppsala domkyrka sedan 1314. Den var en *prebenda*, eller en kyrklig stiftelse, till själamässors uppehållande, avsedd att bidra till finansieringen av en ständig vikarie vid S:t Olofs och S:t Eriks kapell i Uppsala domkyrka, men som 1534 omvandlades till inkomst för skolmästaren i Uppsala.<sup>49</sup> Enligt Gustav Vasa hade inkomsten från Olofspenningen bidragit till skolmästarens lön som ”undsättning och

---

46. GR 1533, 211.

47. GR 1540, 167–169.

48. Charlotte Methuen, ”Education in the Reformation”, i Ulinka Rublack (red.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford 2017, 489.

49. Leonard Bygdén, *Hernösands stifts herdaminne: Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning*, vol. 3, Uppsala 1925, 333; Peter Wieselgren, ”Bildningsanstalterna i Sverige under Reformations-tidehvarvet 1523–1600”, *Skandia: Tidskrift för vetenskap och konst* 5:2 (1835), 180. Vid Skara domkyrka fanns exempelvis 21 prebenden, de flesta var socknar runt Skara, av vilka ett antal var altartiftelser instiftade till något helgons ära. Hilding Johansson, ”Skara som stiftsstad”, i *Skara: 1. Före 1700*, Skara 1986, 463–464.

underhåll”. Nu vägrade dock delar av allmogen att bidra med denna penning ”med vad orsaker kunna vi icke fullt veta” och därför befallde han att medlen måste komma att uppbäras av skolmästaren.<sup>50</sup>

Vidare förändrades de teologiska motiven för att ge allmosor, från att vara en handling som bidrog till själens frälsning till att bli ett ansvar för de lokala socknarna och en skyldighet för varje kristen som ett uttryck för kärlek till sin nästa.<sup>51</sup> Gerald Strauss har hävdats att folket var ålagt att samarbeta genom att betala huvuddelen av skolväsendets kostnad och erbjuda barnen som elever. De besvarade detta genom ett ivrigt motstånd, vilket ständigt förbryllade skolans ämbetsmän i Tyskland och vilket Strauss betecknar som ett ”eftersläpande folkligt gensvar” på den nya utbildningen.<sup>52</sup> Ett rimligt antagande är att det fanns religiösa motiv bakom vad som av Gustav Vasa presenterades som enbart ekonomiska motiv till att skolan och dess djäknar inte fick tillräckligt stor andel medel att disponera. Att tiondet inte betalades berodde, åtminstone till en del, på förändringen av det system för allmosor och tionde som hade hört till den traditionella religionsutövningen: att medlen i allt högre grad överfördes till skola och fattigvård snarare än att som tidigare finansiera gudstjänstlivet.

### Ett försvagat utbildningsväsende

En anledning till att elevrekryteringen minskade har även att göra med hur synen på utbildningen förändrades både hos kungamakt och folk och att de traditionella latinskolorna därför till en början hamnade i svårigheter. Rikets råd beskrev 1530 situationen för skolan på följande sätt: ”skolorna varda platt förlagda, riket till en dråplig och obotlig skada, det är för ögonen” och att ”vad de goda män där hjälpa kunde att skolorna bliva vid makt, vilja de gärna göra”.<sup>53</sup>

Dixon visar att reformationen ledde till en nedgång i antal elever i hela Tyskland, något som till en del berodde på reformatorernas betoning av självinläring. Efter en tid blev det dock uppenbart att satsningar behövde göras på skolorna och Martin Luther framhävde exempelvis att det i varje stad borde finnas latinskolor. Från dessa kunde sedan de mer kompetenta väljas ut för tjänst i kyrka eller stat. Han menade att när allmogen såg att deras barn kunde bli präster, predikanter eller andra typer av ämbetsmän i staten så kommer de åter att sätta barnen i skola. Inte förrän vid mitten

---

50. GR 1548, 278–279.

51. Martin Schwarz Lausten, ”The Early Reformation in Denmark and Norway 1520–1559”, i Ole Peter Grell (red.), *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, Cambridge 1995, 38.

52. Strauss, *Luther's House of Learning*, 14.

53. GR 1530, 71–72.

av 1500-talet fick dessa utbildningsreformer dock tydligt genomslag enligt Dixon.<sup>54</sup>

Det är rimligt att tänka sig att det även i Sverige förelåg en liknande osäkerhet kring de olika bud som gavs om utbildningens betydelse i den tidiga reformationen och att detta bidrog till nedrustningen av skolan. Gustav Vasa var själv kluven i relation till den klassiska bildningen. Under hans tid som regent låg Uppsala universitet nere, klosterscholor avskaffades gradvis som bildningsanstalter och katedralskolorna försvagades. Enligt Magnus Nyman medförde de gamla domkapitlens upplösning och att många intellektuella gick i landsflykt eller blev oanvändbara för regimen att utbildningssystemet förföll.<sup>55</sup> Kanikerna, som var de mest lärda prästerna i stiftet med övergripande ansvar för prästutbildningen, reducerades kraftigt i antal under den tidiga reformationen, i vissa större stift från tjugo till sex personer, och till sättningen av tjänsterna gjordes helt beroende av statsmakten. Ett resultat av bristen på lärda präster var att även det lägre prästerskapets bildningsnivå sjönk och att det blev svårt att rekrytera prästkandidater.<sup>56</sup> Institutionella förändringar var alltså en faktor bakom skolans förändrade status i Sverige. Rikets råd framhöll 1546 att skolorna i riket dagligen försvagades så att riket med tiden riskerade att få stor brist på präster och andra ämbetsmän.<sup>57</sup>

I England var en stor del av prästerskapet vid denna tid olärda och en del även analfabeter, enligt Fredrica Harris Thompsett, vilket naturligt nog ledde till stora utmaningar i utbildningen av befolkningen i den lutherska tron.<sup>58</sup> Trots att liknande omständigheter rimligen förelåg i Sverige behövde kungen utbildade personer för tjänstgöring i både kyrka och ämbetsverk. Även om Gustav Vasa inte är känd för att ha värderat högre utbildning särskilt högt såg han sig nog därför nödgad att betona skolans betydelse i sina brev och skrivelser.<sup>59</sup> Ett sätt att möta skolornas nedgång var att ställa nya krav på utbildning av skolmästarna för att förbättra undervisningen i den

54. Dixon, *The Reformation and Rural Society*, 149–150.

55. Nyman, *Förlorarnas historia*, 43.

56. Henrik Sandblad, ”Kyrka och kulturliv i Skara under reformations- och stormaktstid”, i *Skara: 1. Före 1700*, Skara 1986, 626–629.

57. Emil Hildebrand (red.), *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som höra till statsförfattningens historia under tidehvarvet 1521–1718: 1:2. 1544–1560*, Stockholm 1888, 480.

58. Fredrica Harris Thompsett, ”Godly Instruction in Reformation England: The Challenge of Religious Education in the Tudor Commonwealth”, i John H. Westerhoff & O.C. Edwards (red.), *A Faithful Church: Issues in the History of Catechesis*, Wilton 1981, 179. Det förelåg dock ingen självklar korrelation mellan att prästen var lärd och hans benägenhet att undervisa barnen. Det har påvisats att vissa olärda präster i Yorks stift uppvisade högre aktivitet inom detta område. Philippa Tudor, ”Religious Instruction for Children and Adolescents in the Early English Reformation”, *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984), 411.

59. E.I. Kouri, ”The Early Reformation in Sweden and Finland c. 1520–1560”, i Ole Peter Grell (red.), *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, Cambridge 1995, 59.

lutherska skolan. I ett brev till samtliga invånare i Skara stift skrev Gustav Vasa att biskopen skulle ha översikt över skolan så att ”goda, trogna och förståndiga personer utbildas till skolmästare”, som undervisade barn och fattiga djäknar i både andlig och världslig lärdom.<sup>60</sup>

Beskattningen av kyrklig egendom och att de gamla domkapitlen med sin prästutbildning lades ned eller förändrades var orsaker till den tidigare skoltraditionens förfall menar Egil Johansson. Inte förrän på 1540-talet kom åter viss prästutbildning att ges vid domkyrkorna och domkapitlen blev då ledande i upprustningen av ett nytt skolsystem.<sup>61</sup> Den första tiden av reformationen hamnade således trivialskolan i ett sorts vakuum eftersom den stått på romersk-katolsk grund och att befolkningen inledningsvis möjligen inte såg nyttan med den nya utbildningen och vad den skulle leda fram till. Domkapitlens försvagning och minskad tillgång till lärda präster var även faktorer som påverkade skolan negativt. Detta ledde inledningsvis till en nedrustning av utbildningsväsendet, såsom exempelvis var fallet i den tyska kontexten.

### En praktisk mentalitet växer fram

Statens och kyrkans behov av präster och ämbetsmän var ett ofta förekommande skäl som angavs av kungen för att skolan var nödvändig. Detta var ett led i kungens nya roll som folkuppfostrare i såväl moraliska frågor som kunskapsfrågor. Officiellt statliga attityder till barndomen växte fram i Europa under denna tid och innebar att barnen inte endast skulle vara ett stöd för sina föräldrar, utan också bli användbara medlemmar för kyrka och stat.<sup>62</sup> Tydligt var det dock inte enkelt att rekrytera elever till rikets tjänst ens bland dem som fortfarande gick i skolan. I ett kungligt brev till menigheten församlad vid Tjugonedagmarknaden i Enköping 1542 framfördes de kraftfulla orden att om barnen inte gick i skolan riskerade de att uppfostras i självsvald och synd så att de ”leva som en hop oskäligen djur”. Det var därför bättre och nyttigare att ungdomen ”måtte komma till någon god lärdom, antingen i skolan, eller till ämbeten, och icke alla bliva köpmän eller bönder”.<sup>63</sup> Liknande skarpa formuleringar hade tidigare använts av Martin Luther när han betonade utbildningens vikt för det uppväxande släktet.<sup>64</sup>

---

60. GR 1544, 80.

61. Egil Johansson, ”Kyrkan och undervisningen”, i Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria: 4. Enhetskyrkans tid*, Stockholm 2002, 250.

62. Shona Maclean Vance, ”Godly Citizens and Civic Unrest: Tensions in Schooling in Aberdeen in the Era of the Reformation”, *European Review of History* 7 (2000), 125.

