

På väg mot en evangelisk kyrka i svensk tradition

BIRGIT STOLT

1. Den historiska bakgrunden

Laurentius Petris ärkebiskopstid infaller under en period av stor och ständig kyrkopolitisk turbulens.

I Tyskland dog Martin Luther 1546. Därefter blev Philipp Melanchthon den tyska reformationens portalgestalt. Hans inflytande hade varit stort redan under Luthers livstid. Det har varit Melanchthon som givit Luthers teologi form och stadga genom att formulera de avgörande teologiska dokumenten. Det kyrkopolitiskt främsta av dessa är Augsburgska bekännelsen 1530. Förutom en skicklig diplomat var han framför allt lärare. Av stor betydelse blev hans systematisering och strukturering av de teologiska huvudtankarna i hans kompendium *Loci communes*, läroboken framför alla andra för otaliga generationer av lutherska teologer, vilken han reviderade under hela sin livstid.¹ Luther var full av översvallande beröm: enligt honom fanns det ingen bättre bok efter den Heliga skrift. Om en blivande teolog bara läste Bibeln och Melanchthons *Loci* skulle han vara väl rustad att stå emot både djävulen och kättarna, yttrade han i ett Bordssamtal i slutet av år 1542 (TR 5, 5511). För Sveriges del har Melanchthon och inte Luther blivit den dogmatiska auktoriteten genom sina läroböcker. Särskilt Erik XIV var präglad av honom. Hans förste lärare, Georg Norman, var elev till Melanchthon.

I Tyskland utsattes den lutherska rörelsen för stora påfrestningar genom inbördes splittring och motreformationen. Melanchthon sökte förgäves ena och medla fram till sin död 1560.

I Sverige, där Gustav Vasa enväldigt styrde kyrkan mera under realpolitiska än kyrkopolitiska riktpunkter, var utvecklingen av annat slag. Det råder bland historikerna olika uppfattningar om när övergångsprocessen från katolicism till protestantism skall anses vara avslutad. Åke André

anser perioden 1544–1560 som den tid då reformationen konsoliderades, i och med att Gustav Vasa, efter att ha tvekat och givit dubbla budskap under nästan hela 1530-talet, vid herredagen i Örebro 1540 entydigt tog ställning för den evangeliska tron och med maktfullkomlighet utfärdade mandat för en fullständig reformation av lära och ceremonier.² Andra sätter Uppsala möte 1593 som slutpunkt; även Gustav II Adolfs död 1632 har nämnts.

Laurentius Petris ärkebiskopstid föll sålunda till stora delar inom »konsolideringsperioden» efter 1540. Dubbla budskap förekom dock fortfarande, i det att Gustav Vasas andra gemål, Margareta Leijonhuvud, mor till Johan och Karl, förblev trogen sin gamla tro och t.ex. stödde nunnorna i Vadstena kloster. Detta förhållande fortsatte även under nästa generation. Tiden efter Gustav Vasas död 1560 utmärks av att pendeln under hans söner slår än åt kalvinistiskt håll under Erik XIV, än åt en eftersträvad återförening med en reformerad katolsk kyrka under Johan III, under vilkens regeringstid Sverige hade en romersk-katolsk drottning, och arvprinsen Sigismund uppfostrades till katolik. Under hans regeringstid avlider Laurentius.

Hela sin ämbetsstid hade han fått navigera mellan talrika skär i de religiösa farvattnen i sin strävan efter en självständig svensk kyrka på Bibelns grund, med en pietetsfull inställning till den svenska traditionen.

Här får vi avbryta vår skiss över Laurentius Petris samtid och den vinglande väg reformationen tog under hans tid som ärkebiskop i Sverige. Det skall göras ett – med nödvändighet skissartat – försök att placera in honom i det ovan tecknade kraftfältet, där det också finns en stark motpart: den svenska befolkningen.

Vi koncentrerar oss därvid främst på två punkter: predikan och de kyrkliga ceremonierna.

2. Luther, Melanchthon och Laurentius Petri om predikan

I motsats till Olavus Petri har Laurentius en tid studerat i Wittenberg för Melanchthon. När han senare i livet i polemik mot motståndare skall åberopa teologiska auktoriteter, nämner han Luther, Melanchthon och Bugenhagen (»Pomeranus»). Dessa män hade han en tid med egna öron hört, och alltsedan dess brukade han noggrannt läsa deras böcker och skrifter.³ Vid tiden för hans verksamhet var det Melanchthon som efterträtt Martin

Luther som protestantismens »portalgestalt». Det måste något skisseras skillnaden mellan Luther och Melanchthon .

2.1. *Luther: Intellectus et affectus*

För Martin Luther är tron en »hjärtesak»: hjärtats svar på vad örat hört och förståndet upptagit.⁴ Intellektuellt vetande är inte nog: »Påven och hans anhang har det väl i boken, men då de inte känner det i hjärtat föraktar de det» (WA 45, 19, 17). Men »hjärta» hade på hans tid – och i Bibeln – en vidare betydelse än nu, när man mest brukar ordet som metafor för känslolivet. Det betydde människans hela, innersta centrum, förutom känslan också platsen för förstånd, vilja, omdöme, fantasi, allt det som utgör personligheten. Ordet »hjärta», lat. *cor*, tolkar Luther upprepade gånger som *intellectus et affectus*, och *affectus* tillmäts den största betydelsen. I samband med Ps. 119:10: *In toto corde meo exquisivi*, ordagrant: »Jag söker dig med hela mitt hjärta», skriver han: »Jag söker med hela mitt hjärta, inte halva, som filosoferna brukar, de som söker bara med intellektet, inte känslan» (WA 4, 282), och i en kommentar till Ps. 27, 8: »'Sök Herren', manar mitt hjärta» skriver han, att man enbart kan söka Gud genom att vända sig till honom »*per intellectum et affectum*». ⁵

Tron kommer av predikan, heter det, och predikanten måste således »tala till hjärtat». Då är retoriken ofrånkomlig. Den är för Luther en »hjärtats retorik», där i predikan människorna både skall undervisas och gripas i sitt innersta. Prästen på predikstolen skall vara som en ammande mor som drar fram bröstet och ger barnen di, slösande och ömt (TR 3421, 3579). Men för att verkligen tända tro i åhörarnas hjärtan behövs också den Helige Ande:

»Målet för predikan, dopet, sakramentet och avlösningen är att vi skall veta att Kristus har lidit för oss. Därutöver skriver han [den Helige Ande] in det i vårt innersta, i hjärtat. Ty hos dem som hör det tänds en inre låga så att hjärtat säger: »Det är förvisso sant, om jag så skulle dö hundra gånger om för detta.» (WA 45, 23, 8–12)

Vi har många uttalanden av Luther om hur en predikan skall vara. De bygger alla explicit på retoriken, och den finner Luther redan i Bibeln. Framför allt är det aposteln Paulus som betecknas som *optimus rhetor*, den bäste talaren (WA 29, 271, 19). Om hans sätt att predika sägs det: »S. Paulus delar

i Rom. 12 in predikoämbetet i två delar: *Doctrinam et exhortationem*, lära och förmaning». *Exhortatio* utgör ett översättningsproblem, för det betyder mer än »förmåna», även om Luther själv ofta översätter det så. Det innebär allt vi menar med »uppbyggelse», vid sidan av att förmana också varna, trösta, ingjuta mod och gudstillit. »Trösta, lär, förmana och varna» sammanfattades begreppet i 1942 års bön efter predikan. Också »trösta» hade i äldre tider en vidare betydelse än idag och betydde framför allt att inge förtröstan (jfr. eng. »trust»), hopp, styrka, mod och tillförsikt, att stärka de svaga och ängslande i tron. Allt detta ingår i begreppet *exhortatio*. Det är framför allt i detta moment som *affectus* har sin uppgift.