63. GR 1542, 2–5. Liknande argument hade även framförts vid Distingsmarknaden i Uppsala. GR 1541, 203.

64. Strauss, *Luther's House of Learning*, 7.



Möjligen fungerade reformatörernas propaganda för skolan som inspiration för Gustav Vasa när han betonade dess nytta för staten. Tydligt tog han sig här an uppgiften som folkfostrare, men en rädsla fanns även från kungens sida att de flesta skulle välja den praktiska banan snarare än teoretiska studier, vilket skulle försvåra rekryteringen av ämbetsmän till rikets kanslier och kammarverk. För sådan tjänst var det nödvändigt med genomgången skolutbildning. Att så få satte barnen i skola innebar enligt Gustav Vasa att det förelåg stor risk för att det skulle komma att råda brist på lärda män i framtiden.<sup>65</sup>

Susan Karant-Nunn har visat att de lärdomsskolor som togs över under reformationen i Sachsen inte nådde popularitet utanför en liten urban klass som hade humanistiska värderingar. Däremot såg hantverkare inte något syfte med att bevista lärdomsskolan och valde därför lärlingskap eller att gå på olicensierade privata skolor.<sup>66</sup> William J. Wright menar att renässansens impulser till att stärka den klassiska bildningen minskade i betydelse redan från 1520-talet. I Hessen började exempelvis de unga anamma en mer praktisk mentalitet och intresserade sig alltmer för att lära sig handel snarare än att gå i skolan, vilket ledde till att skolorna tömdes. Martin Luther kom dock att försvara den klassiska utbildningen och betonade att staten hade ansvaret för att se till att undersåtarna sände sina barn till skolan. Att han hävdade utbildningens vikt både för religiösa och världsliga yrken påverkade, enligt Wright, åtminstone myndigheterna i de nya rikena och furstendömena i positiv riktning.<sup>67</sup>

Framväxten av en praktisk mentalitet i Sverige var förmodligen ett skäl till att Gustav Vasa argumenterade på liknande sätt som Luther. I ett plakat till menigheten i Uppsala 1540 uppmanade han till exempel alla att sätta en del av barnen i skola så att de i framtiden kunde tjäna riket både i andliga och världsliga saker – vilket var en för honom vanlig formulering.<sup>68</sup> En orsak till oviljan att sätta barnen i skola förefaller alltså även i Sverige vara att en mer praktisk orientering vann insteg i samhället och att man därför valde att bli köpman eller bonde snarare än att välja mer teoretiska studier.

### **Oro för framtida inkomst, konkurrens och skolans finansiering**

Det kunde finnas visst fog för oro för den framtida inkomsten i en föränderlig tillvaro och rykten bidrog till denna osäkerhet. I Finland spreds i början

---

65. GR 1540, 169.

66. Susan Karant-Nunn, "The Reality of Early Lutheran Education: The Electoral District of Saxony", *Lutherjahrbuch* 57 (1990), 132, 144.

67. William J. Wright, "The Impact of the Reformation on Hessian Education", *Church History: Studies in Christianity and Culture* 44 (1975), 185–186.

68. GR 1540, 203.

av reformationen ett rykte att prästernas löner hade reducerats så kraftigt att nästan inget blev kvar. Osäkra utsikter till inkomst och tjänst i kyrkan var antagligen ett viktigt skäl till att föräldrar inte vågade sända sina barn till skolan.<sup>69</sup> Kritiken mot att prästboställena lagts öde var förmodligen ett uttryck för en ovilja att satsa på studier när det på grund av minskade inkomster ändå inte fanns någon prästkarriär att se fram emot.<sup>70</sup>

Ett resultat av bristen på djäknar för såväl kyrklig som statlig tjänst var att det kunde uppstå konkurrens mellan kronan och kyrkan om var de mest begåvade studenterna skulle styra sin bana. Ett intressant exempel på detta är när Gustav Vasa beklagade sig över att rektorn Mikael Agricola (ca 1507–1557) ännu inte sänt tre djäknar från Åbo skolstuga som kunde vara lämpliga för kunglig tjänst. Om detta inte skedde så hotade kungen med att ”göra annat till saken”.<sup>71</sup> Det är tydligt att Agricola önskade att djäknarna i stället fortsatte sina studier för att så småningom kunna bli prästvigda. Ärkebiskop Laurentius Petri var, liksom Agricola, även främst intresserad av att de mest kvalificerade djäknarna gick vidare till teologiska studier och prästvigning.<sup>72</sup> Rektorn i Viborg beklagade sig över att djäknarna ”bortrövades” i förtid från skolan för att tjänstgöra i central- och lokalförvaltningen. Det hade tydligen gått så långt att de inte längre vågade gå djäknegång för att be om bidrag till studierna.<sup>73</sup> Denna situation av konkurrens, i kombination med en oro för framtida försörjning, torde ha påverkat djäknarna och deras föräldrar så att fler valde en mer praktisk och i deras ögon säkrare yrkesbana.<sup>74</sup>

Ett annat problem som försvårade undervisningen i den tidiga reformationen var att skolan kunde ha svårt att få tillräcklig finansiering för att upprätthålla en god nivå. Detta medförde bland annat bekymmer i rekryteringen av nya skolmästare, vilket i sin tur kunde försämra yrkets status. Eftersom skolbyggnaden kunde vara av låg standard och lönen låg var det ofta svårt att rekrytera kompetenta män till tjänst som skolmästare. Det har påvisats i den tyska kontexten att de som ändå var i tjänst ofta behövde ha sidoinkomster från andra uppdrag för att klara sig.<sup>75</sup> Martin Luther

---

69. Pirinen, *Finlands kyrkohistoria*, 259.

70. GR 1530, 68.

71. GR 1544, 675.

72. I kyrkoordningen betonar han att barn ska sättas i skola i första hand ”på thet man må bekomma personer som til Predicoembetet, och hwar ellies behöffues, kunna vara brukliga”. Laurentius Petri, ”Om Scholar”, i Sven Kjällerström (red.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, Lund 1971, 173–174.

73. Pirinen, *Finlands kyrkohistoria*, 259.

74. I England förekom det att djäknar som gått i klosterskola i syfte att bli lekmanämbetsmän i klostren efter skolgången nu i stället fortsatte med jordbruk. Hoepfner Moran, *The Growth of English Schooling*, 68.

75. Dixon, *The Reformation and Rural Society*, 152–153.

kämpade själv för att de nya skolmästarna skulle få ett större socialt erkännande i sin roll och att den statliga ersättningen till deras inkomster skulle utökas. Detta var, menar Henning Schluß, ett sätt att säkra den nya skolan mot bakgrund av olika försök till avsiktlig förstörelse av den gamla romersk-katolska skolan.<sup>76</sup>

Gustav Vasa önskade själv att biskoparna sände goda skolmästare i tjänst, så att djäknarna kunde få den lärdom som de var belättna med.<sup>77</sup> Kungen kunde tillämpa olika metoder för att garantera skolmästarens inkomst och en var att använda sig av medel från kyrkan. Ett av Gustav Vasas brev utfärdades för en predikant och skolmästare i Stockholm för att försäkra att han kunde få underhåll av inkomsterna från ett antal hus som indragits från kyrkliga stiftelser.<sup>78</sup> I andra fall fick kungen gå in och försvara de medel som skolmästaren hade att förfoga över, då de kunde ”rappas” av adeln, det vill säga att de med våld bemäktigade sig släktgods som donerats till kyrkan.<sup>79</sup> Oro fanns således för att studierna inte skulle leda till en säker inkomst som präst samtidigt som skolan som sådan även hade svårigheter att finansiera sin undervisningsverksamhet.

### Skolans roll som luthersk trosförmedlare

Den lutherska tron som förmedlades genom skolan kunde även göra befolkningen tveksam och avvaktande eftersom den i början sågs som ett hot mot den traditionella religionen. Martin Luther såg från 1530 utbildning som ett medel att skapa ett nytt andligt stånd som kunde bidra till att skapa ett gudfruktigt samhälle. Målet var att utbilda både för det allmänna prästadömet och det särskilda prästämbetet i en reformerad kyrka.<sup>80</sup>

Wilhelm Sjöstrand menar att den primära orsaken till den minskade elevrekryteringen i Sverige torde vara att allmogen inte vågade sända sina barn till skolan eftersom de såg med skepsis på den nya religion som förmedlades där. En oro och otrygghet skulle alltså ligga bakom det minskade intresset för den skola som var tänkt att bygga upp den nya kyrkan.<sup>81</sup> Processen påverkades ytterligare av kungens egen vacklande inställning till reformationen. Christer Pahlmblad menar att Gustav Vasas krav på predikan och undervisning gynnade reformatörerna, men hans ovilja mot yttre

---

76. Henning Schluß, ”Von der Bildungskatastrophe zur Neubegründung der Schule: Herausforderungen der Breitenbildung in der Reformation”, *Theo-Web: Zeitschrift für Religionspädagogik* 15 (2016), 132.

77. GR 1533, 211.

78. GR 1529, 11.

79. GR 1544, 52–53.

80. Methuen, ”Education in the Reformation”, 492.

81. Sjöstrand, *Pedagogikens historia*, 92–93.

förändringar av gudstjänsten gagnade de kyrkotrogna.<sup>82</sup> Kungen menade själv att illasinnade rykten hade spridits att ”intet annat lära än svenska i skolorna”, men att ingen tilltro skulle sättas till dessa påståenden.<sup>83</sup> Uppenbarligen var själva användandet av svenska i skolan något som rörde upp känslorna bland befolkningen eftersom det även var ett uttryck för den lutherska trons nya gudstjänstspråk. Vid Dackeupproret 1542 ska enligt Tegels krönika formuleringen ”ett barn kunde snart vid en dyngevagn vissla en mässa fram” ha använts.<sup>84</sup> Sådana formuleringar förklarar vidare de negativa uppfattningar som kunde hysas om den nya utbildningen av präster, där svenska i viss utsträckning börjat användas. Kritiken kunde handla om en avsaknad av latin i skolorna, vilket varit det vanliga undervisningsspråket och därmed en manifestation av den traditionella religionens roll. Som Per-Johan Ödman beskriver skeendet kunde bönderna tyst och värdigt ta sina barn ur skolan eftersom de var tveksamma till att lämna ut barnen till en skola som ansågs vara sämre än den tidigare och som enligt rykten dessutom endast lärde ut svenska.<sup>85</sup>

För att undvika större protester var det därför enligt Gustav Vasa centralt att folket fick undervisning och i predikan upplystes om de förändringar som genomfördes av de traditionella religiösa bruken.<sup>86</sup> Även om försvaret av tron också tidigare hört till furstens uppgift var det nya att många av 1500-talets furstar nu även tog på sig att definiera tron, något som instruktioner om undervisningen till prästerna är ett tydligt tecken på.<sup>87</sup> Kungen frågade sig följaktligen: ”vem skall lära och predika Guds ord för er och era efterkommande” om inga föddes upp som aktade kristendomen?<sup>88</sup>

I andra nordiska länder, såsom Danmark, associerades latinskolorna med katolicism, vilket ledde till att de skolor som kyrkan organiserade i landet upphörde att fungera vid tiden för reformationen.<sup>89</sup> Detta förhållande förelåg inte i Sverige under den tidiga reformationen, där kritiken snarare tycks ha handlat om att uttrycka en misstänksamhet mot de nya lutherska tankarna. En uppgift blev dock även här att höja skolornas anseende och göra dem till instrument för den nya tron, vilket naturligt nog tog tid.

---

82. Christer Pahlmblad, *Mässa på svenska: Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*, Lund 1998, 24.

83. GR 1533, 212.

84. Martin Berntson, ”Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring”, i Eva-Marie Letzter (red.), *Auktoritet i förvandling: Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationens Sverige*, Uppsala 2012, 61.

85. Ödman, *Kontrasternas spel*, 185.

86. Berntson, *Kättarland*, 297.

87. Nyman, ”Katolikerna under de svenska reformationerna”, 227.

88. GR 1533, 211.

89. Fink-Jensen, ”Kristendom, skole og pædagogik”, 373.

Negativa tankar om skolan kunde alltså ha att göra med skepsis mot den nya lutherska läran som undervisades i vid denna institution.

### **Sammanfattande slutsatser**

Ett antal olika – men ofta sammanhängande – motiv för att skolorna hade svårt att rekrytera djäknar i den tidiga reformationen har presenterats i denna undersökning. Ett försök till renodlande av argumenten har gjorts för att underlätta beskrivningen av trivialskolans avfolkning och dess orsaker. Därmed analyseras utvecklingen på ett sammanhållet sätt, vilket är något som har saknats i tidigare forskning och alltså är ett nytt bidrag med denna studie. Ett övergripande skäl till föräldrarnas ovillighet att sända sina barn till skolan kan sägas ha varit av religiös art och hade att göra med den långsamma övergången från romersk-katolsk till protestantisk tro under 1500-talet. Detta kunde innefatta både materiella och trosmässiga uttryck som spelade mer eller mindre roll och som manifesterades i handling gentemot statsmakten. Perspektivet förhandling om traditionell tro har härmed visat sig vara fruktbart i analysen av den svenska kontexten.

De motiv som har anförts för skolans avfolkning var att kronans indragning av kyrksilver och föremål medförde folkliga protester eftersom den traditionella tron ansågs hotad i grunden. Detta tog sig bland annat uttryck i att barnen inte sändes till skolan. Vidare förändrades systemet med allmosor och tionde från att finansiera gudstjänstlivet till att bekosta skolor och fattigvård, vilket också var en förändring som skapade motstånd. Nedrustningen av utbildningsväsendet berodde även på institutionella förändringar relaterade till en kunglig ambivalens när det gällde lärdom och att befolkningen var osäkra på vad den lutherska utbildningen skulle leda fram till. En praktisk mentalitet som växte fram på 1500-talet hade till följd att fler valde en bana som köpman eller bonde i stället för att utbilda sig till ämbetsman eller präst. Osäkerhet kring om det verkligen skulle finnas en prästerlig inkomst i framtiden gjorde att föräldrar slutade sända barnen till skolan av ekonomiska skäl. Detta ledde även till att allt färre djäknar fanns att tillgå för tjänst i rikets förvaltning. Samtidigt hade skolan svårt att säkra finansiering för sin verksamhet, vilket kunde göra att kvaliteten blev lidande och medförde att färre skolor fanns att tillgå. Till sist utgjorde skolans nya roll som förmedlare av luthersk tro en förändring som skapade misstänksamhet hos befolkningen. Användandet av svenska i såväl gudstjänstens liturgi som i undervisningen ansågs nämligen hota den traditionella religionen, som kännetecknades av latinets starka ställning.

Det är sammanfattningsvis tydligt att såväl ekonomiskt-materiella som teologiskt-religiösa skäl spelade en roll i oviljan att sända sina barn till

skolan. Även om det bristfälliga källmaterialet gör det svårt att exakt värdera vilket eller vilka motiv som vägde tyngst, kan slutsatsen ändå dras att de sammantaget bidrog till att trivialskolan avfolkades under den tidiga reformationen. ▲

#### SUMMARY

The purpose of this article is to explain the declining number of pupils attending grammar school during the early Reformation period in Sweden. Although previous studies of the Reformation have presented some reasons for this change, scholars have not yet investigated the topic in a systematic way. The present article seeks to remedy this lack by identifying and analyzing several motifs. First, retraction of church property sparked protests against the schools in local parishes. Second, there was an unwillingness to pay tithes, which during the reign of Gustav I had been transferred from supporting traditional religious services to the funding of schools. Third, the educational system was weakened, which led to a shortage of educated clergymen, and questions arose about the significance of education. Fourth, the rise of a practical mentality led to more children taking up other occupations instead of attending school. Fifth, uncertainty about being able to earn a future income as a clergyman led to fewer people choosing to pursue these studies. Finally, the use of Swedish in schools was a manifestation of the Lutheran faith, which provoked protests among the people. All these motifs together contributed to parents choosing not to send their children to school, and were an expression of the ongoing negotiation about traditional religion which formed part of the slow transformation from Roman Catholicism to Lutheranism in Sweden in the sixteenth century.

# Kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse

## *Historiska nedslag från Skåne, Blekinge och Småland under 350 år*

DAVID GUDMUNDSSON

---

David Gudmundsson är docent i kyrkohistoria och universitetslektor i religionsdidaktik vid Lunds universitet.

david.gudmundsson@ctr.lu.se

---

I den långa rubriken ”Kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse: Historiska nedslag från Skåne, Blekinge och Småland under 350 år” är två ord lite viktigare än de andra.<sup>1</sup> Det första är *kyrkohistorisk*. Den allra senaste definitionen av kyrkohistoria som akademisk disciplin, från en ny doktorsavhandling i ämnet, lyder: ”Kyrkohistoria är en vetenskaplig disciplin som, något förenklat uttryckt, tar fasta på hur kyrka, samhälle, kultur och teologi interagerar med varandra.”<sup>2</sup> Det är en bra, om än öppen formulering. Frågan om vad respektive kyrka, samhälle, kultur och teologi är ska jag inte försöka utreda här, men jag ska i slutet återkomma till frågan vad ämnet kyrkohistoria är.

Därutöver är ett av de mindre orden i rubriken också ett av de viktigaste, nämligen det första *och*. ”Och” uttrycker på något sätt en relation, men det kan läsas på lite olika sätt. Jag återkommer även till detta, efter att jag tagit er med på en kyrkohistorisk resa i tid och rum, baserad dels på sådan forskning jag ägnat mig åt mellan disputation och docentur, där just kyrklig förkunnelse i form av exempelvis predikan varit ett viktigt studieobjekt, dels på preliminära studier av sådant jag hoppas kunna fördjupa mig i framöver.

---

1. Artikelns är en bearbetning av författarens docentföreläsning vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 19 december 2018.

2. Mikael Hermansson, *”En allians av något slag”: Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England, 1909–1954*, Malmö 2018, 26.

Färden påbörjas här i Lund i mitten av 1600-talet, leder oss framåt och österut till Blekinge, innan vi korsar gränsen till Småland, styr västerut genom landskapet och så småningom återkommer till dagens Lund.

### **Inrättandet av Lunds universitet och dess kyrkohistoriska utbildning**

I början av det år, 2018, som nu lider mot sitt slut, avslutade Lunds universitet sitt 350-årsjubileum. Detta firande inleddes på dagen för två år sedan, den 19 december 2016, då jämmt tre och ett halvt sekel förflutit sedan universitetets stiftelseurkunder undertecknades av änkedrottning Hedvig Eleonora (1636–1715), som spelat en viktig roll i frågan om det nya lärosätets tillkomst.<sup>3</sup>

Inrättandet av Lunds universitet är i sig en betydelsefull händelse i svensk kyrkohistoria. Att ett nytt universitet över huvud taget förlades till Lund, och inte till Linköping, Jönköping eller Göteborg, vilket också var aktuellt, berodde på två saker: behovet av teologisk utbildning i det av Sverige nyligen erövrade Skåne och (naturligtvis!) finansieringsmöjligheterna. Enligt fredsavtalet mellan Sverige och Danmark år 1658 skulle dansk lag fortsätta att gälla i de erövrade landskapen Skåne, Blekinge och Halland. Detta inbegrep även den danska kyrkoordningen, och denna föreskrev, till skillnad från den svenska, obligatorisk universitetsutbildning för prästerskapet. Det krävdes minst två års studier, vanligtvis vid Köpenhamns universitet, innan prästkandidaten släpptes fram till examen och sedan vigning. Med en riksgrens i Öresund var Köpenhamn inte längre ett alternativ för skåningarna. De hänvisades till Uppsala, men det lockade inte särskilt många. Under några års tid öppnades möjligheten att studera i Greifswald, i dåvarande Svenska Pommern, dit det gick snabbt och lätt att ta sig över Östersjön, och under första hälften av 1660-talet lockade staden en majoritet av de skånska och blekingska studenterna.<sup>4</sup>

Utbildningen i Greifswald var dock inte helt tillfredsställande. Kritiker menade att det gick lite för enkelt att få ut sitt *testimonium* (dåtidens studieintyg) där. När så en finansiell lösning för ett nytt universitet i Lund som inte drabbade statsfinanserna presenterades, var saken klar: Lund skulle ha ett universitet. Lösningen bestod i att universitetet tilldelades alla de gods som tillhörde Lunds domkapitel.

---

3. Avsnittet bygger på David Gudmundsson, *Lunds domkapitels och domkyrkoråds historia: 1658–1710, Domkapitlets riksbyte och reorganisation – domkyrkorådets tillkomst*, under publicering.

4. David Gudmundsson, ”Relationen Lund–Greifswald 1660–1710 i ljuset av riksbyte och pietism”, i Stig Alenäs, Ingmar Brohed & Anna Minara Ciardi (red.), *Lunds stift i världen – från mission till emigration*, Lund 2016, 129–155.



Domkapitlet hade efter Roskildefreden behållit den organisation det haft under den danska tiden. Så löd fredsavtalet. Domkapitlet ansvarade för domkyrkan, domskolan och gymnasiet, och fungerade som äktenskapsdomstol. Däremot hade det, förutom att det valde biskop, inget med styret av Lunds stift att göra. Genom donationer hade domkapitlet kommit att äga ett mycket stort antal jordegendomar. Avkastningen från dessa användes till avlöning av domkapitlets prelater, kaniker och vikarier. Vid tiden för riksbytet omfattade detta godsinnehav 1 450 gårdar. Det var dessa som universitetet enligt stiftelseurkunderna på sikt skulle överta, i takt med att förläningsstagarna föll ifrån på naturlig grund, vilket i förlängningen också innebar en kraftig omvandling av Lunds domkapitel.<sup>5</sup>

Alla studenter, inte bara de blivande prästerna, inledde sina studier vid teologisk fakultet, innan de eventuellt fortsatte på juridisk, medicinsk eller filosofisk dito. Teologiprofessurerna var till en början tre: en i respektive Gamla testamentet, Nya testamentet och kontroversteologi, det vill säga försvaret av den rätta läran, som det hette. 1689 tillkom en extraordinarie professur i biblisk kronologi och kyrkohistoria. Professorerna bestämde helt undervisningens innehåll, inom ramarna för ovan nämnda inriktningar. Ofta gavs extraundervisning. Professor Jonas Linnerius (1653–1734) höll till exempel hemma hos sig seminarier i hur man bäst bekämpar pietismen – ett sätt att både dryga ut professorslönen och att försvara den rena evangeliska läran.

Kyrkohistoria var ett av de ämnen en prästkandidat enligt 1686 års kyrkolag skulle förhöras i inför sin vigning. Förhöret ägde rum inför domkapitlet, vilket i slutet av 1600-talet enligt svensk modell bestod av biskopen och universitetets teologiprofessorer. De kyrkohistoriska frågorna kretsade gärna kring de första århundradenas lärostrider och de fyra första ekumeniska koncilierna. Dessa frågor tjänade naturligtvis som en jämförelsepunkt och förberedelse till det försvar av den rena läran som var varje prästs främsta plikt. Prästerna skulle förvalta sakramenten och förkunna den evangeliska läran ren och oförfalskad. Bröt någon mot detta vigningslöfte, blev vederbörande föremål för domkapitlets granskning. En sådan granskning, som nu tar oss vidare till Blekinge, ägde rum 1716.

---

5. Inrättandet av Lunds universitet var således, som många forskare numera framhåller, inte alls en fråga om att "försvenska" Skåne. Sådana ambitioner – att införa svensk lag, svenskt språk och svenska kyrkobruk – och att använda Lunds universitet som ett led i detta, finner vi först på 1680-talet, efter skånska kriget. Exempelvis kallar historikern Hanne Sanders perioden 1658–1681 en tid av "förskånskning". Hanne Sanders, "Lunds universitet och Skånes övergång till Sverige", i Lars Edgren (red.), *Historia och historiker: Om Lunds universitet genom 350 år*, Lund 2018, 25–38.