Så här beskriver Luther predikans båda delar:

»Lära är, när man predikar det som är okänt för att åhörarna skall bli informerade och förståndiga. Förmana är, då man lockar och uppmuntrar dem till sådant som alla redan väl vet. Båda är nödvändiga för den som predikar, och därför brukar också Paulus dem båda. Och för att förmaningen skall bli starkare och behagligare att tas emot (»lieblich eingehe», = ung. »slinka ner som godis»), brukar han många fina, smyckade (vorblümete[r]) ord, och håller ett vackert, mångfärgat tal, kallar sömnen för mörker och uppvaknandet för ljus, verk för vapen, dag och natt, alltsammans är idel blomstersmyckade ord, som skall förstås i överförd bemärkelse.»

På så sätt målar Paulus upp inför oss en liknelse, för att locka och leda oss in i vår andliga tillvaro, förtydligar Luther, och fortsätter sedan att utlägga samma tankegång med bred utförlighet i sin »Adventspostilla» 1522. (WA 10:1:1, s. 1, 16–1, 26.)

Upprepade gånger betecknar Luther aposteln Paulus som retoriker. I ett Bordssamtal börjar Luther med att förklara skillnaden mellan dialektik och retorik: dialektiken nämner en sak med klara, korta ord, medan retoriken utlägger den medelst till- och avrådan. Detta hade Paulus mycket kort sammanfattat med orden i Rom. 12, 7f.: »*Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando*», i Bibel 2000: »undervisningens gåva hos den som undervisar, tröstens gåva hos den som tröstar och förmanar». (Observera dubbelöversättningen av *exhortando*!):

»Det är dessa två som utgör predikans väsen. [...] Därtill kommer så ett tredje moment, som illustrerar predikan och som också är retoriskt: att anföra bibelställen, exempel, liknelser och andra taleblomster (»*floribus orationis*»), vilka kan draga lyssnarna till att tro och lyda dina ord som du predikar. Detta är *exhortatio* [...] Kap. 4 i Romarbrevet är helt retoriskt med ett undantag, där han [Paulus] definierar tro och rättfärdiggörelse.» (TR 2629a)

Bland de retoriska auktoriteterna berömmar Luther särskilt Quintilianus, »för han tränger in i ens hjärta»(TR 2299).

I ett annat uttalande redogör Luther för hur han går tillväga inför en församling av bönder. Han använder både dialektik och retorik, och alla en talares tre uppgifter: *docere*, *delectare* och *movere* (undervisa, underhålla samt gripa och rycka med sig) handhas i tur och ordning:

»Om jag vill undervisa en bonde, definierar jag med dialektik hans liv, arbete, hushåll, skördar och vad mer som tillhör substansen i hans tillvaro. Därefter börjar jag med retorik att prisa hans liv, hur det är det lugnaste, fruktbaraste [...] och jag uppmuntrar honom genom att råda honom till detta och avråda från övriga levnadssätt. Om jag vill förebrå, klandrar jag deras synder och överdriver deras råhet.»(TR 2629a).

Att det just är en enkel församling som särskilt behöver retorikens hjälpmedel betonar Luther en annan gång i samband med profeten Habakuk. Här gäller det *copia verborum* (=ordrikedom), dvs. tekniken att förklara och förtydliga genom att upprepa en sak eller tankegång flera gånger med olika ord⁶, men också ett åskådligt språk, som broderar ut och målar upp en scen framför det inre ögat, vilket är ägnat att väcka starka känslor.⁷ Också Habakuk är en skicklig retoriker. Luther brukar den i retoriken traditionella jämförelsen med en målare:

»Så brukar Habakuk här målarkonsten, så att han målar fiendernas intåg för ögonen och beskriver därtill hur de människor kände det som drabbades, nämligen att de trodde de skulle bli sönderslitna som en örn gör med ett as som inte kan försvara sig.[...] Det som en annan skulle ha sagt med ett ord: »Babylonierna skall komma och förstöra Jerusalem», om detta talar Habakuk med många ord, och utmålar

allting i detalj och smyckar med liknelser, som man ju måste göra, när man predikar för det grova, hårda folket. För dem måste man åskådligt beskriva, hamra in och tugga om och försöka på alla sätt om man skall kunna beveka dem.»(WA 19, 370).

Det är tydligt att det som hör till retorikens konstgrepp, dess *ornatus*, har sin funktion i en predikan för enkla människor för att folket skulle ta predikan till sig, »i hjärtat», låta sig »bevekas» (*affectus*).

Retorikens uppgift att väcka känslor kan ibland vara en predikants huvuduppgift på speciella högtidsdagar. Således menar Luther att en saklig, undervisande argumentation eller analys (han talar om »*disputationes*») inte är på sin plats på Jungfru Marie Bebådelsedag:

»Denna dag skall man predika idel retorik, för att vi skall glädja oss åt Kristi inkarnation [...] Diskussioner [= *disputationes*] hindrar glädjen, för de föder enbart tvivel [...] Men en kristen lämnar diskussionerna därhän och ägnar sig åt känslan (= »*et tractat affectus*»).» (TR 494, den 25.3. 1533.)

Att väcka *affectus*, här alltså glädjen, kan bara ske med retorikens konst. På särskilda högtidsdagar får således dialektikens *docere* stå tillbaka.

»*Iipse moveatur*»; *naturlighet*

För att predikanten skall nå lyssnarnas »hjärtan» på det sätt som här skisserats krävs vad som i retoriken kallas regeln *ipse moveatur*: talaren måste själv vara övertygad om det han säger samt uppfylld av samma känslor som dem han vill väcka. Bara därigenom kunde affekterna förefalla naturliga och göra åsyftad verkan. Annars skulle han genom hycklade känslor väcka löje.⁸

Hos Luther är det just den personliga erfarenheten av troslivet som är utslagsgivande för den som predikar. »*Sola experientia facit theologum*», bara erfarenheten gör en teolog, yttrade han en gång i ett Bordssamtal (nr. 46). Erfarenheten påverkar både förståelsen av bibelordet och hans sätt att engagerat undervisa om det. I samband med ps. 77 inskräper han:

»Den som inte själv har erfarenhet av sådana samvetkskval och tankar kan inte med ett ord undervisa om denna psalm [...] Ty ingen kan rätt undervisa om den Heliga Skrift eller rätt förstå vad han hör, om inte

hans känsla är i samklang med den (»*nisi conformiter ei sit affectus*»), så att han i sitt inre känner vad han hör eller talar, och säger: »Ja, sannerligen, så är det!» (»*Eia, vere, sic est!*») (WA 3, 549, 30–35.)

Detta står helt i överensstämmelse med grundregeln *ipse moveatur*. Här förenas retoriken med teologin.

Till »hjärtats tro» kommer således för predikanten en »hjärtats retorik». Åhöraren märker, om känslorna inte är äkta. I det redan flera gånger nämnda förordet till Psaltaren jämför Luther hjärtat med ett skepp som drivs av stormvindar på ett villande hav. Stormvindarna är lärare i retorik på känslornas område:

»Sådana stormvindar lär att tala med allvar, öppna hjärtat och ösa ut dess innehåll ända till grunden. Ty den som själv svävar i nöd och ångest talar helt annorlunda om olyckor än den som lever i glädje. Och den som lever i glädje sjunger och talar om glädjen på ett helt annat sätt än den som svävar i ångest. »Det kommer inte från hjärtat», säger man, om en sorgsen skall skratta eller en glad skall gråta.» (WA Bi 10:1, 103, 1–6.)

Särskilt markant är kombinationen av *intellectus et affectus* i ett bordssamtal som anbefaller en enkel predikan, med sikte särskilt på barnen, och då skall den helst handla om katekesen. Det låter för våra öron som ett torrt och lärodominerat ämne. Men hos Luther blir läran till livsviktig föda, och prästen skall vara som en ammande mor: »Hon kelar med barnet, räcker det bröstet, behöver varken vin eller madeira». Han skulle »dra fram bröstet och mätta folket med modersmjölk, flitigt behandla katekesen och dela ut födan» (TR 3, 3421, 3579).

Jämförelsen med en kärleksfullt ammande mor ger en hänvisning till kombinationen av *intellectus et affectus*, förstånd och känsla, av läran (*docere*), här sett som födan, och glädjen och kärleken (*delectare et movere*) i predikan.