## Granskningen av Andreas Hilleström 1715–1716

Våren 1715 kom prästen Andreas Hilleström (ca 1680–1754) till Karlskrona, där han fått tjänst som huspredikant hos friherre Hans Henrik von Liewen (1664–1733).<sup>6</sup> Som huspredikant skulle Hilleström egentligen bara predika för det friherrliga hushållet, men när ryktet om honom spreds lockades snart stora åhörarskaror till Liewens gård. Det gick en oro genom staden, inte minst i kyrkoledningen, när folk övergav sina ordinarie församlingar för att i stället lyssna till Hilleström. Det tycks som att Karlskronaborna lockades av två saker: dels *vad* Hilleström predikade, dels *hur* han predikade.

I örlogsstaden Karlskrona fanns sedan grundandet på 1680-talet ett livligt utbyte med kontinenten, särskilt Tyskland. Hit nådde tidigt representanter för en ny fromhetsriktning, pietismen. De läste Johann Arndt (1555–1621) och betonade det aktiva, personliga, levda kristna livet. De vann gehör hos många karlskroniter under 1700-talets första år men tvingades bort av kyrkoledningen, som här såg ett hot mot kyrkans enhet. När Hilleström kom kände många igen och gillade hans förkunnelse, andra såg ett gammalt hot återupplivas. Anmälningar från amiralitetssuperintendenten Johan Petersson (1655–1717) och kyrkoherden i Karlskrona Tyska församling J.C. Hauswolff (1666–1722) nådde snart Lunds domkapitel.

*Vad* predikade då Hilleström? Enligt anklagarna var det dels människans fullkomlighet i detta livet, dels gärningars rättfärdighet. Detta tolkades enligt Petersson av vissa åhörare felaktigt som att den rätta vägen till saligheten var uppenbarad, samtidigt som denna förkunnelse likt all gärningslära fick andra att misströsta, när de insåg att de inte kunde uppnå en sådan fullkomlighet i detta livet som Hilleström krävde. Problemet kring *vad* Hilleström predikade sammanfattades av hans mer luthersk-ortodoxa anklagare så: Hilleström predikar för mycket lag och för lite evangelium.

Det är också uppenbart att *hur* han predikade var en källa till både hans popularitet och missnöjet mot honom. Redan i Stockholm hade Hilleström gjort sig känd för sin lyskraft och förmåga att fångsla åhörarna. Han gjorde det dock ibland med hjälp av ”anstötliga ordasätt” och ”svåra expressioner”, som det hette.<sup>7</sup> Han skrev aldrig några manuskript eller koncept utan extemporerade – predikade ur minnet eller fritt i stunden – till nackdel för dem som i efterhand ville veta vad han sagt (såväl dåtidens domkapitel som dagens forskare). Enligt superintendent Petersson ansågs Hilleström inte ha sin like i att predika.

6. Avsnittet bygger på David Gudmundsson, ”Den ortodoxe pietisten: Andreas Hilleström i Karlskrona och Lund 1715–1716”, i Jan-Olof Aggedal et al. (red.), *Lunds stift i nordost – glimtar av Blekinges kyrkohistoria, del I*, Lund 2018, 103–147.

7. Landsarkivet i Lund, Domkapitlets i Lund arkiv, Stockholms konsistorium t. J. Petersson, Stockholm 21.5.1715.

Hilleström kallades i juni 1716 till Lund, där han provpredikade, avgav en skriftlig förklaring och förhördes av Lunds domkapitel, som var erkänt ortodox. Den tidigare nämnde Jonas Linnerius, som i sitt hem höll anti-pietistiska seminarier, var nu biskop och därmed preses i domkapitlet. Ledamöterna frågade om Hilleström umgåtts med pietister och om han läst vissa kontroversiella böcker. Detta nekade han till. Han utfrågades om ett antal misstänkta uttryckssätt, yttrade i ett samtal med en annan präst. När Hilleström i ett fall hänvisade till Luther, svarade domkapitlet att man måste göra viss skillnad mellan Luthers olika skrifter, då han med tiden ”mycket retracterat, så at man intet får bruka alla Lutheri expressioner”.<sup>8</sup> Dessutom använde Luther ibland ett mer folkligt språk, ibland ett svårare, därför är det bättre att bara bruka sådana ord som finns i de symboliska böckerna än sådana som riskerar att väcka anstöt, menade domkapitlet.

Domkapitlets slutsats blev att Hilleström inte kunde beslås med någon irrlära. Men han tillsades strängeligen att tänka på hur han uttrycker sig; eftersom han tänker med kyrkan måste han också tala med henne. Han måste dämpa sin iver – man kan ju lätt tänka sig att just denna iver bidragit till hans popularitet! Viktigast var dock, att Hilleström fortsättningsvis skulle predika båda sidor av den kristna läran: han får inte bara predika lag, utan måste också predika evangelium. Detta sagt av det ortodoxa Lunds domkapitel till en pietistanklagad predikant, sommaren 1716.

Den pietistiska väckelsen levde kvar som en tydlig underström i Blekinges kyrkoliv. Ibland framträdde väckelsepredikanter som Peter Muhrbeck (1708–1766) i Fridlevstad, nordväst om Karlskrona, vars förkunnelse också nådde in över Smålandsgränsen, där gestalter som Anders Elfving (1745–1772) och Peter Lorentz Sellergren (1768–1843) förde vidare ett gammal-pietistiskt arv där lagförkunnelse balanserades av evangelisk tröst, i varierande kombinationer. En sträng form av blekingsk väckelse och det frikyrkliga genombrottet där på 1800-talet skildrades i romanform av Fabian Månsson (1872–1938) med boken *Rättfärdiggörelsen genom tron* från 1916, som utspelar sig på Hasslö utanför Karlskrona.<sup>9</sup>

## Vilhelm Mobergs historiebruk

Månssons författarskap kom att utöva stort inflytande på en yngre och långt mera känd författarkollega.<sup>10</sup> Strax norr om landskapsgränsen, i

8. Landsarkivet i Lund, Domkapitlets i Lund arkiv, AI:8, II.6.1716.

9. För en introduktion till sydsvenska väckelser under 1700- och 1800-talen, se Martin Bertson, Bertil Nilsson & Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige: Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Skellefteå 2012, 212–216, 252–254 och där anförd litteratur.

10. Avsnittet bygger på David Gudmundsson, ”Moberg och reformationen: En kyrkohistorisk läsning av Vilhelm Mobergs historiska romaner”, *Kyrkohistorisk årskrift* 117

Moshultamåla i Algutsboda socken på gränsen mellan Konga och Uppvidinge härader i sydöstra Småland, en fattig och otillgänglig skogsbygd, föddes år 1898 i ett soldattorp tillhörigt Kalmar regemente Karl Artur Vilhelm Moberg. Området var i kyrkligt avseende påverkat av den kyrkotrogna gammalpietistiska väckelsen genom Sellergren och andra. Vid denna tid hade kyrkan draghjälp i sin kristna folkfostran av den allmänna folkskolan. Denna infördes på pappret 1842, men det dröjde till slutet av seklet innan den blev verkligt allmän, i betydelsen att de flesta barn faktiskt gick i skola och gjorde det i längre sammanhängande perioder. Men ännu i början av 1900-talet rörde det sig, åtminstone i Påvelsmåla skola i Algutsboda socken, endast om fyra månaders undervisning per år. Resten av året arbetade den unge Moberg och hans klasskamrater hemma på torpen och gårdarna.

Undervisningen koncentrerades först på grundläggande läsning, skrivning och räkning, men en stor del av Mobergs skoldag ägnades åt biblisk historia och katekesen. Och han avskydde det! Varje dag förhöordes ett stycke ur katekesen, den skulle alla kunna utantill. Skolundervisning, kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse var så att säga samma sak. Någon objektiv religionsundervisning var det inte tal om. Men vid denna tid ifrågasattes såväl skolundervisningens innehåll som dess former, inte minst av Emilia Fogelklou (1878–1972), pedagog, teolog och Sveriges första kvinnliga teologie hedersdoktor. Fogelklou ville, inspirerad av Ellen Key (1849–1926), att barnen skulle stå i centrum i undervisningen, inte innehållet. Och innehållet skulle inte vara Luthers katekes, utan snarare en allmänkristen (eller åtminstone allmänprotestantisk) etik på Bibelns grund. Så blev det också i skolans nya undervisningsplan 1919. Kristendomsämnet blev icke-konfessionellt, men bara i betydelsen icke-lutherskt. Ännu var det naturligtvis långt till dagens objektiva religionsundervisning.<sup>11</sup>

Låt oss dock återvända till Påvelsmåla skola under 1900-talets första sekel. Förutom katekesen skulle eleverna även med egna ord kunna redogöra för den bibliska historien. Moberg fann detta utsägligt tråkigt. Desto mer uppskattade han undervisningen i svensk historia, särskilt om de svenska krigarkungarnas bragder utifrån Clas Theodor Odhners (1836–1904) *Lärobok i fäderneslandets historia*, som han fann mycket spännande. Längre fram i livet blev Moberg dock starkt kritisk till den nationalistiska och elitistiska historieskrivningen hos Odhner och andra. Som författare av en lång rad historiska romaner och mot slutet av livet även en historiebok, ville han (inspirerad av Fabian Månsson) skriva en annan historia, allmogens historia, den vanliga människans historia. I nästan samtliga romaner är kyrka och

(2017), 127–138.

11. Om Emilia Fogelklous syn på religionsundervisning, se till exempel Björn Skogar, *Bildning och religion – En lärarutbildares perspektiv*, Stockholm 2005, 31–38.

kristen tro väsentliga komponenter. Tänk exempelvis på *Utvandrarna* och kretsen kring Danjel eller än mer det bärande motiv som utgörs av Kristinas tvivel och förtröstan.

Ett drag präglade, enligt Moberg, mer än andra det svenska kyrkolivet efter reformationen, nämligen helvetesförkunnelsen. ”Den nya kyrkan inplantade hos svensk allmoge en helvetesskräck, som skulle bli en stor psykisk folkplåga. Den har fortlevat ända fram till vår tid: jag har känt flera offer för den”, skriver han i den andra delen av *Min svenska historia* från 1971.<sup>12</sup> Denna uppfattning baserade han på både historiska studier och egna upplevelser. Han tog också starka intryck av vännen Ingemar Hedenius (1908–1982), till vilken han 1972 skrev: ”Du har framför allt med förkrossande bevis klarlagt, vilken oerhört grym religion kristendomen är. Ingen har förut visat mig vilken andel läran om ett helvete verkligen har i denna religion.”<sup>13</sup>

Detta är ett motiv som då sedan länge, mer eller mindre uttalat, funnits i hans historiska romaner, som täcker varje århundrade från reformationen och framåt. I *Förräddarland* från 1967, som utspelar sig just i gränslandet mellan Småland och Blekinge på 1520-talet, står reformationen för kyrkoplundring och förtryck, såväl fysiskt som mentalt. I *Förräddarland* liksom i till exempel *Rid inatt!* från 1941, som utspelar sig i 1650-talets Småland men anspelar på det pågående världskriget, finns förvisso kyrkliga gestalter som står på folkets sida mot överheten, men deras förkunnelse återges i mörka ordalag. I *Mans kvinna* från 1932, som utspelar sig i 1790-talets Småland, slits Märit mellan Håkan och den fruktan för de eviga straffen som inpräntats i henne. Men Märit ser slutligen igenom förkunnelsen. Det är skrällen som gör människor fromma och gudaktiga. ”De blir det inte därför att de längtar till himlen utan därför att de inte vill komma till helvetet. En sådan gudsfruktan kunde man leva utan och vara lika god som andra, för den gjorde ingen människa bättre.”<sup>14</sup>

Nyligen har Jens Liljestrand i sin augustiprisnominerade Mobergbiografi *Mannen i skogen* (2018) påtalat att det kanske är den frisinnade och frispråkiga Ulrika i Västergöhl som är den gestalt i *Utvandrarserien* som i flera avseenden ligger allra närmast Moberg själv, mer än manliga alter egon som Karl Oskar och Robert.<sup>15</sup> Jag menar att även Märit i *Mans kvinna*, som liksom den unge Moberg präglas djupt av helvetesförkunnelsen men förmår

---

12. Vilhelm Moberg, *Min svenska historia berättad för folket: 2. Från Engelbrekt till och med Dacke*, Stockholm 1971, 256.