Det är detta som är den kristna retoriken i luthersk gestalt. Den präglar hela hans författarskap, inklusive bibelöversättningen. Det är ett dynamiskt förhållande mellan *intellectus et affectus*, där den största tyngdpunkten ligger på *affectus*-sidan.

2.2. Melanchthon

Melanchthon har genom sina läroböcker dominerat den svenska prästutbildningen på 1500-talet. En bearbetning av hans *Loci communes* från 1535, som blivit den av reformationskyrkorna allmänt accepterade läroboken, bearbetades 1540 av Johannes Spangenberg med titeln *Margarita theologica*, vilken översattes till svenska från en av de tyska upplagorna av Melanchthonlärjungen Erik Falck 1558. Både undervisningen i dogmatik och homiletik dominerades av dessa läroböcker. Laurentius anbefaller prästerna i sin kyrkoordning som hjälp vid predikoförberedelser både postillor, *Loci* och *Margarita theologica*.⁹

Finns det någon avgörande skillnad mellan Melanchthon och Luther i synen på predikan?

När det gäller trons väsen – den som skulle väckas av predikan – råder i princip full överensstämmelse mellan de båda reformatorerna. Melanchthon angriper i sin första upplaga av *Loci communes* i skarpa ordalag skolastikernas uppfattning att tro enbart är ett försanthållande av vad som står i Bibeln. Detta är en *fides historica*, en kyllig intellektuell åskådarhållning som han inte ens vill kalla »tro» utan en åsikt, en *frigida opinio*. Trons egentliga väsen är enligt Melanchthon en affektladdad tillit till Guds barmhärtighet, med den Helige Andes hjälp. Han kallar den inte *fides* utan *fiducia*.¹⁰

I teorin ser överensstämmelsen mellan de båda reformatorerna således ut att vara total. Men i praktiken finns en påtaglig skillnad. Av det anförda om affekternas betydelse framgår hur talarens personliga temperament och livserfarenhet med nödvändighet måste slå igenom vid användandet av retorikens instrumentarium. För den på känslornas område rikt utrustade Luther, som hade en genial förmåga att uttrycka känslor i ord, att finna bilder och liknelser, måste tillämpningen falla sig naturligt. Hos Melanchthon däremot dominerar *intellectus* i hög grad över *affectus*, även om *affectus* inte saknas.

Den inre drivkraften hos Melanchthon var väsensskild från Luthers. »Jag är medveten om att jag ägnat mig åt teologin av ingen annan anledning än för att förbättra livet», skriver han den 22 jan. 1525 till en vän.¹¹ Teologin liksom all bildning tjänar enligt honom människans moraliska och etiska fostran. Han har aldrig bytt *artes*-fakulteten mot den teologiska, aldrig varit präst, har aldrig själv stått i en predikstol, har inte sett *exhortatio* som en stor del av prästens uppgift. Det närmaste Melanchthon kom en predikan

var i de söndagliga utläggningarna av dagens predikotexter på latin som han höll för de studenter som inte behärskade tyska tillräckligt bra för att delta i någon av stadens gudstjänster. Han var till 100% lärare. *Pietas et eruditio*, fromhet och lärdom, hör enligt honom oskiljaktigt ihop. Medan Luther ansåg tron som »långt större än lärdom», betonar Melanchthon att tro förutsätter rätt kunskap för att inte leda till svärmeri och sektarism. Evangeliets substans kunde sammanfattas i »lära». Det är därför som prästens huvuduppgift enligt honom var *docere*, vartill han behöver både filosofi och retorik.

Därmed reducerades predikantens enligt Luther och Paulus tvåfaldiga uppgift huvudsakligen till en. Det finns ingen plats för mystik. Detta återverkar på synen på församlingen: medan Luther såg den som en gemenskap av troende kristna, ett tempel åt den Helige Ande, såg Melanchthon Kyrkan mest som en skolsal. Till och med himlen såg han som en skola med Kristus som läraren. När han på morgonen den 19 februari 1546 meddelade studenterna att Luther hade avlidit under natten uttryckte han det med orden att Gud hade kallat honom »till den eviga skolan och den eviga glädjen». ¹²

Men det finns också teologiska sammanhang. Eftersom kunskaper var viktiga för rätt tro blir de i Melanchthons ögon också helgade. Det var för honom inte fråga om en profanering av kyrkan och himmelriket att likna dem vid en skola, utan istället en sakralisering av skolan. I Melanchthons resonemang är kyrka och skola ofta identiska. Där Guds ORD undervisas är det alltid verksamt, och det är det som enligt honom konstituerar Kyrkan. Så kan han skriva 1543 till Rådet i staden Soest:

»...att barnens församling i en kristen skola är en mycket vacker del av Guds sanna Kyrka. Detta är den skara om vilken Jesus säger »Låt barnen komma till mig, sådana hör himmelriket till»; och sålunda skall skolmästarna och pojkar, när de samlas i skolan, se sig själva som i en Kyrka inför Gud och hans änglar, vilka också sitter bredvid de unga i skolan och bevarar dem.» ¹³

Men det är nog tyvärr inte många skolbarn som känt änglar sitta bredvid sig i bänken.

Eftersom prästens huvuduppgift för Melanchthon koncentreras på *docere*, medan *exhortari* träder tillbaka och får tonvikt på etisk fostran, minskas också affekternas roll och predikan intellektualiseras. Skillnaden i tempera-

ment kan avläsas i den roll affekterna spelar i Melanchthons läroböcker i retorik. I teorin överensstämmer Melanchthon visserligen med Quintilianus' uppfattning om affekternas stora betydelse, men ändå är avsnittet *De affectibus* i hans lärobok *Elementa rhetorices* mycket kort, torftigt och allmänt hållet och går inte in på teologernas speciella behov. Här vållas inte affekterna av några »stormvindar»!

Det är aldrig tal om *ipse moveatur*, den regel som ligger bakom Luthers upprepade betoning av hjärtats levande erfarenhet. Han har inte samma intensiva erfarenhet som Luther av meditation och de känslor den kan väcka, av skriftaffekt och böneaffekt.¹⁴ Han beskrivs i forskningen som en mycket from man, i vars personliga liv bönen spelar en stor roll, men att i hans undervisning om bönen, oberoende av i vilken genre den företas, både språket och argumentationssättet genomgående är fritt från emotioner. Även hans böner hade en läromässig karaktär, tillbedjan och lovsång saknades nästan helt.¹⁵

Det har påverkat den protestantiska predikokonsten och synen på gudstjänsten, att den som författat dess mest inflytelserika läroböcker själv i själ och hjärta inte var präst utan lärare. Medan hos Luther intellekt och affekt stöder varandra och *affectus* är en förutsättning för förståelse på ett djupare plan, och för tron att få fäste i »hjärtat», förskjuts denna balans under Melanchthons era till en dominans av *intellectus* över *affectus*, och vi får en »huvudets retorik».

Med avemotionaliseringen av förkunnelsen följer lätt en känslomässig avsakralisering.

2.3. *Laurentius mellan Luther och Melanchthon*

Att Laurentius var påverkad av Melanchthons syn på den gudstjänstfirande församlingen demonstreras av att kyrkobesökarna omtalas i hans Kyrkoordning i regel som »åhörare», »ett uttryck för den nya roll som menigheten hade tilldelats, » som Göran Malmstedt noterar.¹⁶ Där skriver Laurentius inledningsvis »Om Predican och Christelig läro». Det är »lära» som dominerar, även om han tillägger, att det är »icke undervisning allenast, utan också tröst, förmaning, råd och rättelse, hot, straff etc.» – alltså *exhortatio*. Det är undervisning och fostran som gäller, tonvikten ligger på moralen och stilen är nykter. Han hänvisar explicit till »*Loci communibus Philippi*» och den försvenskade *Margarita theologica* för metoden att låta utläggningen

av evangelietexterna utmytna i någon artikel av katekesen.¹⁷ Församlingen blev därmed till objekt, predikan ett medel till disciplinering.