13. Jens Liljestrand (red.), *”Du tror väl att jag är död”: Vilhelm Mobergs brev 1950–1973*, Stockholm 2008, 348–349.

14. Vilhelm Moberg, *Mans kvinna: Roman från Varend på 1790-talet*, Stockholm 1952, 104.

15. Jens Liljestrand, *Mannen i skogen: En biografi över Vilhelm Moberg*, Stockholm 2018, 531–532.

bryta sig loss från den, är en kvinnlig gestalt med starka drag av Moberg själv. I barndomen kunde Moberg ligga vaken i fruktan för den eviga pinan, i vuxen ålder tog han bestämt avstånd från en sådan tro. En liknande utveckling genomgår Märit.<sup>16</sup>

Moberg hade ett tydligt syfte med sin historiebok och sina historiska romaner: att skildra den lilla människan. Därigenom har han ett tydligt *historiebruk*. Redan Friedrich Nietzsche (1844–1900) påtalade att historien kan brukas för olika syften, med hans ord på ett monumentalistiskt, antikvariskt eller, som i Mobergs fall, kritiskt sätt, en medveten revolt mot makten. I linje med en annan vanlig historiebrukstypologi, utarbetad av historikern Klas-Göran Karlsson, ger Moberg i sin strävan att återupptäcka och rehabilitera en undertryckt historia uttryck för ett moraliskt historiebruk.<sup>17</sup> Ibland slår hans historiska empati, hans förmåga att känna med och gestalta människor i det förflutna, över i moralism. Som romanförfattare och populärhistoriker hade han naturligtvis den friheten. För den akademiske kyrkohistorikern gäller det, som en lundensisk ämnesföreträdare har påtalat, att balansera historisk empati och historisk kritik.<sup>18</sup> Jag instämmer i detta. Även akademiker får (eller bör) vara empatiska, och kritiken bör främst riktas mot oss själva och vår hantering av de källor som det förflutna lämnat oss.

### Västbofromheten som forskningsobjekt

Lämnar vi Algutsboda och styr vår färd västerut genom Konga härad kan vi ta vägen om Väckelsång. Härifrån kom Hilding Pleijel (1893–1988), professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet 1938–1960. Det var Pleijel som 1942 inrättade Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv (LUKA) för att kartlägga och samla in uppgifter om den kyrkliga seden i äldre tid, genom intervjuer av personer födda på 1840–1870-talen. Fram till 1970 hade omkring 5 600 personer intervjuats. Liksom Pleijel var många av hans studenter smålänningar. När Pleijel ställde dem inför alternativet att skriva en tvåbetygsuppsats eller att samla in material till LUKA valde många det senare. Under 1940-talet cyklade sålunda många unga män runt i södra och västra Småland och intervjuade äldre människor om kyrkliga seder under 1800-talets andra hälft och 1900-talets början.<sup>19</sup>

16. Vilhelm Moberg, *Berättelser ur min levnad*, Stockholm 1968, 83–84.

17. Klas-Göran Karlsson, ”Historia, historiedidaktik och historiebruk – teori och perspektiv”, i Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander (red.), *Historien är närvarande: Historiedidaktik som teori och tillämpning*, Lund 2014, 70–80.

18. Anders Jarlert, ”Moralisk historieskrivning – utan moralism: Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 88 (2012), 49–57.

19. Thomas Björkman, ”Kyrkohistoriska arkivet – utveckling och kontinuitet”, i Anders Jarlert (red.), *Arkiv – Fakultet – Kyrka: Festskrift till Ingmar Brohed*, Lund 2004, 399–411.

Några av dem kom till Västbo i västligaste Småland. Västbo var liksom Konga ett avsides, skogrikt område, med ungefär samma kyrkliga profil. Det var – är i viss mån – en mycket kyrkotrogen bygd där frikyrkorna varit notoriskt svaga. Detta gäller särskilt områdets södra delar. Från Femsjö församling vittnar flera intervjuade personer i frågelistan LUKA 1 om att någon väckelse, det hade inte förekommit. Gammalläsare hade man hört talas om, men vad som egentligen menades med detta var inte riktigt klart.<sup>20</sup>

Den så kallade Västbofromheten har beskrivits som en gammalkyrklig fromhetstyp som förenade ”gammalluthersk tradition, evangelisk kristendomssyn och lagisk fromhet”.<sup>21</sup> Bland inspiratörerna fanns Sellergren och Jacob Otto Hoof (1768–1839). Gudstjänst och husförhör var två hörnpelare i det kyrkliga livet. Här betonades trohet mot kyrkan och dess gudstjänstliv, prästerskap och förkunnelse. Antalet präster bördiga från Femsjö församling var högt.<sup>22</sup>

Medan senare kyrkohistorisk forskning i stor utsträckning har studerat 1800- och 1900-talens väckelserörelser och frikyrkor,<sup>23</sup> är vissa av de mer kyrkotrogna fromhetsriktningarna, som Västbofromheten, relativt outforskade.<sup>24</sup> Men förutsättningar finns för att med Femsjö församling som titthåll undersöka Västbofromheten mera ingående, både dess lära och liv.

En präst som utan att vara född i Femsjö förvaltade den gammalkyrkliga traditionen där var Harald Geelmuyden (1888–1965).<sup>25</sup> Han prästvigdes 1913 i Växjö och missiverades till Femsjö. 1916–1936 var han komminister i församlingen och känd som en sträng och kraftfull predikant. Ett tidigt kvitto på detta var att han vid prästmötet i Växjö 1921 utsågs till predikant

20. Landsarkivet i Lund, Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv, LUKA 1 \*060492, \*060274, \*061378.

21. Berndt Gustafsson, *Svensk kyrkogeografi*, Lund 1971, 20.

22. Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria: 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001, 75–77; Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria: 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003, 205–207.

23. Till exempel Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*, Skellefteå 2012; Torbjörn Larspers, *Konfessionalitet och medbestämmande: Evangeliska fosterlands-stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*, Uppsala 2012; Mats Larsson, ”Vi kristna unga kvinnor”: *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*, Uppsala 2015.

24. Om Västbofromheten, se Gunnar Stenvall, ”Den kyrkliga väckelsen i Västbo”, *Växjö stifts hembygdskalender* 40 (1949), 98–122; Gunnar Stenvall, ”Västbofromhet”, i Ivar Hylander (red.), *Växjö stift i ord och bild*, Stockholm 1950, 261–268. Mer övergripande om småländsk gammalkyrklighet i till exempel Göran Åberg, *Växjö stift i historia och nutid*, Lund 2007. Om liknande fenomen, se Anders Jarlert, *Läsarfolket – från gammalläseri till nyortodoxi: Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygd och Kinds härad under 1800-talet*, Göteborg 1997.

25. Om Geelmuyden, se Åke Rydeman, *Prästprofiler: Minnesteckningar vid prästmötet i Växjö 1972*, Växjö 1973, 11–15; Karl Andersson, Bertil Larsson & Ingvar Jonsson, ”Harald Geelmuyden”, *Växjö stifts hembygdskalender* 58 (1967), 29–43.

vid nästa prästmöte, vilket ägde rum 1927. Geelmuyden skrev alltid ner sina predikningar ordagrant och framförde dem långsamt men med emfas. De utgick vanligtvis från nådens ordning och följde en disposition med inledning, ämne, delar med underavdelningar och slutligen en tillämpning. Ett viktigt led i förkunnelsen var också husförhör och konfirmandundervisning. För den senare utarbetade han en egen konfirmandlärobok utifrån 1878 års katekesutveckling.<sup>26</sup> Geelmuydens förkunnelse kan undersökas både utifrån hans omfattande samling predikomanuskript och nämnda lärobok.

Femsjö socken var geografiskt stor men befolkningsmässigt liten och socialt homogen. Den sociala kontrollen var trots avstånden stor. Årsberättelserna visar hundraprocentig dopfrekvens och mycket höga siffror för gudstjänstdeltagande.<sup>27</sup> Växjöbiskoparna lyfte i sina ämbetsberättelser ofta fram Femsjö som ett föredöme.<sup>28</sup> Detta material ger tillsammans med LUKA-materialet grund för både kvalitativa och kvantitativa studier av den kyrkliga seden och miljön i Femsjö.

Intressant, men svårt, vore att undersöka de som trots allt avvek från normen i denna homogena miljö. De som eventuellt trodde på något annat eller inte alls. Vilhelm Moberg hade kunnat skriva en laddad historisk roman om dem; börja i källorna och fylla ut där de tiger. En akademisk kyrkohistoriker bör, som det har påtalats av en annan av ämnesföreträdarna i Lund, söka det perifera, det svaga, ojämnheterna i historien,<sup>29</sup> men vi får nöja oss med att göra det utifrån ofta bristfälliga källor, genom att värdera dem och tolka dem, erkänna deras begränsningar och öppet redovisa våra antaganden och metoder. Detta innebär naturligtvis inte att forskaren står fullständigt objektiv inför sitt forskningsobjekt. Tvärtom. Redan valen av ämnen styrs av våra personliga preferenser. Vi påverkas av – är i stor utsträckning – vårt språkliga, kulturella, vetenskapliga och religiösa arv, och vi måste vara införstådda med det och vad det innebär för vårt arbete som kyrkohistoriker.

## Om ämnet kyrkohistoria

Inom religionslärarutbildningen vid Centrum för teologi och religionsvetenskap återkommer vi ständigt till de grundläggande didaktiska frågorna *vad, hur, varför* och *för vem* vi undervisar. Vad ska vi egentligen undervisa i och om? Hur ska vi göra det? Varför ska vi göra det, det vill säga: vad är syftet? Och för vem undervisar vi? Dessa frågor kan appliceras på all

---

26. Senare utgiven i Gunnar Juelsson (red.), *Den sunda läran: Katekesförklaringar av Harald Geelmuyden*, Göteborg 1973.

27. *Handlingar angående prästmötet i Växjö*, åren 1916, 1921, 1927, 1934, 1941, 1947, 1953.

28. *Handlingar angående prästmötet i Växjö*, åren 1934, 1941, 1947, 1953.

29. Samuel Rubenson, "Kyrkohistoriens objekt", i Anders Jarlert & Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund: Fyra föreläsningar*, Lund 2000, 17–23.



utbildning, högre kyrkohistorisk sådan till exempel, och lämpligen även på forskning. Alla akademiskt skolade forskare gör det. Vi tränas i att motivera vår forskning, ställa relevanta frågor, redovisa hur vi gör för att besvara dem. Det är sådant som finns i inledningskapitlet till varje doktorsavhandling. Vi besvarar frågorna *vad* och *hur*, men kanske inte alltid i samma utsträckning *varför*, mer än på ett väldigt ämnesnära sätt.

Om kyrkohistoria på ett övergripande plan kan vara, som påtalades inledningsvis, en vetenskaplig disciplin som tar fasta på hur kyrka,<sup>30</sup> samhälle, kultur och teologi interagerar med varandra, säger det i öppna ordalag något om vad kyrkohistoria är, men exakt vad en forskare väljer att studera inom dessa ramar, och hur det görs, kan variera stort. I en diskussion som i första hand gäller exegetikämnet, men också involverar ämnet kyrkohistoria, har kyrkohistorikern Joel Halldorf framfört den synpunkten rörande rådande kyrkohistorisk forskning, att ”deskriptiva undersökningar av historiska kontexter har blivit ett sätt att undvika normativa diskussioner kring existentiella spörsmål. I stället för att adressera frågan hur människan kan nå kunskap om Gud, studerar man hur Thomas av Aquino (1225–1274) menade att människan kunde nå kunskap om Gud”.<sup>31</sup> Här mer än antyds att syftet med kyrkohistoria borde vara just att föra normativa diskussioner kring existentiella spörsmål. På ett metodologiskt plan öppnar Halldorf för möjligheten att akademisk exegetik vid sidan av historisk-kritiska metoder även kan göra teologiska allegoriska tolkningar av bibeltexten.<sup>32</sup>

Vad är syftet med kyrkohistorisk forskning och hur når vi dit?<sup>33</sup> Varken Halldorf eller jag talar för ämnet som helhet – vi redovisar enbart våra egna ståndpunkter, och dessa skiljer sig åt. Mitt arbetssätt, i studiet av till exempel kyrklig förkunnelse, består av historisk-kritiska metoder i vid mening. Det handlar inte om att skriva historia *wie es eigentlich gewesen* eller om en övertro på den historiska källkritikens räckvidd. Det utesluter till exempel inte, utan bejakar, retoriska analyser av teologiska texter. Det handlar heller inte om att historisk-kritiska metoder skulle utesluta moderna teoretiska utvecklingar, utan om att varken hemfalla åt empiriresistent teoretiserande

---

30. Om jag ändå ska ringa in begreppet ”kyrka” ansluter jag mig till beskrivningen ”hela den kristna traditionen så som den kommit till uttryck genom tiderna”. Rubenson, ”Kyrkohistoriens objekt”, 18.

31. Joel Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 215.

32. Halldorf har från exegetiskt håll bemötts i Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander, ”Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder: En replik till Joel Halldorf”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 231–244.

33. För övergripande resonemang om ämnet kyrkohistoria, se även Anders Jarlert (red.), *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne*, Stockholm 2009.

eller åt oreflekterad faktapositivism.<sup>34</sup> Det handlar om att med insikt om och respekt för de teologiska antaganden som förekommer inom kristen tradition i hela sin bredd *studera* denna tradition (dess texter och kontexter, avsändare och mottagare, och så vidare), inte om att göra normativa teologiska utsagor baserade på den. Därmed inte sagt att någon forskares arbete är helt fritt från värderingar eller att det inte är konstruktivt. En historiker studerar trots allt inte det förflutna, utan spåren av det förflutna, och blir därmed en medskapare av historien.

Min utgångspunkt är att utifrån historiska källor försöka redovisa *fakta* så långt vi kan nå dem och att skapa *förståelse* av och för historiska personer, företeelser, händelser och uttryckssätt. Vägen dit går genom att försöka nå en *förtrogenhet* med det förflutnas lämningar och dess kontexter. Kan en kyrkohistoriker bidra till sådan kyrkohistorisk fakta, förståelse och förtrogenhet har vi, menar jag, mycket att bidra med inte bara till läsarna av kyrkohistoriska avhandlingar (det vill säga i regel oss själva) utan, rätt förmedlad, även till samhället utanför akademien.

Så, avslutningsvis: Ett ”och” kan läsas olika. Det uttrycker en relation. Det kan signalera samhörighet, som i ett uttryck som ”hus och hem”. Det kan signalera åtskillnad, som i uttrycket ”som hund och katt”. Med det ”och” som förekommer i den här föreläsningens titel vill jag betona både samhörighet och åtskillnad. Akademisk kyrkohistorisk utbildning och forskning är för mig inte detsamma som normativ teologisk tolkning av kyrkans historia. Det sistnämnda är kyrklig förkunnelse. Men kyrklig förkunnelse i dess varierande uttrycksformer är ett viktigt ämne – ett av många viktiga ämnen – för en kyrkohistoriker att studera. ▲

#### SUMMARY

This article is a revised version of the author's lecture held after being appointed reader in church history at Lund University in 2018. It shortly summarizes some of the author's research between this appointment and his dissertation (2014). The article begins with the foundation of Lund University in 1666 and some examples on the aims and organization of the university's instruction in church history. As an example of the challenge that Pietism presented to orthodox Lutheranism in early eighteenth-century Sweden, the article discusses how a priest in Karlskrona was investigated by the Chapter of Lund due to suspicions of his preaching being Pietistic. Another theme is the Swedish author Vilhelm Moberg's use of history and especially his depiction of preaching in the Swedish church

---

34. Om empiriresistens och faktapositivism, se Anders Jarlert, ”Teori och empiri i kyrkohistorien”, i Anders Jarlert (red.), *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne*, Stockholm 2009, 71–77.

from the Reformation onwards. Further, a suggestion for new research on a special form of Swedish piety found in nineteenth- and twentieth-century Småland is presented together with possible source material. Finally, a comment is made on the aims and methods of contemporary academic church history in Sweden, relating to an article by church historian Joel Halldorf. Contrary to Halldorf, the author of this article does not use or advocate the use of normative theological and confessional interpretations within the academic discipline of church history, but uses and advocates the use of a wide range of historical-critical methods.

**Leif Carlsson. *I väntan på återkomsten: Thessalonikerbrevet*. Stockholm: Libris. 2018. 209 s.**

Kommentaren till de två Thessalonikerbrevet är den tolfte av sjutton delar i den snabbt växande kommentarserien Nya testamentets budskap (NTB). Leif Carlsson har även skrivit kommentaren till Uppenbarelseboken i samma serie och han behärskar komplexa ämnen som apokalyptik, antisemitism och ondska. Seriens förutsättning anges i förordet: det handlar om en grundförståelse och tillämpning av Bibeln som Guds ord. Jag förstår detta som att man vänder sig till kristna läsare, vilka vill fördjupa sina insikter.

Om man börjar med att läsa igenom själva Thessalonikerbrevet på svenska uppkommer frågeställningar kring lidande, antisemitism och Jesu återkomst. Carlssons kommentar behandlar dessa områden. Han utlägger breven på ett systematiskt sätt och sätter in olika frågor i bibelteologiska sammanhang. De faktauppgifter som redovisas är också i stort relevanta och klargörande.

Det är första gången jag läser en kommentar i NTB-serien och jag slås av den tydliga evangelikal profilen. I förarbetet har också bibelforskning konsulterats. Carlsson redovisar i bokens slut de kommentarer till Thessalonikerbrevet som han använt sig av. De flesta av dessa har just en protestantisk-evangelikal inriktning, andra är mer historisk-kritiskt inriktade. Forskardiskussionerna har också gett avtryck i terminologin. Författaren har nästan konsekvent valt att kalla de nytestamentliga församlingarna för "Jesustroende" eller "Jesusrörelsen", i stället för "kristna". Detta för att undvika anakronismer. Han använder beteckningen "kyrkan" då han avser kristna samfund idag (s. 83, 97). Termen "gnosticism" (s. 135) hade dock varit värd att problematisera utifrån aktuella forskningsresultat. Många forskare inkluderar nu denna idériktning bland de "Jesustroende".

NTB-seriens upplägg är att bibeltexten kommenteras först med avseende på textens

eget sammanhang med innehåll, historiska eller språkliga frågor, och sedan tillämpas den i nutida sammanhang. Grundförutsättningen mellan textens "då och nu" kan synas vara enkel och klar, men blir enligt min mening otydlig eftersom olika nivåer mellan tolkning och tillämpning blandas under avsnitten "utläggning", "faktarutor" respektive "reflektioner".

En stark och trovärdig del av den aktuella kommentaren är resonemangen i anslutning till det problematiska stället i 1 Thess. 2:15: "Judarna dödade herren Jesus [...] och är fiender till hela mänskligheten." Här redovisas på ett klart sätt vilka ödesdigra konsekvenser detta och andra liknande bibelord har haft för judar och även vilka hermeneutiska vägar som finns bort från antisemitiska tolkningar.

Det finns dock ett strukturellt problem i kommentaren då delar av den antisemitiska tolkningshistorien redovisas just i en faktaruta och sedan i efterföljande reflektionsavsnitt "riskabel bibeltolkning" ges det nya exempel på detta. Receptionshistoriska exposéer upprepas på olika ställen, vilket gör att olika tolkningsnivåer blandas både i utläggning och i faktarutor.

En liknande synpunkt vill jag rikta mot utläggningen av diskussionen om Jesu återkomst i 1 Thess. 4:14–15. Där blandas slutsatser som "Nya testamentets syn på återkomsten" (s. 119) med presentationen kring John Nelson Darbys (1800–1882) dispensionalism i en faktaruta. Det hade varit bättre att i utläggningen presentera den nytestamentliga synen på Jesu återkomst, eftersom det inte finns en enhetlig sådan. Det hade varit klokare att låta bibelteologiska synteser stå för sig och ha tolkningshistoriska resonemang för sig.

Carlsson tar ett hermeneutiskt ansvar när han som påtalats ovan är kritisk mot antisemitiska tolkningar och så även mot en del läror beträffande tidens slut, speciellt sådana som har skadat och lurat människor. Han riktar med rätta kritik mot Darbys och andras tolkningar genom att hänvisa till den

ångest som genererats över rädslan att bli lämnad kvar, efter ”uppryckandet” till himlen (s. 120, 178). Här får jag en känsla av att det finns en obalans jämfört med det mer tydliga avståndstagandet mot de antisemitiska texterna. Carlsson kritiserar *själva texterna* när dessa är negativa mot judar. När han redovisar motsägelser mellan olika eskatologiska angivelser kritiserar han *tolkningarna* av dessa, snarare än texterna. Nya testamentet har flera eskatologiska perspektiv, av vilka några aldrig slog in (Mark. 9:1).

Jag upplever alltså att det finns en överslätande tendens i boken när det gäller sådana problem. När motsägelser eller problem antyds i bibeltexten, som till exempel diskrepanser mellan Apostlagärningarna och Paulus brev, räddas svårigheten av tanken på Bibeln som Guds ord. Jag tycker att man kan erkänna att det finns texter i Bibeln som innebär problem och det görs som sagt bara i en viss utsträckning, förutom i fallet antisemitism.

Carlsson väljer också att behandla 2 Thess. som skrivet av Paulus. Han argumenterar för detta (s. 145–147) och att inta den ståndpunkten är rimligt. Argumenten för och emot Paulus författarskap av 2 Thess. väger ganska lika. Däremot blir jag besviken då både Efeserbrevet och 2 Timotheosbrevet betraktas som skrivna av Paulus (s. 110, 167, 172). Det finns övertygande argument mot en sådan positionering och en motivering saknas här.

Låt mig också påpeka ett litet faktafel (s. 177): den romerske kejsaren Caligula lyckades inte sätta upp några bilder i Jerusalems tempel. Det stoppades enligt Josefus och Filon av lokala protester och av befälhavaren Petronius försinkande. Caligula hann bli mördad innan ordern blev verkställd (Josefus, *Antiquitates* 18.262–309, Filon, *De Legatione* 31.207–224).