År 1555 utgav Laurentius en Postilla, som en förebild för prästerna och en komplettering till Olavus Petris postillor. Den innehöll predikningar över evangelietexterna för högmässan och måste ha uppfattats som mönstergilla. Postillan är inte ett originalverk som återspeglar Laurentius' egen muntliga predikostil, utan består av översättningar och bearbetningar av tyska förlagor. Laurentius har dock ställt sig bakom texterna, och meningen var att de skulle tjäna prästerna till hjälp precis som på sin tid Olavus »En nyttog postilla» från 1528, som var en översättning av Luthers »Sommerpostille» 1526. Den moraliska, fostrande tendensen i Postillan är genomgående.

Här är inte platsen för en ingående analys av postillans predikostil. Skillnaden mot Luther skall enbart (grovt) illustreras genom att anföra Postillans predikan på Marie Bebådelsedag. Enligt den ovan citerade uppfattningen av Luther skulle en sådan vara ren retorik genom att koncentrera sig på *affectus* för att väcka glädje och tacksamhet över Kristi människoblivande. I Laurentius Petris' Postilla 1555 däremot gäller det moralisk fostran.¹⁸ Här ett utdrag där det förmanas till flit och trohet i kallelsen:

»När nu Engelen kom til then werdiga Jungfrun ther hon war allena/
Doch utan twiffuel intet fåfeng [sysslös] / uthan antingen hade
någhra Hws syzlo för hender / eller ock som likast är / war stadd j sinne
bön til Gud / Ty ther menniskan är stadd j sådana skickelse [görömal]/
som är effter Gudz befalning och hwars och eens retta kallelse / ther
pläggha ock Gudz Englar wara / och sigh offta uppenbara».¹⁹

Visst predikade också Luther att Maria skulle tjäna oss till föredöme, men det var nog knappast rollen som den ständigt flitiga husmodern som föresvävade honom. Dessutom varnas för »the Påweskas Surdeegh» med att tillbe Maria, och för att sträva efter lycka i detta livet, medan vi bör »låte oß wårda om thet ewiga». Medan det hos Luther är inkarnationens mysterium som skulle väcka glädje och andakt avfärdar Postillan texten efter »Hur skall detta ske» summariskt med att detta nu är »för högh» för oss, »men i thet tilkommande lijfwet wara the oß förståndeligh». Så blir också på denna festdag, vars text förvisso inbjuder till *delectare* och *movere*, essensen lära och förmaning.

I detta sammanhang måste också nämnas Gustav Vasas förmaning till

präster att i predikan inpränta folkets skyldighet att lyda konungen och överheten. Predikan hade således instrumentaliserats till ett disciplinerings- och uppfostringsmedel.

Att församlingen skulle reduceras till objekt var inte Luthers avsikt. Tvärtom var ju hela hans reformationsgärning inställd på dess förståelsefulla deltagande. Det går att avläsa bl.a. i hans predikan vid invigningen av slottskyrkan i Torgau den 5 okt. 1544: han förklarar att han inte ämnar att företa någon vigning ensam, med rökelse och vigvatten, utan hela menigheten skall vara med genom bön och lovsång (WA 49, 588). I den lutherska mässan är församlingens sång dess främsta egna uttrycksmedel.

Detta för oss över till frågan om ceremonierna, och menighetens reaktioner. Det blir då nödvändigt att förutskicka något om den menighet all reformation riktade sig till.

3. Ceremonierna

3.1. *Religionssociologiska skillnader mellan den svenska och den tyska reformationen*

Det finns en mycket viktig religionssociologisk skillnad mellan reformationen i Tyskland och den i Sverige: Luthers tyska reformation var en städernas rörelse²⁰, medan den största delen av Sveriges befolkning levde på landet. Martin Luther har visserligen någon gång betecknat sig själv som bondson, men det var hans farfar som var bonde, medan hans far var egen företagare i gruvbranschen och hans mor från en framstående släkt med en rad akademiker på viktiga poster i Eisenach, så Martin var stadsbo från barnsben.²¹

I de svenska städerna levde många tyska hantverkare och köpmän och också nederländska invandrare, och där fick reformationen framgång, både den lutherska och den kalvinska. Särskilt i Stockholm blev detta märkbart, där halva stadens Råd bestod av tyskar, enligt en bestämmelse som var till för att säkerställa svenskarnas inflytande! Att här fanns en motsättning jämförbar med dagens invandrarproblem framgår tydligt efter Örebro möte 1529, när Olavus Petri fick försvara sig mot häftiga angrepp från vad han kallar »de tyska köpsvenner här i staden» för beslutet att bibehålla bilder, vigvatten och andra ceremonier fast med en evangelisk tolkning. Två svenska rådsherrar tog sedan »hårdeliga» till orda och förmanade tyskarna att inte göra uppror i staden, ty »man måste fara sakta med folket i detta land».²²

På den svenska landsbygden var förhållandena helt annorlunda. Här var man mycket konservativ. Religionen var intimt förknippad med jordbruksbefolkningens beroende av jordens fruktbarhet, vädrets makter, naturens avgörande betydelse för livets villkor. På ett helt annat sätt än stadsbefolkningen var man utlämnad åt starka naturkrafter, och religionen präglad av detta. För att naturen skulle ge goda skördar krävdes att folket vinnlade sig om en god relation till Gud, för vilket kyrkan tillhandahöll ritualer. Den var en emotionell trygghetsfaktor, och här hade helgonen en viktig funktion. Ännu idag citeras »Om Erik ger ax, ger Olof kaka». Årets sysslor som följde rytmen med sådd och skörd förknippades med det dagsaktuella helgonnamnet, t.ex.: »Anna med kannan», dvs. på Anna-dagen skulle julölet vara klart. Mycken vidskepelse var förknippad med bruken.²³ Om Erik den Heliges skrin inte längre fick bäras från Uppsaladomen till Gamla Uppsala kyrka på Eriksdagen kunde skörden slå fel. När reformatorerna förbjöd ett antal helgondagar och rensade ut ritualer de ansåg som magiska och vidskepliga samt förbjöd menigheten att anropa de gamla nödhjälparna berövades folket ett stort mått av trygghet. Man skulle be till Gud och Kristus i stället för till helgonen, sades det. Folket lär sig alldeles för snabbt att vända sig bort från Gud och Kristus och istället förlita sig på helgonen, manade Luther. Gud själv hade fått vara helt sysslolös och låta helgonen verka i sitt ställe (WA 30:II, 643 ff.). Men i den kyrkliga förkunnelsen betonades främst moralen, vikten av det eviga livets väl, och höga och heliga ting, medan bondebefolkningen framför allt ville ha hjälp i konkret, ofta simpel, vardagsnöd för att klara livhanken.

Här gapade ett glapp mellan vad kyrkan erbjöd och folkets vardagsbehov, där helgonen haft sin uppgift. Malmstedt beskriver i boken »Bondetro och kyrkoro» hur uppfattningarna om vad en gudstjänst är gick isär mellan folket och prästen.²⁴ Ännu under 1600-talet hade de intellektuella och pedagogiska aspekterna inte vunnit gehör bland allmänheten. Malmstedt anser det för troligt att gudstjänstfirandet av många ansågs som en förtjänstfull prestation och som en nödvändig plikt i »kontraktsförhållandet mellan Gud och människorna». Att prästen predikade ansågs förvisso viktigt, men det medförde ingen inlärningssskyldighet. »Det viktiga var att han tjänstgjorde för Gud och att man var delaktig i denna tjänst genom att försörja prästen, underhålla kyrkan samt vistas i närheten av det heliga». Han talar om »folkfostran med förhinder».