Carlssons kommentar till Thessalonikerbrevet är rik, engagerande och väcker intresse och en kommentar kan inte omfatta allt. Jag saknar dock diskussioner om sluttiden relaterat till global uppvärmning och

miljöhot. Trots mina synpunkter anser jag att bokens och kommentarseriens format som helhet inbjuder till aktualiserande diskussioner om bibeltexterna. Det är välkommet.

Håkan Bengtsson  
TD, Uppsala

**Joel Halldorf. Gud: Återkomsten. Örebro: Libris. 2018. 206 s.**

Joel Halldorf har på senare tid publicerat kyrkohistoriska böcker om både Martin Luther och Lewi Pethrus. Därtill är han ledarskribent på tidningen *Dagen* och krönikör på *Expressen Kultur*, och utöver detta bloggar och poddar han. En produktiv man alltså.

Med boken *Gud: Återkomsten* har författaren samlat och redigerat ihop tidigare krönikor och artiklar för att få fram en debattbok som driver tesen att religionen gjort ett återgång in i det offentliga Sverige och att detta i sin tur är någonting att glädjas åt. Halldorf menar nämligen att religionsutövande gynnar samhället som helhet, och att man därför bör uppmuntra religiösa rörelser och aktiviteter i dess mångskiftande former.

Boken är tydligt uppdelad i tre delar, som i sin tur innehåller korta kapitel på fem–sex sidor. Den första delen heter ”Nu” och här presenteras tillståndet i Sverige i dag, vilket Halldorf karakteriserar som *postsekulärt*. Vi har gått in i en ny tid där religionen åter är på tapeten.

Den andra delen heter ”Vägen hit” och här fastslås att kristendomen varit en viktig kraft för att nå fram till det liberala och demokratiska svenska samhället vi har i dag. Här kritiseras liberalismen som världsåskådning och Halldorf hävdar att religionen behövs för att ge samhällsbygget ett moraliskt fundament.

Den tredje delen, ”Framåt”, stakar ut riktningen för framtiden. Halldorf är en förespråkare för det pluralistiska samhället och menar att vi alla måste lära oss att leva med

varandra. Ingen kan i dag säga sig äga hela sanningen och detta borde leda till tolerans och öppenhet. I Halldorfs samhälle är böneutrop något vi enkelt kan acceptera och om sjuksköterskor vägrar att utföra aborter på grund av sin tro ska vi inte hetsa upp oss över detta. Religionen är på det stora hela något gott för samhället och vill vi vara riktigt goda samhällsmedborgare bör vi själva ansluta oss till något samfund – det blir man en bättre människa av!

Eftersom detta är en debattbok väcker den känslor hos läsaren. Det är det som är meningen. Halldorfs program och samhällsvision är tydligt framställd. Mycket är självklarheter. Mycket är enkelt att ta till sig. Somligt besvärar och provocerar.

Är det verkligen riktigt att Gud, såsom titeln hävdar, har gjort sin återkomst i Sverige?

De främsta exemplen på detta som författaren lyfter fram är kopplade till invandringen och handlar särskilt om värdekonflikter mellan traditionell islam och det svenska majoritetssamhället. Jag tror att det är ytterst få personer i det politiska Sverige som gör kopplingar till och ens reflekterar över ”Gud” i dessa sammanhang. Frågan om att ta i hand med alla, religiösa friskolor, böneutrop och heltäckande slöjor betraktas ur den ”upplysta” svenskens perspektiv som frågor som främst rör kultur och egentligen inte har med Gud att göra. En del av Halldorfs poäng är att svensken måste bli bättre på att se saken ur den religiöses perspektiv, hon behöver vad han kallar för ”postsekulär kompetens”, och det är förstås svårt att invända emot.

Men egentligen menar nog inte Halldorf ”Guds återkomst”, för det han i själva verket främst diskuterar är *religionernas* återkomst i den offentliga sfären. Och så är det ju. Genom invandringen har Sverige befolkats av en betydande grupp individer som praktiserar olika religioner, främst islam men också olika former av kristendom. Jag tror att Halldorfs tes angående religionen hade framstått klarare om han lämnat Gud utanför det hela.

Så religion alltså. Men genom att tala om ”religion” i allmänhet som något positivt för samhället och något som tjänar demokratin så blandas kategorierna. För medan det är sant att frikyrkliga och nonkonformistiska kristna rörelser ofta varit förebildliga i väst när det kommer till att sätta jämlikhetsideal i praxis, så går det inte att blunda för att de stora religionerna ofta arbetat emot sådant och gör det än i dag. Många kyrkor är hierarkiskt ordnade och kvinnor är utestängda från ämbetet, och det samma gäller inom traditionella former av islam, judendom och buddhism. Att det kan finnas en svårighet att förena de traditionella religionernas absoluta sanningsanspråk och vilja till teokrati med liberala demokratiers öppna och argumenterande styrning går inte att komma ifrån. Halldorf medger förstås detta men skulle kunna vara mer känslig för de problem som faktiskt finns och de människor som på olika sätt blir lidande på grund av religion.

Hur är det då med religionens framtid i Sverige? Är det verkligen så att det som är vissa människors mardröm och som ligger bakom islamiseringsmyter och annat är på väg att bli sann? Alltså att vi går mot tider när heliga böcker och skrifflärda män åter ska få inflytande över ”vanliga” svenskars liv, vare sig de vill det eller ej.

Visst, det kommer alltid att finnas dem som gripna av nostalgisk hemlängtan ivrar för det tidigare hemlandets religion och traditioner mer än vad de någonsin skulle ha gjort om de blivit kvar där. Mest sannolikt är dock att majoriteten av dem som invandrar till Sverige, och deras barn och barnbarn, med tiden kommer att anamma majoritetssamhällets sekularism, om de inte redan från början gjort det. Många kommer ju hit just på grund av att de vill slippa religiös tyranni.

Och visst, andliga frågeställningar och religiösa rörelser som vill besvara dessa kommer alltid att finnas. Men hur dessa rörelser kommer att te sig och vilken roll de kommer att spela är nära nog omöjligt att förutse. En sak är dock säker: de kommer inte att vara gårdagens religioner utan morgondagens.

*Gud: Återkomsten* är som bäst när den korrigerar utbredda men falska föreställningar om olika religioner som förekommer i Sverige. Inte minst när det gäller islam finns det ett akut behov av en bättre förståelse och insikt från allmänhetens sida för att motverka islamofobi och religiös polarisering. Att vårt land präglas av en religiös analfabetism håller jag med om och förhoppningsvis kan Halldorfs bok bidra till att sänka den något.

Martin Wessbrandt  
FD, Lund

**Karin Johannesson. *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus*. Skellefteå: Artos & Norma. 2018. 244 s.**

Karin Johannesson, docent i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, biskop electa i Uppsala stift och sedan många år ledamot av Svenska kyrkans läronämnd, beskriver i sin nya bok *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus* insiktsfullt och självkritiskt den inre sekularisering som också drabbat Svenska kyrkan. Att erkänna bekymret är första steget mot en lösning och en sådan föreslås i form av receptiv ekumenik. Det innebär att man söker hos andra kyrkotraditioner efter hjälp. Johannessons förslag, aktualiserat av Thérèses relikfärd i Norden nyss, är att lära av tre helgon och kyrkolärare från den katolska karmelitorden: Thérèse av Lisieux (1873–1897), Teresa av Ávila (1515–1582) och Johannes av Korset (1542–1591). De utgör dialogpartners till Luther över var sitt nyckelbegrepp. I varje avsnitt infogas insiktsfulla reflektioner över bergsbestigningar, lyckosamma och dödliga, då en andlig utvecklingsprocess ofta liknas vid en bergsbestigning.

Johannesson har tidigare tagit upp att inre sekularisering innebär en kollektiv glömska och språkförlust. Nu fokuseras ett annat karaktärsdrag: den uppgivenhet som får människor att tveka om det alls är lönt att kämpa för andlig växt. I luthersk tradition kan den drabba extra hårt. Luther lär

att människan aldrig själv kan göra något för att nå Gud. Det vore gärningsrättfärdighet, som han tog avstånd från. Om inte Gud av nåd skänker människan en tro, genom vilken hon blir rättfärdiggjord, kan hon inte ens säga ja till Gud av egen kraft. Gud ensam gör allt. Den lutherske kristne är en passiv mottagare och får ofta svårt att gestalta levd kristen tro.

Denna handlingsförklaring går ibland över i sin motsats. Man satsar på sitt andliga välmående och deltar i retreatar och pilgrimsvandringar. Ibland blir det gärningsrättfärdighet, utan att djupet nås.

Här menar Johannesson att de tre karmeliterna kan bli livgivande dialogpartners för att hitta fruktbara fromhetsuttryck och en sund andlig träning som inte tappar över i gärningsrättfärdighet, men leder till en djupare gudsrelation. Bergsklättring kan ge höjdsjuka som slår ut omdömet så att vi faller, men klättrar vi klokt blir en fullbordad klättring något att kämpa för. Strapatserna får oss att växa och underlättar bön. Den nära Kristusrelation som då uppstår är det enda som kan bryta den inre sekulariseringen.

Efter ett avsnitt om berg följer tre om kyrkolärarna, där dialogen med Luther förs.

Thérèse av Lisieux: Nyckelbegreppet är nåd. Thérèse erkänner sig oförmögen att själv klättra uppåt. Jesu armar får vara hennes hiss. Vad Johannesson kallar Thérèses reformatoriska insikt, är att människan i tillit måste låta sig tömmas för att kunna ta emot mer av Guds nåd. Om Guds kärlek fyller oss, kan vi låna den att älska våra medmänniskor med, när vi inte förmår det av egen kraft. ”Thérèse kan hjälpa oss som står i en evangelisk-luthersk tradition att upptäcka mer av nådens handlingsutrymme”, menar författaren.

Teresa av Ávila: Nyckelbegreppet är Kristus. Det diskuteras vad mystik är. Teresa reagerade liksom Luther mot avarter i kyrkan. Johannesson menar att båda ”demokratiserar mystiken” och ger alla tillträde. Teresa betonar att andlig träning innehåller svårigheter. Alla har kors att famna. Johannesson visar att

Teresa kan hjälpa oss att möta de svåra passagera i vår andliga utveckling.

Johannes av Korset: Nyckelbegreppet är tron. Han skriver att växande i tro är förenat med nattsvarta perioder där Gud rycker undan mattan för en. Johannesson gör en pedagogisk liknelse med IT-supporten, som tar kontroll över datorn. Det rör sig på skärmen utan att man kan göra något, men då sker uppdateringen. Som Luther, menar Johannes att man ska vänta medan det pågår. Vi kan inte själva åstadkomma vår mognad, men Gud ingriper och hjälper. Johannesson menar, inspirerad av Johannes, att om Gud kan föra en människa närmare sig genom mörkret, kan han också göra det med en kyrka.

Sist beskrivs den inre sekulariseringen, som åtföljs av ett växande andligt intresse. Johannesson fokuserar på det paradigmskifte som varit mer genomgripande än reformationen och kallats ”den subjektiva vändningen”, där varje människa är sin egen auktoritet. De kyrkor som inte kan anpassa sig förutspås dö. Störst risk löper de som försöker passa alla, de som talar om kärlek, människovärde och samhällsansvar, men låter det himmelska stå tillbaka. Det upplevs ofta som moraliserande fostringsförsök och passar inte dagens människor.