Helgdagsreduktionen väckte stort folkligt missnöje, oro och förtvivlan. Hur stort motståndet var mot avskaffandet av helgonkulten och hur envist man höll fast vid t.ex. kyrkornas skyddspatroner och firandet av deras helgdagar har beskrivits i en annan avhandling av Göran Malmstedt.²⁵ Prästerna framstår där som tämligen maktlösa: missväxt och farsoter skylldes på det uteblivna firandet av skyddshelgonet, ja, även den olyckliga utgången av kriget mot Ryssland tolkades av allmogen som Guds straff för att man hade slutat fira de gamla helgdagarna. Uppfattningen att svåra tider, missväxt, pest, dyrtid osv. var Guds straff för folkets synder hade Gustav Vasa själv befallt prästerna att inpränta i folket 1544 i samband med införandet av böndagsfirande. Enligt kungen var det folkets synder mot tio Guds bud som framkallat Guds vrede och orsakat landsplågorna. Men folket hade sin egen tolkning och såg bl.a. reformationstidens ingrepp i kulten som orsaken. Det förekom att präster låstes ut från sina kyrkor; till och med handgripligheter finns dokumenterade.²⁶

Detta är en värld som är fjärran från Luthers och Melanchthons. De myndiga, jordägande bönderna i Sverige, med representation i ständsriksdagen, hade ingen motsvarighet i Luthers Tyskland, där feodalväsendet härskade. Tysklands bondebefolkning kan enbart jämföras med svenska statare och lantarbetare. Det förfärliga tyska bondeupproret 1525 låg på ett annat plan. Gustav Vasa var tvungen att ta hänsyn till realiteterna på hemmaplan, där det konservativa bondeståndet representerade en maktfaktor att räkna med av ett helt annat slag. Av politiska skäl var försiktighet av nöden när det gällde förändringar. Att klockupproren var blodiga, var inte att förvåna. Det var inte bara den fysiska förlusten av kyrkans egendom: Om kyrkklockorna inte rensade luften från onda makter var i bondens föreställningsvärld fara å färde. Häxorna färdades ju till Blåkulla under Stilla veckan, från Skärtorsdag till Påskafton, när klockorna tystats!

Gustav Vasa måste till varje pris undvika oro bland befolkningen. I Sverige-Finland upprätthölls därför konsekvent principen att endast göra de nödvändigaste förändringarna. På grund av vidskepelsen var prästerna hågade att avskaffa en del bruk. (I samband med nattvarden förekom t.ex. uppfattningen, att den som sett elevationen och då spottat tre gånger inte skulle drabbas av tandvärk den dagen.) Men när på 1550-talet kyrkfolket klagade över att en präst hade avskaffat elevationen gav kungen själv

strängeligen order om att genast återgå till den.²⁷ Så litet som möjligt skulle ändras i de yttre bruken. Prästerna fick ge ceremonierna en evangelisk tolkning, det var allt. Att detta var strategiskt klokt i förhållandet till en traditionsbunden bondebefolkning är uppenbart. Laurentius Petri upprepar dessa överhetens synpunkter år 1566: »*Omnis mutatio, etiam neccesaria, est periculosa*» (all förändring, också den av nödvändigt slag, är farlig).²⁸ Folkets vidskepelse och magiska övertro vägde således lätt mot risken att få ett uppror på halsen.

3.2. *Den teologiska striden om ceremonierna.*

Här måste förutskickas angående terminologin, att jag brukar »ceremonier» i överensstämmelse med den tidens dokument, fast det rör sig om en samlingsbeteckning för en rad olika yttringar i kulten. André citerar ur ett dokument 1528: »vigvatten, bilder, ljus, smörjelse, pilgrimsresor, kyrkobyggnader, klockringning, fasta»²⁹. Vi skulle knappast tala om »ceremonier» ifråga om bilder eller kyrkobyggnader, eller botgöringspraxis som pilgrimsresor eller fasta. Snarare skulle vi differentiera mellan ritual resp. riter, liturgi, kyrkobyggnader och folkliga bruk. Det borde också utnyttjas den omfattande ritulforskning som numera finns för att beakta samspelet mellan utförande och deltagare, och vad som händer i receptions- resp. utövarprocessen vid förändringar.

Här fattas ännu en differentierande forskning. Teologerna har främst behandlat liturgin. Frontställningen hos de svenska reformatorerna när det gällde »missbruk» var främst riktad mot sammanblandningen av religion och magi, dels också mot rester av hedniska bruk, som t. ex. inom källkulten. Däremot synes frontställningen mot »de påviska» (t.ex. botgöringspraxis, offertanken i mässan, helgonbilder) vara mera sekundär och centrerad kring städernas invandrare. Det var »importerade problem», som ju hela reformationen var en »importerad» stadsrörelse, påbjuden uppifrån. Genom Olavus Petris förbud att avhandla »påviska» missbruk i predikan för att de skulle skada de svaga i tron och underminera Kyrkans auktoritet, och genom överhetens i praktiken dubbla budskap, måste motivationen för ställningstagande i denna stridsfråga varit dämpad. Där har man istället fått försvara en svensk linie till förmån för 'ceremonier' mot ortodoxa (»gnesio») lutheraner (jfr. nedan) och kalvinister.³⁰

Luther hade ansett om de kyrkliga ceremonierna, att det fanns tre slag: de nödvändiga, utan vilka en kyrka inte kunde fungera (som bröd och vin i nattvarden), de frivilliga , som man kunde ha så länge de inte stred mot evangeliet, och de förkastliga (som att bära omkring hostian i procession). I Luthers »*Formula Missae*» (1523) fick prästen själv avgöra om han ville behålla den högtidliga evangelieprocessionen med tända ljus och rökelse. Inställningen att de flesta ceremonierna var »*adiafora*», frivilliga ting som kunde behållas om de tolkades evangeliskt, blev också Augsburgska bekännelsens mönster. Men efter Luthers död 1546 hade det i Tyskland uppstått en splittring bland de evangeliska. I samband med den allt aggressivare motreformationen frångick man på en del håll denna syn och hävdade i stället att ceremonierna hade bekännelsestatus i de konfessionella striderna, att de flesta var »påviska» och av den anledningen skulle förbjudas. Den stridbare ledaren för denna rörelse var Matthias Flacius Illyricus. Hans anhängare kallade sig »gnesiolutheraner», dvs. »rätta lutheraner» (ett namn som kan bestridas). (I svensk forskning betecknas de ofta som »ortodoxa» lutheraner.) Philipp Melanchthon däremot höll i en skrift 1548 (»*Leipziger Interim*») fast vid den ursprungliga uppfattningen, varefter hans anhängare fick namnet »filippister». Melanchthon förlorade efter detta sin ledande ställning inom de evangeliska kyrkorna.

3.3. *Ceremonier och helgon i Sverige*

I Sverige höll Laurentius Petri fast vid samma syn som Luther i traditionen sedan Gustav Vasas tid.³¹ Ett försök att även förbjuda de frivilliga ceremonierna som företogs av Erik XIV:s lärare Dionysius Beurreus bemöttes energiskt av Laurentius i en skrift på mer än 136 foliosidor³². Också i en skrift »*Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier*» hävdas samma åsikter, under hänvisning till Luthers tal om den kristliga friheten. I 1571 års kyrkoordning upprepar Laurentius Petri försvaret för de frivilliga ceremonierna (*res indifferentes*) mot gnesiolutheranerna och kalvinisterna, utan att för den skull gå i »filippisternas» ledband. Han intar en egen position genom att inte enbart hysa en tolerant, utan definitivt en positiv syn på *adiafora*. I klar motsats till gnesiolutheranerna ansåg han att »missbruk inte upphäver bruket».³³ Ceremonierna var efter kristenhetens gamla bruk, Paulus säger man bör pröva allt och behålla vad gott är (1 Tess 5). I en kristelig församling

finns många nyttiga ordningar och stadgar som ingalunda skall förkastas för den skull, »at thet under Påuan oc så haffuer varit j bruk». Då nu varken papister eller kalvinister kan bevisa att Gud i Skriften har påbjudit eller förbjudit dem, »läte wij oss theras fåfänga murr och knorr intet anfechta» utan fortsätter »efter Christennhetens gamla bruk», under åberopande av den kristeliga friheten. Förutom liturgiska bruk som mässkläder, ljus, kors-tecken, elevation mm. nämner han särskilt, i polemik mot bildstormare, »målning och beläte» som illustrerar den bibliska historien. Motståndarna bortkastar det goda med det onda, själva tinget med missbruket som dock väl kan rättas till genom »kristelig undervisning». Om allt brukas »måttelig och utan misbruk» är det »väl lidelig[t]»³⁴. Vidare bibehölls både tideböner och många helgdagar som den tyska lutherska kyrkan avskaffat.³⁵ Att be till helgonen var förbjudet, däremot inte vördnaden för dem och firandet av deras dagar. (Det är således i en obruten svensk tradition, där Laurentius har sin andel, som vår svenska almanacka, ensam bland de evangeliska, har kvar sina namnsdagar.)