Två utmaningar skönjs: (1) Att inte möta människor med billig nåd, som varken ställer krav eller leder till efterföljelse, utan uppmuntra till den inre resan; och (2) att undvika ”andlig SPA-verksamhet” och rikta entusiasmen mot Gud, men vara ärlig med att svårigheter möter. Människor måste få se att de behöver nåden, Kristus och tron för att lyckas.

Johannesson tar ut kompassriktningen med hjälp av karmeliterna, som liksom Luther säger att allt är nåd, att man inte kan gå förbi Jesus på vägen till Gud och att vi måste famna korset. Hon är medveten om skillnaderna mellan Luther och de andra och att betoningarna i rättfärdiggörelseläran kan förskjutas något, men landar i att receptiv ekumenik är en framkomlig väg.

Johannesson har i sin kunniga och väl-skrivna bok visat att det i det väsentligaste, mötet med Gud, inte är så stor skillnad mellan kyrkotraditionerna. Hon uttrycker sig både ömsint och sakligt och ger intryck av att ärligt söka en hållbar lösning.

Det finns få invändningar mot en så briljant bok. Möjligen vore tydligare disposition av kapitlen om Thérèse, Teresa och Johannes bra. De har alla en lång, flerdelad inledning innan de når fram till huvudpersonen och den goda tanken blir tydlig först i slutet. Läsaren borde också ha fått uppgift om *Stages of Faith* (1981) där James W. Fowler beskriver sin trosutvecklingsmodell, utan omvägen via Göran Bergstrands *Från naivitet till naivitet* (1990).

Sist i boken föreslås tio teman med frågor att diskutera, ett förnämligt initiativ som underlättar tänkande kring den problematik som synliggjorts i boken. Mot temat om förebilder kan invändas att luthersk tradition är mindre benägen att lyfta fram helgonen. Det vet författaren, men det kunde ha nämnts att *Augsburgska bekkelsen* ger utrymme för det.

*Thérèse och Martin* är en angelägen bok. Det är stort att erkänna att Svenska kyrkan behöver hjälp med den inre sekulariseringen och det är ekumeniskt storsint att föreslå att hjälpen står att finna i den romersk-katolska kyrkan – för visst kan vi se att det går att få hjälp den vägen. Visst behöver Martin Thérèse.

Katarina Hallquist  
Masterstudent, Vinslöv

**Francis Jonbäck. Meningslöst lidande.**  
Stockholm: Dialogos. 2018. 87 s.

Låt det sägas på en gång: Den bästa filosofiboken på svenska om teodicéproblemet, en av de bästa och därtill mest personliga böckerna i genren även internationellt, är Thomas Anderbergs *Guds moral: En essä om lidandets och ondskans problem* (2001). Mätte Francis Jonbäckes aktuella bok i samma ämne



inspirera någon att söka sig vidare till denna mer märgfulla bok.

Det är inte det att Jonbäck's 87-sidiga skrift är dålig. Den är saklig och pedagogisk (ibland rent av övertydlig) och inte utan ett personligt anslag som väcker läsarens förtroende och nyfikenhet. Det är bara det att den inte är särskilt bra heller. Den utmärker sig varken filosofiskt eller litterärt. I kraft av sitt tidlösa ämnesval och sin pedagogiska tydlighet sporrar den dock till kritiskt tänkande och fortsatt diskussion, en egenskap så god som någon. Jonbäck gör det lätt för under-tecknad att vara recensent.

Boken innehåller fyra kapitel. I det första introduceras lidandets problem med tillhörande distinktioner och definitioner. I det andra presenteras, analyseras och avfärdas "teodicésvaret", som Jonbäck kallar det – en olycklig term dels för dess bestämda form i singularis, som om alla teodicéer skulle bottna i samma idé, dels för att problem har *lösningar*, inte svar. I det tredje kapitlet presenteras, analyseras och förordas i stället det "agnostiska svaret", vars poäng är att vi helt enkelt saknar möjligheter att veta varför Gud, som Jonbäck definierar på traditionellt vis, tillåter så mycket lidande i världen. Det fjärde, slutligen, mynnar ut i ett slags tillitsfull frustration: Jonbäck är förtvivlad och "arg på Gud" men hyser ändå "ett visst hopp: det kan ändå finnas en förklaring som är bortom det vi kan uppfatta".

Jonbäck skiljer i första kapitlet mellan två varianter av lidandets problem, det "logiska problemet baserat på lidande" och det "sannolikhetsmässiga problemet baserat på lidande", en distinktion som tyvärr ofta används inom samtida analytisk religionsfilosofi. (Tyvärr, säger jag, ty de båda varianterna går i allt väsentligt ut på samma sak.) Han formulerar det senare, som står i centrum för resten av boken, på ett sätt som strikt talat utgör ett *argument*, inte ett problem:

(1) Sannolikt finns det meningslöst lidande i världen.

(2) Om det finns meningslöst lidande i världen så existerar inte Gud.

(3) Alltså: Sannolikt existerar inte Gud.

Begreppet "meningslöst lidande", som ju också är boktiteln, definieras som "lidande som inte leder till något större gott" (s. 49), och som tänkbart exempel på slikt lidande beskriver Jonbäck hur en del kristna i Japan på 1600-talet fick utstå den mest ohyggliga tortyr bara för att de var kristna – tänk *Tystnaden* av Shusaku Endo (1923–1996), härom året filmatiserad av Martin Scorsese. Några av de tänkta bödlarna och offren i det här "Japanexemplet", som Jonbäck kallar det, får fiktiva namn som Sara och Sven.

"Teodicésvaret", som utvärderas i kapitel två, baseras på idén att lidande likt det i "Japanexemplet" är en konsekvens av människors fria vilja, som i sig är (eller antas vara) något väldigt värdefullt, och att det just därför inte är meningslöst – det onda som sker (tortyren) är ju en konsekvens av något större gott (den fria viljan). Det stora problemet med detta "svar", vilket Jonbäck tyvärr inte noterar, är att lidande kan vara en konsekvens av något gott utan att för den skull själv leda till något gott. Men det är just det senare, enligt Jonbäck's egen definition, som avgör huruvida lidandet ifråga är meningslöst eller ej.

Ett annat problem med detta "svar" är att "konsekvens" är så vagt. Det handlar uppenbarligen inte om en logisk, fysisk eller på annat sätt nödvändig konsekvens av den fria viljan – de flesta av oss ägnar oss ju inte åt att tortera ihjäl folk! Snarare verkar "konsekvens" i detta fall betyda "möjligt utfall", alltså att lidande à la "Japanexemplet" är något som kan bli fallet om den fria viljan nyttjas på orätt sätt. Men ponera att några andra samtida "japaner" – låt säga Per och Lisa – hade hindrat bödlarna Sven och Sara från att utföra sina sadistiska illdåd. Ingen av oss hade tänkt att Per och Lisa därmed omintetgjorde Svens och Saras fria vilja – och även om så vore fallet, alltså att de faktiskt hade omintetgjort deras fria vilja, så hade vi

tänkt att det ändå var rätt att agera just så. Det vore ju varje anständig människas *plikt* att stoppa Sven och Sara från att verkställa sina onda avsikter (om man kunde göra det utan fara för sitt eget eller andras liv och så vidare). Inte heller detta problem säger tyvärr Jonbäck något om, även om han förvisso och med rätta, enligt min mening, när slutsatsen att ”teodicésvaret” inte håller streck.

Det ”agnostiska svaret”, som utvärderas i kapitel tre, handlar om att som teist bita i det sura äpplet och sedan svälja det. Först konstaterar Jonbäck att lidandets problem övergår människans förstånd, att vi helt enkelt inte har något bra svar på varför Gud tillåter lidande à la ”Japanexemplet”. Sedan försöker han visa att denna ovisshet trots allt är något man som troende kan leva med utan att för den skull vara irrationell. Gud kan ju ha rationella bevekelsegrunder för att tillåta slikt lidande även om vi människor saknar förmåga att se vilka de är.

Jonbäck accepterar som sagt detta ”svar” på lidandets problem, om än motvilligt. ”Jag hoppas ändå innerligt att allt detta lidande, som verkar så meningslöst, inte utgör just meningslöst lidande.” Så avslutas boken med en förhoppning om att ”meningslöst lidande” i själva verket saknar referens – en kuriös detalj som männe indikerar att ”Lidande” hade varit en bättre titel. Eller ”Lidandets problem”, om man vill ha något mer informativt.

Ytterligare en fråga som Jonbäck inte berör är hur denna förhoppning – att det inte finns något meningslöst lidande – rent kognitivt låter sig förenas med den sympatiska övertygelsen att lidande icke desto mindre är ”något avskyvärt som vi alla måste hjälpas åt med att hantera och få bort från vår värld” (s. 39). Om vi nämligen inte bara hoppas utan även *tror* att lidande i slutändan leder till något större gott, varför ska vi då sträva efter att få bort det? Å andra sidan förordar Jonbäck en ”agnostisk” lösning på lidandets problem, så kanske tror han själv inte på det han hoppas?

Problemet för Jonbäck – i sådana fall – är att han då även borde bli agnostiker vad gäller frågan om Guds existens. Titta nämligen på premiss 2 i argumentet ovan: en premiss som Jonbäck alls inte ifrågasätter. Från denna premiss följer logiskt via slutledningsregeln *modus tollens* att Guds existens implicerar frånvaron av meningslöst lidande. Gud och meningslöst lidande utesluter varandra, helt enkelt, givet att premiss 2 är sann. Lika starkt som Jonbäck tror att Gud existerar (jämför bokens första mening) måste han alltså i konsekvensens namn tro att meningslöst lidande *inte* existerar. Ändå vill han (som alla andra anständiga människor) minimera lidandet i världen. Varför? Varför vilja minimera sådant som man tror skulle leda till något större gott? Inte heller detta säger tyvärr Jonbäck något om.

Martin Lembke  
FD, Lund

Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.). *Levd religion: Det heliga i vardagen*. Lund: Nordic Academic Press. 2018. 352 s.

Saad Sirop Hanna. *Bortförd i Irak: En präst berättar*. Stockholm: Veritas. 2019. 215 s.

Mikael Hermansson. *"En allians av något slag": Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England, 1909–1954*. Malmö: Universus Academic Press. 2018. 494 s.

Stine Holte (red.). *Kallsvariasjoner: Postsekulære kall i skandinavisk litteratur*. Oslo: Novus. 2018. 244 s.

Thomas Kazen. *Smuts, skam, status: Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*. Göteborg: Makadam. 2018. 227 s.

Yukako Nahlbom. *Existential Meaning-Making in the Midst of Meaninglessness and Suffering: Studying the Function of Religion and Religious Organizations in the Reconstruction and Development of Existential Meaning and Psychosocial Well-Being after the 2011 Great East Japan Earthquake and Tsunami*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2018. 217 pp.

Johanna Ohlsson. *On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2018. 310 pp.

Josef Pieper. *Thomas av Aquino: Tolv föreläsningar*. 2:a uppl. Stockholm: Veritas. 2019. 214 s.

Joseph Ratzinger. *Introduktion till kristendomen: Föreläsningar över den apostoliska trosbekännelsen*. Stockholm: Veritas. 2018. 381 s.

Åsa Schumann. *Vilken mening!? En blandad metodstudie i religionspsykologi av meningsskapandets betydelse för skolgångdomar*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2018. 232 s.

Johannes Habib Zeiler. *Crafting Lutheran Pastors in Tanzania: Perceptions of Theological Education and Formation in the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*. Uppsala: Uppsala University. 2018. 222 pp.