I samband med reformatörernas kamp mot vidskepelse förekommer i forskningen ett påstående att Laurentius Petri år 1544 personligen lät riva krucifixet vid Svinnegarns källa och bränna det. Detta torde vara en skröna. Laurentius motsatte sig avlägsnandet av helgonbilder, och krucifixet har för honom alltid varit heligt och vördnadsvärt. Uppgiften härstammar från en »kryptokatolik» Johannes Messenius 1608 och har alltigenom karaktär av sägen genom de hemska olyckor som drabbade de agerande. Däremot stämmer det att Laurentius motsatte sig källkulten för de många vidskepliga och anstötliga bruken i samband med den, och rekommenderade biskoparna att låta källorna igenfyllas med sten (så att man inte längre kunde bada i dem!), i hopp om att de så småningom skulle falla i glömska.³⁶

Vad han främst vänder sig emot är alla former av vigningar (»signerier»). Man fick visst använda salt, vatten och olja vid dop och smörjning av de sjuka, men de skulle inte först vigas av en präst och därigenom anses få en övernaturlig egenskap: detta var magiskt tänkande. Det var här den känsliga gränsen gick mellan liturgi och magi. Gränsen mellan kyrklig välsignelse, relaterad till exorcism (som fortfarande var påbjuden vid dop) och magiska skyddsriter var för allmänheten svår att dra. Ljus och palmkvistar skulle inte vigas. De skulle ju tas med hem, och hur de sedan användes gick

inte att kontrollera.³⁷ Det var en osäkerhetsfaktor som allmänt gällde för »ceremonierna»: man kunde inte vara säker på att den symbolik som allmänheten förknippade med dem överensstämde med den av prästerna sanktionerade »evangeliska tolkningen».

»Kroppsspråk»

Inom lingvistikens har man sedan 60-talet sysslat med »talakter», om handlingar utförda genom tal. Banbrytande var boken »How to do Things with Words» av Oxfordforskaren John L. Austin (1962). Man har också noterat att det finns »kroppsspråk». (Förr talades det bara om »gester».) Rappaport har observerat att ritual inte är bara »doing by saying», utan att omvänt: »ritual doing is an especially powerful way of »saying».³⁸ För folket måste deltagandet i en procession för att be om tjänlig väderlek ha varit ett kroppsligt sätt att intensivt uttrycka vad prästen bad i litanian: »Giv att marken må bära sin frukt». Ritualen möjliggör deltagandet i den sakrala handlingen också för de verbalt mindre utrustade gudstjänstbesökarna. När Laurentius inom ramen för sakramentsfromheten vid elevationen (jfr. nedan) anbefaller »utvärtes tecken och åthävor» såsom knäfall, händers upplyftande, att böja på huvudet etc, såsom nödvändiga uttryck av vördnad³⁹, är det just fråga om »kroppsspråk», om ordlös tillbedjan. Det samma kan sägas om korstecknet, en ordlös men synlig bekännelse till Kristus, vilket ju Luther anbefaller som det första man skall göra på morgonen och det sista på kvällen, samt att man skall lära barnen när de hör någonting skrämmande eller förskräckligt, att välsigna sig med korstecknet och säga »Bevare mig, Gud», eller »Hjälp, Herre Kristus» e.d. ⁴⁰. Gränsen mellan att uppfatta det som bönens skydd mot onda makter och magi är hårfin.

3.4 Elevationen⁴¹

Elevationen förtjänar att tas upp särskilt, då den gång på gång var föremål för stridigheter, och här är en punkt på vilken Laurentius för första gången »för fram Luther som normgivande auktoritet för svenska kyrkan i nattvardsläran med direkt avståndstagande från Melancthon» ⁴².

Under 1550-talet hade Sverige blivit en tillflyktsort för förföljda kalvinister, och på så sätt kom de kontinentala teologiska tvisterna också att påverka Sverige, särskilt under 1560-talet. Erik XIV hade påverkats av sin

Hist.

lärare Dionysius Beurraeus och omgivit sig med radikalare reformatoriska kretsar. På riksdagarna i Arboga 1561 och Stockholm 1562 krävde han svar av prästerna, biskoparna och »andra vällärde» och beslut om »de tvistiga artiklar och meningar» inom kyrkan om sakramentens bruk och ceremonier. Här hade Laurentius Petri att ta ställning till 1) den romersk-katolska synen att nattvardens bröd och vin förvandlades till Kristi lekamen och blod; instiftelseorden var »förvandlingsord»; 2) den kalvinska som förnekade Kristi realpresens i elementen och hävdade att närvaron var symbolisk och Kristusmötet ett andligt möte, 3) den lutherska läran att Kristus var helt och fullt närvarande i elementen (»realpresens») samtidigt som dessa förblev bröd och vin; instiftelseorden var »löftesord» till församlingen; 4) den melanchthonska där Kristi närvaro knyts till själva mottagandet av brödet och vinet.⁴³ Synen på elevationen hänger samman med synen på nattvards-elementen: katolikerna höll på den, kalvinisterna och Melanchthon ansåg den som omöjlig, Luther ansåg att den varken tillfogade eller tog ifrån sakramentet någonting utöver instiftelseorden, så att man fick ha kvar den om man ville. I Tyskland hade den ändå avskaffats, i Wittenberg så sent som 1542, och då inte av Luther utan av Bugenhagen. I den svenska reformatoriska mässan var elevationen påbjuden i anslutning till instiftelseorden.

Att tvisten inte är ett inhemskt, utan ett »importerat» problem antyder Laurentius, när han noterar i sitt svar att »främmande folk», hos vilka elevationen sedan länge är nedlagd, håller den för »papisteri» när de ser oss brukar den, och »stoorliga ther öffuer förarghas». Mot detta upprepar han energiskt att det rör sig om ett *adiaforon* där det hör till den »Christeligha frijheten» att själv bestämma över dess bruk. Prästerna hade svarat att de hållit elevationen för frivillig, men sakramentens tillbedjan för nödvändig därför att dessa är Kristi sanna lekamen och blod, »som all äro och vördningh verdh är»⁴⁴. Laurentius anser elevationen för värdefull därför att den låter församlingen se det Kristi ord handlar om. Han accepterar som redan nämnts den medeltida elevationsfromheten med dess kroppsliga uttrycksformer för menigheten.

Pahlmblad, som utförligt redogör för argumentationen i denna konflikt, finner den påfallande envisheten, med vilken bruket upprätthålls, som anmärkningsvärd, särskilt mot bakgrund av motsättningen mellan eleva-

tionen som inbegreppet av den »skådande mässan» (som majoriteten av de gudstjänstfirande fortfarande höll fast vid) och mässan som kommunion (som inte efterfrågades). Det fanns en stark ovilja till förändring på just denna punkt, vilket dikterade försiktighet: »reformationen är ingen folklig rörelse, folklig är däremot sakramentsadorationen»⁴⁵.

Påfallande är Laurentius' stora tilltro till den »kristeliga undervisnings», dvs predikans, effekt att åstadkomma den önskvärda upplysningen och motverka missbruk och vidskepelse. I detta intar han en särställning bland evangeliska reformatorer. När vi tidigare har kunnat påvisa inflytande från olika håll: kungen, Luther, Melanchthon m. fl., går han här en självständig, egen väg. Han gör det med sin inte blott pietetsfulla och toleranta inställning till traditionerna, som ibland har framhållits, utan med sin positiva syn på att *adiafora* inte blott kunde tolereras, havas eller mistas, utan att de hade ett egenvärde för folkets andakt och personliga tillbedjan och därför inte borde slopas.⁴⁶ Tvärtemot åsikten även bland det egna prästerskapet att missbruk och vidskepelse var anledning till att avskaffa många bruk hävdar Laurentius den tålmodiga undervisningens väg. Fromhetsvärdet för folket ansåg han tydligen som viktigare än skadan av villfarelserna.

På detta plan – vi kan kalla det det liturgiska – motverkas därigenom den känslomässiga avsakralisering som skett på förkunnelsesidan. Ceremonierna tjänar *affectus*, de lyfter skeendet över den banala vardagen och förhindrar att gudstjänsten enbart blir till skolmässig inlärning och moralisk uppfostran.

4. Utblick

4.1. *Uppsala möte – samtidigt seger och förlust*

Det innebar en seger för Laurentius att Uppsala möte tillsammans med Augsburgska bekännelsen antog hans Kyrkoordning som bekännelseskrift, men hans positiva inställning till *adiafora* och hans optimism om att kunna stävja missbruk genom undervisning delades inte. Salt, ljus och elevation vid dop och nattvard mm. sades redan i många församlingar ha blivit avlagda, eftersom de kommit i stort missbruk, »så att mere ondt uthaf missbruket, än godt af ceremonierna blifver förorsaket». (I praktiken övergavs således Laurentius' syn att »missbruk inte upphäver bruket»). Prästerna uppmanades att flitigt undervisa och bekämpa missbruket, men förhopp-

ningarna om att lyckas tycks ha varit obefintliga, då slutet blir att vid fortsatt missbruk de lärdeste av prästerskapet skulle rådslå »om fogeligeste medel [...] huruledes desse för:ne ceremonier medh tiden, dogh uthan någon förargelse och buller, i stillhet kunne afläggies».

Det bör dock observeras att mötet ägde rum under Hertig Karl, i polemik mot Johan III:s reformkatolska bemödanden, och inför utsikten att Sigismund som romersk-katolsk kung skulle infinna sig i Sverige.

Att avskaffandet skulle ske i »stillhet» innebar dock inte att det skedde smärtfritt och utan konflikter. Vid Riksdagen i Linköping år 1600 krävde allmogen att handboken skulle behålla de ceremonier »som var i konung Gustavs tid». »Allmogen ville helt enkelt slå vakt om reformationens inhemska, nationella särprägel», konstaterar Ingun Montgomery.⁴⁷ Den fick dock inget gehör.

4.2. *Intellectus kontra affectus*

Det är beklagligt att Laurentius' inställning inte fick genomslag utan att utarmningen av gudstjänstbruket fick fortsätta. Det verkar som om allt misstroddes som inte var verbalt och kunde kontrolleras. Särskilt på landsbygden uppstod problem. De fortsatte under de kommande århundradena. Som exempel kan nämnas de gotländska gårdskorsen, av allmänheten sedda som ett välsignelserikt tecken och skydd för gårdsfolket, boskapen, hus och hem, men bekämpade av prästerskapet. Ännu 1705 blev två bönder i Roma socken instämnda till konsistoriet, anklagade för vidskepelse och avguderier för att ha rest ett gårdskors för boskapslycka.⁴⁸ För den som inte är så verbalt lagd fungerar korset som en ständigt pågående, ordlös bön om beskydd och välgång, också för de ordlösa kreaturen. Man kan jämföra den fromma inskriften på ett hus i Bayern från 1700-talet: »Jesus, Maria, Joseph, unter eurem Schutze stehe dieses Haus.» I litanian bad kyrkan om beskydd »för djävulens försåt och list». Men ordlösa symboler var tydligen misstänkta för att deras rätta bruk inte kunde kontrolleras.

Inom den tyska lutherska kyrkan har man sett bl.a. införandet av kyrkbänken som bidragande till att förvandla gudstjänstdeltagaren från subjekt till objekt, som skall formas och bearbetas och därvid befinner sig i ett tillstånd av »kommunikativ försvarslöshet».⁴⁹ Man kan, med ärkebiskop Brilioths ord (i samband med nattvardslivets förfall på 1800-talet), tala om

en »det talade ordets tyranni»: »Det talade ordets tyranni, endast i ringa mån begränsat av katekumenmässans liturgiska inramning, hade förjagat kultens livfulla *actio*, låtit ordets subjektiva utläggning helt träda i stället för sakramentets objektiva ord och gjort en slapp passivitet till gudstjänstbesökarens naturliga hållning.»⁵⁰

Laurentius Petris inställning gynnade »kultens livfulla *actio*, » och därmed menighetens emotionella och aktiva deltagande i gudstjänstlivet. Därigenom bildade han en motvikt mot den intellektualisering av förkunnelsen, i skolmässig anda, som var en följd av Melanchthons undervisningsnit och »de ortodoxa lutheranernas och deras efterföljares» ceremonifientlighet från och med andra hälften av 1500-talet.

Summary

There is a crucial sociological difference between the Reformation in Germany and its reception by the Swedish population. The German movement had its origin and support in the cities and towns, while 80% of the population of Sweden in the 16th century made their living as farmers. Farmers are by nature opposed to changes in traditional customs. Laurentius Petri considered all changes dangerous and a possible cause of riots. After Luther's death in 1546 Melanchthon became the leading theological authority in Sweden, mainly by way of his *loci communes* and other books of learning. For Luther both *intellectus* and *affectus* were necessary for a living faith, with the main stress on *affectus* as the meeting place with God. Melanchthon on the other hand stressed the dominance of *intellectus*, seeing the Church mainly as an educational institution. Petri's preaching was influenced by Melanchthon, stressing the dominance of teaching and moral instruction, seeing the worshippers as an 'audience'. Liturgically he opposed changes in those ceremonies Luther had called '*adiaphora*', which were optional. He not only tolerated them, but appreciated them and attached an »evangelical meaning» to them. Contrary to his colleagues on the Continent he declared that »abuse does not abolish use». Thus elevation, largely abolished in Lutheran Germany after 1542, was prescribed in the Swedish Mass, as being of value for the community, allowing people to see what was going on, and adore. The loss of emotional involvement in the service caused by the dominance of *intellectus* in the sermon, reducing the worshippers to pupils,

was thus counteracted by the upkeep of traditional liturgical ceremonies in worship which gave opportunities for active participation and the feeling of a sacral dimension (=Luther's *affectus*).

NOTER

1 Upplagen 1521 har 1997 publicerats i svensk översättning av Martin Jacobsson, med en introduktion av Bengt Hägglund; Göteborg (= Församlingsfakultetens skriftserie 1). Melanchthon har reviderat den under hela sin livstid. Jfr. Birgit Stolt (utg.), Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien. Vorträge eines internationalen Symposions anlässlich seines 500. Jahrestages an der Königlichen Akademie der Literatur, Geschichte und Altertümer in Stockholm den 9–10 Oktober 1997. Det finns ännu ingen systematisk framställning över Melanchthons betydelse för den svenska reformationen.

2 Åke Andrén, Sveriges Kyrkohistoria. Reformationstid, Stockholm 1999, 96 ff.

3 Bo Ahlberg, Laurentius Petri och traditionen, KÅ 63(1963)145–149, 160 f.

4 Birgit Stolt, Martin Luther, människohjärtat och Bibeln, Stockholm 1994; dens., Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000 (=UTB 2141). Se också: Birgit Stolt, Retorikens roll under reformationstiden, i: Kurt Johanneson (utg.), Vetenskap och retorik. En gammal konst i modern belysning, Stockholm 2001, 106–125. Där beskrivs Luthers »*sermo humilis*».

5 Utförligt om *intellectus et affectus* och förbindelselinien med traditionen – bl.a. Gerson – se Günther Metzger, Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts, Göttingen 1964 (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 14), särskilt 57–68 och 69–74; Martin Nicol, Meditation bei Luther. Göttingen 1984 (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 34), 83–86. Avsnittet »Intellekt und Affekt» hos Reinhard Schwarz, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, Berlin 1962 (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 34), 117–134.

6 Tankemässig *expolitio*, eller: *de eadem re dicendo*, Lausberg § 842, samt *pluribus modis tractare*, § 1104–1139.

7 Jfr. Quintilianus: »Den som väl behärskar detta har den största makten över affekterna». Inst. or. VI, 2, 29; figuren kallas *evidentia*.

8 Cicero, De oratione kap. 43–52. Quintilianus, Inst. or. kap. vi, 2. Se Metzger (som anm. 5) sid. 64–68 om »Die Konformität des Affekts als Verstehensweg».

9 Andrén 1999, 100, 115, 256 f.

10 Jfr. Uwe Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons, Berlin/Hamburg 1968, 88; Loci communes 1521, punkt 6:18.

11 Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, 90.

- 12 Scheible, Melanchthonbiographie 166.
- 13 CR V, nr. 2719, sp. 130. Jfr. Peter Fraenkel, Testimonia Patrum. The function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon. Genf 1961 (=Traveau d'humanisme et renaissance XLVI), 126–128.
- 14 Se Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Göttingen, Bd. 2 (1969), 252f.
- 15 Martin H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und der Lehre des Reformators, Tübingen 1998, 306, 321; 210.
- 16 Göran Malmstedt, Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige, Lund 2002, 31.
- 17 Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571, Uppsala 1932, 23, 29. Om Melanchthons betydelse för svensk teologi se också Ingun Montgemery, Die Bedeutung Melanchthons für die schwedische Ausformung der Reformation, i: Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien (som ovan anm.1), 103–112.
- 18 Jfr. Andrén 1999, 115 och 255 f.
- 19 Laurentius Petri Postilla/ eller Uthlägnigen öfwer alla Ewangelia [...] Winterdelen, Stockholm 1641 (UUB Cronst.Saml. 8:186), 671 ff. Till mariologin se Sven-Erik Brodd, Mariafromhet och mariologi under Svensk reformationstid. I: Maria i Sverige under tusen år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994, utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Hårdelin, del II 2, Eslöv 1996, 619–646; Christer Pahlmblad, *O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ*. Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker, ibid. 587–618. Som jämförelse med Luther se Birgit Stolt: »Docere, delectare und movere bei Luther, Analysiert anhand der »Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle«, i dens., Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis, Frankfurt/Main 1974), 31–77 (=Respublica literaria 8 och SGF 13).
- 20 Detta har särskilt betonats av Bernd Moeller, Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, ed. Johannes Schilling, Göttingen 2001; 52–72. Se rec. av undertecknad i KÅ 2002, 147–149.
- 21 Ian D. Siggins, Luther and his mother. Philadelphia 1981.
- 22 Stockholms Stads Tänkebok 1524–29, utg. av Ludvig Larsson, Lund 1929–1940, 267 f. Andrén 1999, 64.
- 23 Liknande förhållanden gällde på den tyska landsbygden. Robert W. Scribner, Popular Culture and popular religion in Reformation Germany, London & Ronceverte 1987, kap. 2, 17–47. Väderprocessioner och processioner för beskydd av kreatur 34 f.; de kritiserades av kyrkan.
- 24 Till det följande se Göran Malmstedt, Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige, Lund 2002, 167 ff.

- 25 Göran Malmstedt, Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800. Göteborg 1994 (=Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg nr.8). Se också Magnus Nyman, För-lorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina, Uppsala 1997.
- 26 Malmstedt 1994, 79, 88–94, 127–134, 135, 145–148, 196 f., 211 f. Kap. »De utelåsta prästerna» i dens. 2002, 105–118.
- 27 Andrén 1999 (som anm.2), 134. Christer Pahlmblad, Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden, diss. Lund 1998, s.236.
- 28 Christer Pahlmblad, »Men hoo wore så galen?» Om elevationsfromhet och reformation, i: Alf Hårdelin (red.). Svensk spiritualitet. Tio studier i förhållan-det tro-kyrka-praxis, TRO & TANKE 1994:1–2, 109–141, cit. 112.
- 29 Olaus Petri 1528; Andrén 1999 (som anm.2), 63. hos Christer Pahlmblad, Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst, Samfundet Örebro stads- och läns-biblioteks vänner, Meddelande N:o 48 (2000), 68 ff.
- 30 Sven Kjällerström, Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, i: LUÅ NF 1935 avd. 1, 31:2.
- 31 Laurentius Petri Nericius, Om kyrkiostadgar och ceremonier scriffuen [...]1566 [...] Wittenberg 1587. Kjällerström (som anm. 30) , 31:2. Jfr. Nils Ahnlund, Svensk sägen och hävd. Kulturbilder, Stockholm 1928, 74.
- 32 Kjällerström *ibid.* s. 155 ff.
- 33 »*abusus non tollit rem*», »Om Kyrkio Stadgar... 53f.
- 34 Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571, Uppsala 1932, 12–14, 113.
- 35 Utförligt framställt hos Christer Pahlmblad, Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst, (som ovan not 29).
- 36 Stig Lindholm, Socken och sockenpräst i Uppland under två århundraden, i: Uppsala ärkestift i ord och bild, Idun 1954, 179f.; Nils Ahnlund, Svinne-garns källa, i: RIG 5 (1922), 59–76. 63f. Gunnar Granberg, Kyrkan och folk-tron, i: Anna Birgitta Rooth (utg.), Folkdikt och folktro, Lund 1978, 121–143. Där s. 128–131 ett brev från LP till biskopen i Strängnäs; särskilt nämns »Eskils källa» och Svinnegarns källa. Källkulten fortsatte dock trots präster-skapets intensiva bekämpning ända fram till 1900-talet.
- 37 Se utförligt hos Pahlmblad , Laurentius Petri och kyrkans gudstjänst (som not 29), 68 ff. Scribner (som anm. 23) 31ff., beskriver sammanblandning av liturgi och skyddsmagi i samband med ljus- och palmvigningar: de användes i husandakter »as a form of protective magic»; »Sometimes there seems to have been a very thin line between the liturgically acceptable and the magically unacceptable».

- 38 Roy A. Rappaport, Liturgies and Lies, i Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie 10(1976) 75–104, 87.
- 39 Pahlmblad, Mässa (1998) 214 f., 234 f.
- 40 WA 30:1, 262, 392, 142.
- 41 Utförligt om elevationen se Pahlmblad, Mässa kap. 6, särskilt 210–226.
- 42 Andrén 1999 (som ovan anm.2), cit.148, Utförligt se Pahlmblad 2000, 80–82, och dens.1994 (som anm. 28).
- 43 Se Andrén 1999 (som anm.2) 145, och Pahlmblad 1994 (som anm. 28), 121–136.
- 44 Pahlmblad, Mässa (1998) 211.
- 45 Dens.1994 (som anm.28), 122. Om adorationen se dens. 2000, 81.
- 46 Se Lars Eckerdal, »Församlingen till förbättring». Reformatoriskt bruk av 1 Korinthiebrevets kapitel 14, i Kyrka och universitet. FS till Carl-Gustaf Andrén, Stockholm 1987, 91–112, 104 f., 110 ff. Eckerdal påvisar kontinuiteten sedan Olavus och Erik Falcks »Margarita theologia», det ytterligare steget i positiv riktning från Laurentius' sida, talar om »den svenska evangeliska särtraditionen» och finner det »frapperande» att de i Tyskland enbart tolererade adiafora i Sverige blivit »nyttiga» och nödvändiga, sid. 110 f.
- 47 Ingun Montgomery, Sveriges kyrkohistoria bd. 4, Enhetskyrkans tid, Stockholm 2002, 31.
- 48 Bodil Nildin-Wall och Jan-Inge Wall, Det ropades i skymningen... Vidskepelse och trolldomstro på Gotland, Göteborg 1996, 225 och bild 26.
- 49 Wolfgang Ratzmann, Evangelischer Gottesdienst und Leiblichkeit, i: »Körper / Sprache. Ausdrucksformen der Leiblichkeit in Kunst und Wissenschaft, Hgg. A. Corbineau-Hoffmann und P. Nicklas, Hildesheim etc 2002, 241–255, cit.247.
- 50 Yngve Brilioth, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, Stockholm, 2:a uppl. 1951, 405.